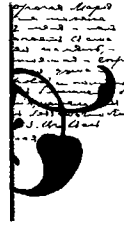


II

ТЕМЫ, КНИГИ,
ПЕРИОДИКА



А

АВТОБИОГРАФИЗМ. Р. постоянно писал о себе. «Бог послал меня с даром слова и ничего другого еще не дал. Вот отчего я так несчастен» (У, 319). О своем *писательстве* Р. сказал: «Я — бездарен; да *тема*-то моя талантливая» (ВДЯ, 141). Самовыражение в *литературе* — главное для Р.: «“Литература есть выражение человека” А “моя литература есть выражение меня” Чего толковать. (За чтó сердятся критики — не понимаю). М.б., “я — худ” Мож. быть. Но ведь было бы “квадрат хуже”, если бы я притворялся и выразил в своей литературе не себя» (М, 95). «Мне и одному хорошо, и со всеми, — говорил Р. — Я и не одиночка, и не общественник. Но когда я один — я полный, а когда со всеми — не полный. Одному мне все-таки лучше. Одному лучше — потому что, когда один, — я с Богом» (У, 47–48). «Такого, как Розанов, — ни у одного народа нет (т.е. именно такого)» (М, 297), — записал однажды Р. О себе Р. высказывался с долей иронии, за которой стояла большая правда: «Я шалунок у Бога. Я люблю шалить. Шалость, маленькие *игры* (душевные) — мое постоянное состояние. Когда я не играю, мне очень скучно, и потому я почти постоянно играю. Глупости, фантазии, *мелочи*, сор, забавы. В них, однако, никогда не приводит зло и вредительство. Никогда. Потому свои шалости я считаю невинными или с маленьким грешком. *Грехов* тяжелых, омрачающих *душу*, я не знаю и никогда не знал. Вся моя душа — неомраченная. Никогда. По части 2-й заповеди — грехи. Люблю ковырять в *носу*. “Должность не исполнять” ужасно люблю. Кому какое до этого дело. Тут я “сам с собой”» (СХР, 166). К себе Р. относился подчас весьма критически: «А не противный ли я сам — с вечной занятостью самим? Счастливый — вот кто вечно думает о других. Я — никогда. Убивающий в душе своей другого (не думающий о другом) не есть ли Каин? Я вечно думаю о себе и грехе своем. И Бог всегда около меня. Иногда Он меня радует. Но чаще Он смотрит на меня с *печалью*. Нет, не с печалью — это слишком грустно. А с недоразумением, отчего я не делаю того, что нужно бы (что Он ждет от меня). Но я не знаю, да и не хочется. Ведь я ленивый» (КНУ, 357–358). Фамилию свою Р. решительно не любил: «Удивительно противна мне моя фамилия. Всегда с таким чужим *чувством* подписываю “В. Розанов” под статьями. Хоть бы “Руднев”, “Бугаев”, что-нибудь. Или обыкновенное русское “Иванов” Иду раз по улице. Поднял голову и прочитал: “Немецкая булочная Розанова” Ну, так и есть: все булочки “Розановы”, и, следовательно, все Розановы — булочки

<...> Такая неестественно отвратительная фамилия дана мне в дополнение к мизерабельному виду. Сколько я *гимназистом* простаивал (когда ученики разойдутся из гимназии) перед большим *зеркалом* в коридоре, — и “сколько тайных *слез* украдкой” пролил. *Лицо* красное. Кожа какая-то неприятная, лоснящаяся (не сухая). Волосы прямо огненного цвета (у гимназиста) и торчат кверху, но не благородным “ежом” (мужской характер), а какой-то поднимающейся волной, совсем нелепо, и как я не видал ни у кого. Помадил я их, и все — не лежат. Потом домой приду и опять зеркало (маленькое, ручное): “Ну кто такого противного полюбит” Просто ужас брал: но меня замечательно любили товарищи, и я всегда был “коноводом” (против начальства, *учителей*, особенно против директора)» (У, 33–34). О своей слабости Р. писал: «*Корень* рождения моего дву-составен: Матери, Отца. Как же мне не иметь двое-душия, двое-мыслия, дву-волия. И не быть слабым и запуганным. Да и далее, в *глубь*: две бабки, два деда. Четыре прадеда и четыре прабабки. О, как я слаб. Не стою на ногах. Вихри одолевают меня, с Севера, с Юга, с Востока, с Запада. Малейший зефир уже колеблет. Боже, не все ли человечество до меня? И я богат, как все человечество. И я слаб, как все человечество» (М, 169). О своей «слабости» безволия Р. писал не раз: «Я всегда шел “в отворенную дверь” и мне было все равно, “которая дверь отворилась” Никогда в *жизни* я не делал выбора, никогда в этом смысле не колебался. Это было странное безволие и странная безучастность. И всегда *мысль* “Бог со мною” Но “в какую угодно дверь” я шел не по надежде, что “Бог меня не оставит”, но по единственному интересу “к Богу, который со мною”, и по вытекшей отсюда безынтересности, “в какую дверь войду”» (У, 63). Р. вспоминал: «*Шперк* мне сказал однажды: “Не в намерениях ваших, не в идеях — но как в человеке в вас есть что-то нехорошее, какая-то нечистая примесь, что-то мутное в организации или в *крови*. Я не знаю чтó, — но чувствую” Он очень любил меня (мне кажется, больше остальных людей, — кроме ближних). Он был очень прощителен <...> Хотел ли бы я быть только хорошим? Было бы скучно. Но чего я ни за что не хотел бы, — это быть злым, вредительным. Тут я предпочел бы умереть. Но я был в жизни всегда ужасно неуклюжий» (У, 57). Себя Р. называл — «самый нереализующийся человек» (У, 70), что определялось отсутствием энергии, «воли к бытию». Он был «рожден созерцателем, а не действителем» (У, 90). «Хочу ли я действовать на жизнь? Иметь

влияние? Не особенно» (У, 60). Поэтому он «всегда в мире был наблюдателем, а не участником» (У, 159). Известны три автобиографии Р.: 1) написанная в 1890 для «Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона (ОСЖС); 2) ответы на анкету Нижегородской архивной комиссии в 1909 для В. Чешихина-Ветринского (ОСЖС); 3) «Puer aeternus (Я)» («Вечный мальчик», ВЧВ).

А.Н.

АД — РАЙ. Р. политизировал это противопоставление. «Во всех религиях есть представление и ожидание рая и ада, т.е. это внутренний голос всего человечества, религиозный голос. “Хулиганства”, “зарезать” и “обокрасть” — и Небо не защищает. Защищают одни “новые христиане” и социал-демократы, пока их наказывают и пока им нечего есть. Но подождите: сядут они за стол; — и тогда потребуют отвести в темницу всякого, кто им помешает положить и ноги на стол» (У, 119).

А.Н.

АДРЕСА В ПЕТЕРБУРГЕ — см. *Квартиры в Петербурге*.

АМЕРИКА. — Р. сравнивал *Россию* и Соединенные Штаты Америки в статье «Американизм и американцы» (НП. 1904. № 2): «Война северных штатов с рабовладельческими южными, совпавшая по времени с освобождением у нас крестьян, пробудила симпатии России к Северо-Американской республике. Развитие у них реального и технического образования именно в то время, как Россия всячески стесняла у себя реализм и реализов в школе, поддерживала эти симпатии» (ОПП, 164). В 1882 журнал «Русская Мысль» из номера в номер печатал «Американские очерки» Ч. Диккенса, вспоминая чтение которых Р. писал в 1908: «Невозможно представить того смешного и унижительного образа, какой он придал гражданам республики, и особенно ее прессе, — выставив их, да и все население страны, всю деловитую и значащую часть этого населения, как сплошь хвастунов, мальчишек и обирал чужой собственности. Действие книжки этой до того сильно, что — помню — вполне доверившись наблюдателю-Диккенсу, я так на много лет и остался под действием его взгляда, никогда ничего не чувствуя к этой нации пустых людей и эксплуататоров. Так их представил Диккенс» (ОПП, 293). Позднее Р. разуверился в односторонней картине А., созданной Диккенсом, однако представление о торгашеском духе США оставалось у писателя, хотя недоброжелательные очерки М. Горького об А. и Франции вызывали неприятие своей грубостью и бестактностью (ОПП, 620). «Когда Жуковский писал “Сельское кладбище” — американцы торговали: когда Байрон пел Чайльд-Гарольда — американцы опять же торговали. Пришел Гюго с “Эрнани” — и все же американцы только торговали. Кант сменил Шеллинг, Шеллинга — Гегель, у англичан выросла и умерла величайшая из идеалистических философий, так называемая “Шотландская философия”: и все это время американцы только открывали банкирские конторы. Понятно, что они накопили в это время горы долларов» (ОПП, 164). А. напоминает собою, считал Р., «громодно-развившуюся администрацию богатейшей торговой компании» (Там же, 165). Те же мысли Р. продолжил в

«Мимолетном»: «Соединенные Штаты всеконечно не есть республика, а Торговая Компания, союз торгующих городов и “штатов”, соединенных по мотивам удобства и выгоды, и которые не превращаются в монархию только по старческому мотиву всякой вообще неспособности зародить в себе ну хотя бы “любовь и преданность” к единичному лицу — крепость и традицию монархии» (М, 375–376). Говоря об опубликованном в 1906 в России письме английского писателя Джерома К. Джерома из Америки о русской революции, Р. отмечал в статье «Всемирные дни России»: «Даже американцам наша теперешняя жизнь кажется уже слишком живою, это всего через пятьдесят лет после того, как Гоголь написал “Мертвые души”; написал и заплакал, и умер от горечи!» (РС. 1907. 22 февр.; РГО, 302). В сентябре 1900 в Петербурге был основан «Комитет содействия молодым людям в достижении нравственного и физического воспитания». Инициатором его был приехавший из-за Атлантического океана американец Джеймс Стокс. В речи, произнесенной при открытии Комитета, пишет Р., он заявил, что «решил посвятить свой досуг и свои средства молодым людям всех национальностей. Еще будучи несовершеннолетним мальчиком, он смотрел на флаги русских судов, прибывших в американские воды во время войны за независимость <речь идет, конечно, о Гражданской войне 1861–1865>. И вот раннее впечатление, пав на добрую почву его сердца, привело его в старости к нам, в Петербург» (ОЦС, 83). После поездки в Италию Р. отмечал: «Америка есть первая страна, даже часть света, которая, будучи просвещенною, живет без идей. Она не имеет религии иначе как в виде религиозности частных людей и частных обществ, не имеет в нашем смысле государства и правительства; не имеет национальных искусств и науки. Даже нельзя сказать, чтобы она имела нацию, ибо Соединенные Штаты не есть национальный организм, подобно России или Германии, или Испании. Вот это-то существование без высших идей побеждает и едва ли не победит христианство, как христианство некогда победило классицизм. Так что вместо ожидаемого Страшного суда, которого так боялись апостолы и рисовал его Микель-Анджело, наступит длинная вереница буфетов, в своем роде некоторый хилиазм: “буфет Вифлеем”, “буфет Фивы”, “буфет Рим”, “буфет Москва”, с отметкой около последней: “Поезд стоит час, ресторан и отличная кулебяка»» (СХ, 112).

А.Н.

АНАРХИЯ. Р. описывает случаи, «когда самое бытие какого-нибудь существа, самое продолжение им жизни зависит от анархического поступка. И тогда он совершается фатальным, роковым образом, и — с правом <...> Анархия — безобразия: но “я совершаю безобразный поступок, защищая свое право жить, свое право быть”» (М, 395). «Каждый бунт, восстание, революция есть также анархический поступок. Безусловно. Революцию нельзя начать, не совершив анархического шага, который заключается в отказе повиновения законной власти. Наша революция также безусловно началась с анархического поступка: с ответа Государственной думы, что она не разойдется, хотя приказ о роспуске Государственной думы был дан тогдашней законною властью» (М, 396). Летом 1917 Р. высказал мысль, что принцип А., совершен-

но необходимый для спасения жизни, для спасения самого бытия, заключается в том, «что никогда и ни под каким видом, ни под каким давлением и необходимостью, ни по какому предлогу не может быть совершен второй анархический поступок» (М, 398). А. — «это абсолют, абсолютность. Единый бог и на один момент. В этой абсолютной ее ограниченности и лежит ее абсолютное право, — почему она допускается, почему она существует, почему она признается. Как только вы признали правым второй анархический шаг, так вы разрушили первый шаг и зачеркнули вообще понятие анархии» (там же). Р. спрашивает о чем тревожится А.: «Не этим ли *сном* человечества, *мечтой* человечества? Но только как люди зачерствели в *пороках*, что сейчас анархия тревожится этим как преступлением. Рвет, разбойничает» (ВЕ, 288). Вообще, «при анархии действительно не было бы пороков, и это и выразил Христос. Он выразил то благое *Востока*, что выразилось в колосьях» (ВЕ, 289). Не подлежит никакому сомнению, писал Р. в ноябре 1905 в статье «Среди анархии», «что внезапная, почти моментально наступившая анархия составляла главную муку и главную опасность пережитого *Россией* исторического момента. Власти нет. И никто не знает, откуда ее взять. Никто не понимает, каким образом она могла бы проявиться, как должна начать действовать <...> Колоссальная страна с тысячелетней *историей* на наших глазах в несколько недель и месяцев превратилась частью прямо в разбойный стан, частью в лагерь всеобщего восстания всех против всех — местами реального, почти всюду потенциального, в скрытой возможности и скрытом стремлении. Все не знают, что будет завтра, ни министры, ни общественные деятели, ни *обыватели*» (КНУ, 61). Русская А., считал Р., зародилась в XIX в. В статье «Наша русская анархия» (Московский Еженедельник. 1910. 3 апр.) он отмечал: «“Не пробил час”, чтобы, как ангел или демон, вошла в нашу *душу* идея “государственности...” Мы а-политичны, вне-государственны... Такого глубочайше анархического явления, как “русское общество” или вообще “русский человек”, я думаю, никогда еще не появлялось на земле. Это что-то... божественное или адское, и не разберешь <...> Потому что мы а-политичны. Потому что мы анархисты. Потому что мы говорим: “а черт бы его побрал” о всем, в сущности, кроме своих удовольствий, кроме своего “душевного”, своего “милого” От *Бога до кабака*» (ЛВИ, 558–559).

М.В. Толмачёва

«А́НГЕЛ ИЕГОВЫ́ У ЕВРѐЕВ (Исто́ки Изра́иля)» (СПб.: Тип. Т-ва А.С. Суворина — «Новое Время», 1914.). Книга Р., одна из трех брошюр цикла работ «Истоки Израиля» (две другие — «В соседстве Содомы» и «Европа и евреи»), вышла в феврале 1914 тиражом 3050 экз. Р. попытался осмыслить, «в чём именно заключается суть *обрезания*» у евреев (ВЕ, 465), «такой потрясающий момент, как первый завет *Бога* с *человеком*, начало *судеб* такого особенного народа, как еврейский» (ВЕ, 466). По еврейским догматам, пишет Р., «в секунду *обрезания* Ангел Иеговы сходит на *обрезаемого* младенца и остается на нем до самой *смерти*. Нас “ангел” оставляет, когда мы грешим, обманываем, убиваем <...> Евреи прощены заранее и во всем, как мы чувствуем себя прощенными

после покаяния и причащения, — но у них это с самого младенчества и в силу *обрезания*» (ВЕ, 470). По Р., каждый рядовой еврей в собственной человеческой самооценке «равен “Аврааму” И имеет все его колоссальное самоощущение. Уверенность непобедимости. Уверенность избранности. Уверенность личного своего, “по *обрезанию*”, завета, союза с Богом» (ВЕ, 468). И если у христиан «Ангел сидит у изголовья младенца и охраняет его *сон*» (ВЕ, 471), то у еврея, как пишет Р., «“ангел Иеговы” не около него находится, а “на него нисходит и на нем пребывает” — естественно каждому думать и ощущать, что он пребывает и остается там, где ранка и *кровь* <...> при *обрезании*» (там же). Поэтому еврейские *женщины* приобщаются к иудаизму в полной мере только через замужество.

В.Н. Дядичев

АНТИНОМИИ — противоречия между двумя суждениями. А. человеческого бытия рассматриваются Р. как предмет философского познания. «Наше содержание. Оно бесконечно. И древле, и ново. Даровито и бедно. Это не мы “родились”, а нас “родили” и не “родители наши”, а “вся *история*” Что есть в нас. Чего нет. Знаем ли мы себя. Никогда. И вот мы волнуемся. Стараемся управлять собою и не можем. Строим правила, и они бессильны. Постоянно выходим из “себя” Это “предки наши” выливаются через край нашего личного “я” Где “я”? Нет, где “не-я”?» (АНВ, 284). Для Р. истина подразумевает А., сочетание противоположных точек зрения. «По сложности и количеству *мыслей* (точек зрения, узора сложной ткани) я считаю себя первым» (У, 237). Какую бы *тему* Р. ни брал, всегда в его раздумьях присутствует нескончаемый диалог и спор с самим собой. Критериями истинности для Р. является не «справедливость» или объективность, а «*музыкальность*» и искренность. Тезис и антитезис неразлучны в каждом из его суждений о предмете. «*Справедливость* есть покой и *смерть*, а из несправедливости родилась вся *жизнь*. Разве справедливо, что “праздник” больше “будня”? Но все будни радуются о празднике <...> Несправедливо, что “половины” не “равны” Но если бы они были “равны”, *мир* стоял бы. А он движется <...> И “все страдают на свете”, “а хорошо, что есть свет”, и все зовут его “светом”, а не “тьмою” А если бы половины были равные, то была бы “тьма»» (АНВ, 82). Утверждение и отрицание какой-либо мысли доказывается им с живой энергией *любви*, у Р. всегда «одинаково сильно “pro” и “contra”; без лицемерия “pro” и без суетного *тщеславия* “contra»» (ЛВИ, 17). Антиномичность рассуждений у Р. есть отражение сложного и непрерывного внутреннего роста писателя. «Известен закон логики, по которому всякое А есть А и никогда “не А” не может быть. Нет во Вселенной, что не вышло бы из этого. Закон этот есть закон тождества, и с него начинается мышление, и никакое мышление без него обойтись не может. Между тем это, о чем я размышляю, только и может осуществляться через нарушение “А есть А”, и оно реализуется лишь когда “А не есть А”, “само есть не само”? <...> Оно получается, выходит. Как “само есть само” — его просто нет. Оно просто есть тень, *грех* и даже меньше греха. “Нечего с пальцев стряхнуть” И тут-то мы подходим к самому странному его определению: что оно боль-

ше самого себя. Быть “больше самого себя”, казалось бы, опровергать самую онтологию. Это просто антологично. Это — вне космогонии и разрушает мир. Как можно, что вот Я есть и в то же время Я > Я. <...> Столь разрушительное для мира на самом деле не разрушает его, а в мертвенный, слабый, тусклый и холодный, вносит жизнь. Антологичное и чего на самом деле не может быть — есть отец» (АНВ, 300). «Это самое поразительное, самое огорашивающее. Почему? Как? Мы ничего не можем сказать, но тут приходит *тайна* вообще “невесомых сил” или, вернее, “невесомых значимостей” <...> Нет жизни без отца и отца без порождения новой жизни. Между тем он антологичен и есть первое и большое чудо» (АНВ, 301–302). У Р. земное не противопоставляется небесному, как чуждое ему, несоединимое с ним. Наоборот, он признает, что вещественное, тварное, конечно может и должно принять в себя начало Духа Святого, проникнуться им, получить его достоинство и благодатную силу. «Но есть два мира, и в этом и заключалось “пришествие Христа”: мир природный и мир благодатный. А “победа *Евангелия*” <...> заключалась в том, что люди, безмерно страдавшие “в порядке естественной природы”, условившись, во всех случаях противоречия, отдавать преимущество миру благодатному» (У, 192–193). Р. стремится совместить в себе «обе бездны — бездну вверх и бездну вниз», чтобы отобразить «трагедию этой борьбы, которая уже тысячелетия раздирает человеческую душу, — борьбы между отрицанием жизни и ее утверждением» (ЛВИ, 17), между «светом и тьмой». «Это непостижимое противоречие дел и слов есть противоречие внутренней природы человека, как она есть, и внешней действительности, как она тоже есть, — контраст залога и исполнения, усилия и осуществления» (РФК, 120), — написал Р. Ничто не может заменить самой жизни в ее творчестве, считал он. Рассудочные определения всегда будут встречать противосуждения и возражения. То, что писатель воспринял и усвоил, его личное знание неизбежно ниспадает во время и пространство, — во время многообразия личного и в пространство многообразия общественного. Отвечая П. Струве и тем, кто обвинял его в противоречивости, Р. предлагает «диалог» с подразумеваемым оппонентом: «— Сколько можно иметь мнений, мыслей о предмете? — Сколько угодно. Сколько есть “мыслей” в самом предмете: ибо нет предмета без мысли, и иногда — без множества в себе мыслей <...> — Где же тогда истина? — В полноте всех мыслей. Разом. Со страхом выбрать одну. В колебании. — Неужели же колебание — принцип? — Первый в жизни. Единственный, который тверд. Тот, которым цветет все, и все — живет. Наступика устойчивости — и мир бы закаменел бы, заледенел» («Литературные и политические афоризмы» // НВ. 1910. 25 нояб.; ЗРП, 412–413). По Р. — *тайна* существования мироздания и заключается в вечном движении. Отрицание антитезиса отрицает и тезис. Утверждение антитезиса утверждает и тезис. «Мир самодвижется». «Ни одна вещь — не стоит» (АНВ, 168). «Жизнь происходит от “неустойчивых равновесий” Если бы равновесия везде были бы устойчивы, не было бы и жизни. Но неустойчивое равновесие — тревога, “неудобное мне”, опасность. Мир вечно тревожен и тем живет» (У, 104). «Правда, я писал однодневно “черные” статьи с эсерны-

ми. И в обеих был убежден, разве нет $1/100$ истины в революции? и $1/100$ истины в чернотенстве? <...> “Удача” моя заключается в том, что я в самом деле не умею здесь различать “черного” и “белого”, но не по глупости или наивности, а что там, “где ангелы реют”, — в самом деле не видно, “что Гималаи, что Уральский хребет”, где “Каспийское” и “Черное море” ...Даль, бесконечная даль <...> Я — вижу партии и не вижу их. Знаю, что — и ложны они и что — истинны» (У, 263–264). «Здесь есть $1/1000$ правоты в “анархизме”: не нужно “общего” <...> и тогда индивидуальное (главная красота человека и истории) вырастет» (У, 91). Р. убежден, что «единообразие для всех» невозможно, никак не совместимо с индивидуальностью человека, для которого «желать, стремиться, достигать — составляет непреодолимую потребность» (ЛВИ, 34).

М.Е. Крылова

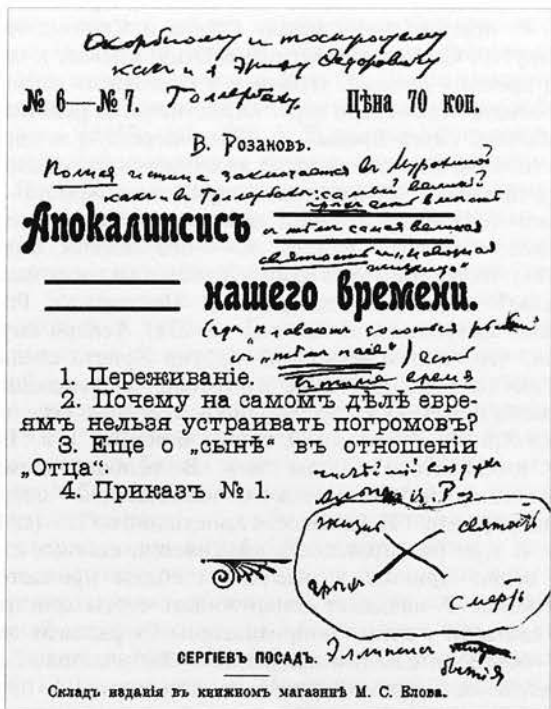
«АПОКАЛИПСИС НАШЕГО ВРЕМЕНИ» (Сергиев Посад: Тип. И.И. Иванова, 1917–1918. Вып. 1–10). С 15 ноября 1917 по 2 сентября 1918 вышло десять выпусков книги Р. с общей пагинацией, тиражом 2000 экз. (склад изданий в книжном магазине М.С. Елова). В конце августа 1917 Р. с семьей переехал из Петрограда в Сергиев Посад. Новую книгу, начатую там, он хотел первоначально назвать «Троицкие березки», но уже первый выпуск со статьей «Рассыпанное царство» определил окончательное название. В архиве Р. осталось несколько десятков неопубликованных выпусков «А.н.в.», которые впервые появились в печати в 2000 в томе «А.н.в.» в Собрании сочинений Р., выпускаемого московским издательством «Республика» (Т. 12; тираж 5000 экз., цитируется по этому изданию; страницы указаны в скобках). Публикация осуществлена по рукописям РГАЛИ (Ф. 419. Ед. хр. 230, 233, 234, 235). «А.н.в.» — одна из неоконченных книг Р. наряду с «египетской» — «Из восточных мотивов», опубликованных при жизни частично, примерно на четверть написанного. «А.н.в.» создавался в условиях жестоких лишений «нового бытия и был задуман как отклик на явления революции. В отличие от «египетской», погруженной в глубины праистории, Р. стремился поймать смысл текущих событий, и хотя оба сочинения пересекаются и даже повторяются в темах и мотивах, природа и задачи их разные: одна исследует «корень бытия», другая его истребление и отмену. По жанру обе книги тяготеют к «Уединенному» и «Опавшим листьям», но в отличие от прежней намеренной случайности фрагмента имеют каждая свою сквозную тему. Вместе с тем собственно книгой назвать ни ту, ни другую нельзя, ибо всякий новый фрагмент ломает предыдущий и возвращает мысль за пределы высказанного. Особо это относится к «Апокалипсису», отдельные выпуски которого следуют один за другим вулканически, как бы из недр взрывающейся действительности, отводя автору роль свидетеля, участника, жертвы и комментатора одновременно. Поскольку произведения Р., по наблюдению П.А. Флоренского, создавались «в процессе печатания» (Контекст-1972. М., 1973. С. 345), невозможно предположить, во что были бы превращены оставленные записи. Тем не менее определенное единство книга представляет и к нашему времени может рассматриваться как крупнейший памятник катастрофического сознания эпо-

хи. В выборе темы Р. не был одинок. Апокалипсические настроения нарастали в русской культуре начала XX в., например, в музыке — «Из Апокалипсиса» (1913) А.К. Лядова. Но розановский «А.н.в.» выделяется из подобных сочинений: он предлагает не опыт толкования евангельских пророчеств с назидательными выводами автора («Апокалипсическое учение о судьбах и конце мира» Льва Тихомирова. Сергиев Посад, 1907; анонимная брошюра «О последних событиях, имеющих совершиться в конце мира». Шамордино, 1917), но прямое переживание «конца света». Переживание это предельно конкретно: речь идет об «апокалипсисе нашего времени», т.е. о непосредственно текущем, и окончательной, как видится Р., гибели в нем России. Настроения этого рода овладевали Р. и раньше, и также в связи с революцией («Я чувю что-то апокалипсическое в ближайших временах и почти днях», — писал он в 1905 богослову Н.Н. Глубоковскому. — ПИРЛ, 30), но только с 1917 получают в его глазах полное подтверждение. Другое отличие книги (на что не отваживался никто из современников) открылось в том, что Р. включил в состояние общей катастрофы веру: «Образовались колоссальные пустоты от былого христианства, и в эти пустоты проваливается все» (АНВ, 5). Происходящее, по его представлению, касается одинаково небес и земли, разлом тотален. Наконец, уникальную особенность «А.н.в.» составило то, что Р. признал и свой личный апокалипсис. Он объявил, что падают опоры его духовного существования, начиная с исходной и центральной, «о понимании»: «В полном глубоком отчаянии, в полном глубоком незнании что делать, в полном непонимании сущего я обращаюсь к России, к цивилизации и читателям моих книг: спасите, помогите, или научите» (с. 265). Изложение образовало всплески разнонаправленных идей, то уводящих в явную нелепость, то пробивающихся к неизвестным рубежам. Картина в целом приблизилась к той, о которой сказал свидетель последних дней писателя П.А. Флоренский: «Наряду с делами почти безумными с ним происходил и благотворный духовный процесс» (Литературная учеба. 1989. № 1. С. 115). В выражении самого Р. — «почти помешательство разума от трудностей понимания» (с. 315). Основной вопрос, представляющийся непостижимым, но поставленный реально, сформулировался так: «Нужно Справедливости хартию небесную раздрать в клочки, чтобы допустить, чтобы помыслить, чтобы так и не обратить внимание на то: могло ли лучшее христианское царство, одно еще верившее Христу и на Него уповавшее, разлететься в пыль в три дня без какого-то заблуждения в своей вере» (с. 289). Как человек фундаментально религиозный («С Богом я никогда не расстанусь». — У, 313), Р. стремится получить свои ответы в образах веры. Здесь подходящим его положению подобием Р. видит библейского Иова, у которого, как и у любимой им России, было отобрано все. «Я тот, который есть Иов, но без первой его фазы: в богатстве дома, детей <...> Ибо я воистину несчастен. Ибо я воистину христианин. Лазарь без награды. И просто — пролетарий» (с. 118). Он даже готов принять это свое состояние провиденциально: «Не удивительную ли сторону целой “Истории христианства” составляет то, что в ней никогда не появлялся Иов? И что страниц Библии не оскорбляет Иов, тогда как было бы что-то дурное и не-

вообразимое, если бы кто-нибудь вздумал возразить Христу» (с. 260). Отсюда прежняя розановская критика христианства, звучавшая обузданно и как бы в обоюдном соблюдении Завета («Я мог бы наполнить багровыми клубами дыма мир... Но не хочу <...> Пусть моя могилка будет тиха и “в сторонке”». — У, 207), освобождается от обязательств, поскольку, как Р. считает, Христос не выполнил свои, и изливается потоком бесконтрольных возгласов, обличений и отречений. Теперь Р. ищет разницу между Отцом и Сыном, чтобы, покинутый Сыном, прибегнуть к Отцу; взывает к таинствам древних религий; угрожает в состоянии нестерпимой обиды переменить веру: «Христианство решительно ошибочно. Евреи правы» (с. 189), «перехожу в еврейство» (с. 139). Его впечатления колеблются от: «Слишком явные признаки Антихриста. А признаков Христа — ни одного» (с. 138) до: «В моем лице уже прямо говорит Антихрист, т.е. враг Христа, и — без всякой боязни» (с. 311). Ведущий мотив один: «Христос не заступился за Россию? — Ведь не заступился? Почему же Россия должна заступаться за Христа» (с. 231). Теперь ему видится, что «подем восстания против Христа сделается Россия» (с. 310). Восстание это готовилось выдающимися умами давно: «Уже достаточно интересные вещи наговорил Христу Достоевский, в “Pro и contra” и в “Великом инквизиторе”» (там же). В особом значении выделяется, что у Достоевского «вылилась <...> содрогающая формула: “Неудавшееся христианство”...» (с. 158–159). В ходе разбирательств выясняется, однако, странная вещь: Христос в высокой степени причастен к восстанию. Р. начинает обнаруживать черты христианской святости у самых непритязательных рядовых деятелей «освободительного движения»: «Величайшая благожелательность, прямо “христианские чувства”, — правда, без упоминания имени Христа, — и вечного служения родине, только родине, — народу и только народу, но не с забвением и универсальных задач человечества <...> “Христа” не надо, имя его — ненавистно, но ведь в тайне и сердцах, что же выше Нагорной проповеди и принесения “чистого сердца” на “алтарь отечества”» (с. 278). Розановская защита и прославление Иова «в богатстве» начинает все острее наталкиваться на евангельское «удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие» (Лк. 18, 25; Мф. 19, 24), все более противоречит его отчаянным попыткам опереться на «капитал и добродетель»: «Соединим богатство, честь и добродетель» (с. 269), а проблема «неудавшегося христианства» оборачивается непредвиденной стороной. Р. обнаруживает, что одну Россию, «без какого-то заблуждения в своей вере» (с. 289) Христос почему-то действительно оставляет, а другую, атеистическую, Ему противоположную, чуть ли не негласно поддерживает. Выводы, которые отсюда следуют, — «Сначала долго кажется, что “Христос” и “революция” исключены друг от друга. Целую вечность — кажется. Пока открываешь, и уже окончательно и “вечно”, что революция исходит от одного Христа» (с. 366) — опрокидывают жалобы на погубление революцией «лучшего христианского царства» и выводят общую панораму в еще более резких очертаниях к той, которую увидели «с другого конца» А. Блок в «Двенадцати» с Христом «впереди», А. Платонов, А. Неверов и др. На уровне мета-

физики перепады мысли выявляются еще разительней. Главный розановский укор-обвинение христианству, что «Христос совершенно чужд миру» (с. 352), «Христос миру просто не нужен» (там же), «уйдя в пустыню, Он обезбожил мир» (с. 242), рассыпается от его же встречных соображений: «Тайна и суть отца лежит в постоянном и непрерывном преодолении <...> всех условий мирового существования. Посему "отец", в сущности, "не

О, не верь небытию <...> И когда на месте умершего вонючее пустое место с горошинку, вот тут-то и зародыш-воскресение <...> Боже, Боже... Какие тайны <...> А я-то скорблю, как в могиле» (ВНС, 385). Внутри суждений являются противовесы, выводящие за пределы национально-сосредоточенного взгляда. Р. замечает, что Конфуций, Будда, Гомер, Платон, Аристотель и — «если мы даже возьмем такую чрезмерность, как Библия <...> все эти явления или национальные, или культурные»; но — «только один ум Иисуса Христа, который уже есть планетный. И — до всего человечества относящийся». «Мы не можем, таким образом, его измерять категориями историческими <...> Он вне их. Он обширнее их» (с. 309). Сквозь продолжающиеся протесты и вопрошания растет его изумление масштабом и неразгаданными антиномиями христианского идеала. «Очень может быть, что мы вовсе "ничего правильного не судим о Господе нашем Иисусе Христе" Просто — мы его не знаем» (там же). Встревоженным корреспондентам он сообщает: «Мой "Апокалипсис" не имеет такого дурного характера, как о нем думают. Я нисколько не "против Христа"» (Литературная учеба. 1990. № 1. С. 80). По свидетельству П.А. Флоренского, за несколько часов до смерти Р. сказал ему: «Как я был глуп, как я не понимал Христа» (Там же. 1989. № 1. С. 115). Сходные контрасты открываются и в отношении к возведенному революцией социализму. Давняя неприязнь Р. к социалистам с приходом их к власти усиливается; обвинения становятся безбоязненно-конкретными: «Ленин... в сознании всех русских разоблаченный давно как социалист-революционер, продавший Берлину Россию что-то за 2 000 000 марок» (с. 71). Природа деятельности социалистов понимается так: революция это — «труха», — «пока, "сорвав крест", она и не провозгласила стомилионными устами: — Мы — пролетариат... мы — социализм...» (с. 117), «социализм заключается в мужестве убить и в мужестве ограбить» (с. 337). Защите того, что социалисты вознамерились отменить, Р. ищет метафизические обоснования. Он решительно отстаивает «богатого юношу» с его «имением» против Христа; прославляет «Ваала Тирского», у которого «богатство неистощимое и вечное, родилось из моего божеского соображения» (с. 221), а «золото — подобно душе моей. Оно все солнечно, горит, и нет в Поднебесной соревнования ему» (с. 222). Деньги и кредит «всемирное доверие», с. 220) возводятся в «святое святых человечества» (с. 220); по способности усвоить эту истину распределяются народы; в перспективе все они должны будут подчиниться одному, который «не будет работать» — «народ этот будет комбинировать: что кому нужно и до кого что относится» (с. 221). Но тут же Р. и иначе всматривается в «переход от жалкой буржуазной революции 1917 года в социальное потрясение конца 1917 года и 1918 года» (с. 158). Он находит, что весь этот исторический сдвиг («тоска народов, отчаяние пролетариата в кольцах удава буржуазии») уже предвидел «в дивных чеканных формулах» Достоевский. «Мы забыли, мы забыли, мы забыли родную литературу». Поэтому: «Не "поворот Маркса", а "поворот Достоевского" — вот формула 1918 года» (там же). Революция раскрывает свой истинный смысл частями. «Маркс дал только формулу борьбы, а не формулу победы. Он дал "сегодня" революции, а не "завтра" уже победной рево-



от мира сего» <...> Отец — угроза природе и постоянное ее нарушение <...> Отец гораздо сильнее мира, а мир — его не сильнее и должен подчиниться ему <...> Отец — ноумен и «из страны нездешной» (с. 305). Прежнее розановское стремление возместить «бессеменность» Христа библейской «религией жизнотворчества», начатое им в «Семейном вопросе в России» (1903), выливается теперь в прямой разрыв Старого и Нового Заветов и желание отбросить Новый Завет с помощью Старого. Вперед выдвигается идея зерна, которое «Едино и потому только живо, что оно в то же время и Едино. Отец — и все» (с. 248). Увлечение этой идеей настолько сильно («Я взял маленькое зернышко <...> И разбил им Голгофу и Христа». — с. 166; «идеей зерна раскалывается весь христианский мир» — с. 180), что Р. не желает замечать слишком ему известного: «Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12, 24), и утверждает: «Таинственно, что зерно тоже не содержится в Евангелии <...> И земли — нет же. Нашей сырой земли» (с. 103). Тем не менее евангельское «зерно» в его мысли все же прорастает. В письме Э. Голлербаху от 26 октября 1918 (письма Р. этой поры вообще составляют параллельный текст «А.н.в.» и часто пишутся на полях выпусков) он рассуждает о конце России так: «Что делать: гнило, гнило, гнило <...> Нет Родины, пуста она <...>

люции» (с. 159). Произошло это потому, что «Маркс был исключительно экономический человек, и в культуре просто ничего не понимал. Он был гениален экономически, но культурно туп» (с. 159). Между тем главный вопрос — как будут жить «победившие пролетарии»; откуда и «какими душевными сторонами» они «начнут построять очевидно новую свою цивилизацию». От отвержения революции Р. переходит к ее развитию. «А “построить” ее очевидно нужно. Формула Маркса: “Пролетарии всех стран” и прочее — стара и устарела уже теперь, и она устарела с победных криков октября 1918 <1917> года. *Культура...* (с. 159). Следуют рекомендательные картины *будущего*, в которых Р. превосходит крайних радикалов времени. Он утверждает: «Нет и невозможен социализм без коммунизма» (с. 138–139). Революция может идти «по пути храма или по пути трактира» (с. 139). До сих пор она двигалась старой дорогой, поскольку «эра безбожия, неистовства и матерьялизма всей науки сплывала ее в путь *кабака* и трактира» (там же). Если экономическое ее направление будет и дальше преобладать над общественным и духовным, провалы неизбежны: «Пока старый буржуй, старикашка буржуй, не сгребет ее в охапку и не скажет: “Вот видите, весь свет видит, что без меня — ничего не поделаешь”» (с. 159). Р. призывает социалистов быть последовательными. «Прежде всего должны быть отменены деньги, монетная система. Должно быть все коммунизировано» (с. 139). Во главе развития обязана стать иная новая культура. «Дело заключается в том, что должно пылать все небо социализмом, должны быть все — “социальны”, а не “мужик отправляется с творцом на базар”» (там же). Если высшие цели человечества будут освобождены, изменится природа *труда*, рабочие станут «работать не из-под кнута и *голода*, а с радостью <...> с *молитвою* <...> с гимнами и всяким художеством целой цивилизации». Победить тотальную зависимость людей «от кабака и трактира» возможно: «Должны быть не крупинки социализма, не кусочки его. И тогда — вайи и пальмы, тогда — религия и Новый Иерусалим» (там же). Открывшаяся перспектива рождает единственные в «А.н.в.» оптимистические ноты: «Разрушение царств, разрушение вообще *Европы*, пугающее, да и страшное на самом деле, — окончится в пугающих чертах своих, как только “завтра” и “послезавтра” революции, этих рушащихся тронов и вообще этого лома благосостояний, имущественностей и всего сплетения тканей так называемой “неудавшейся христианской цивилизации” — начнутся зори, первые зори третьей эры, последней эры *Всемирной истории*» (с. 161). Уникальный в литературе нового времени опыт борения с Христом и революцией завершают записи «странных сближений»: «Я не хочу зимы в христианстве. Я хочу вечной весны. Только весны. Мая. И — именно первого мая» (с. 377). Обстоятельства писания входят в «А.н.в.», как обычно у Р., в состав развиваемых идей. Но если раньше они были чаще всего сопровождающим фрагмент упоминанием — «на извозчике», «за *нумизматикой*», «в вагоне», — то теперь разрастаются в разъясняющие положение картинки. «Два раза зимою 1917 г. я остановил курившую барышню на дороге (правда вечером). — Позвольте мне докурить вашу папироску. Оба раза не отказали» (с. 104). № 8–9 «А.н.в.» он отправляет со следующей надписью:

«Без конца благодарный за табак и папиросы (бесконечная нужда! В Посаде — нет! А одно и успокоение — папироска!)» (частное собрание). Других корреспондентов он благодарит за полфунта овса, сообщает о священнослужителе, у которого «зимой снега не допросишься» (с. 261), рассказывает о полуграмотном комиссаре «в валенках», который восстановил ему утерянные продуктовые карточки. Эти краткие зарисовки составляют неотъемлемое содержание книги, соотносясь с существом мысли. Особой контрастной яркостью выделяется сцена, где Р. с сыном идут вдоль железнодорожного полотна по косогору, открывающему вид на Лавру, и обсуждают «отцовство» как начало «божеского сияния в мире» (с. 302). Через некоторое время Р. записывает: «Второй день, как я узнал о *смерти* сына моего, погибшего жалкою смертью в Курске, куда он уехал на работу и пропитание: и сад земной для меня есть все-таки сад <...> А звали его Васей. Помолитесь о нем» (с. 190). «Апокалипсис» удерживает розановскую способность внезапных смелых *характеристик*. Например, о *Николае I*: «Это был плоский баран, запутавшийся в терновнике, и уже приутоговленный к закланию (династия)» (с. 6), или о *Николае II*: «Явно похож на *Мережковского*. И что это есть “царь-декадент” — в этом никто не сомневается или не усумнится, если мы только намекнем» (с. 125). Сохраняется и сила высказанных мимоходом новых идей: «Тайна в том, что Бог служит человеку более, чем человек Богу. И в этом главное-то их неравенство. Тайна мира, громадная тайна мира — что Бог унижен перед человеком. А человек — нахал» (с. 171). Некоторые выражения опубликованной части книги вошли в умственный обиход сразу, как те же «пустоты от былого христианства» или «мы умираем <...> от неуважения себя» (с. 8). «Русь слиняла в два дня. Самое большее — в три. Даже “*Новое Время*” нельзя было закрыть так скоро, как закрылась Русь» (с. 6). Другие — через десятилетия, с забвением источника и нередко подменной смысла, как например, перетолкованный в международной политике «*железный занавес*». Текст «А.н.в.» не имеет четких границ, так как сохранившиеся отрывки могут принадлежать вариантам статей, писем и других сочинений Р. того же времени.

П. В. Палиевский

Первыми откликами на «А.н.в.» были письма и устные отзвучивания современников, которым Р. успел его отправить. Сохранились краткие обращения на полях начальных пяти выпусков *С.Н. Булгакову*, видимо, в связи с известием о принятии последним священства: «пишу — спешу», «не пришлете ли послания-речи *Патриарха* о социалистах и социализме... Ради Бога», «Работайте в этом духе, мой дорогой». На выпуске № 2 Р. надписывает: «Une letter à vous dans le p. 24» «<Вам письмо на стр. 24>». Эта страница начинается словами: «Апокалипсис требует, зовет и велит новую религию» (с. 13). Ответ *С.Н. Булгакова*: «Это Ваш собственный <...> мистический социализм. Да, это несомненно так, вы — мистический социалист. И переводите на религиозный язык то, что они вопят по-волчьему. Это новый вариант искушения социализмом — и Вы снова приступаете к Тому, Кого Вы так роковым образом не любите»

(Взыскующие града. М., 1997. С. 678). Прочитав первые два выпуска «А.н.в.», М. Спасовский писал: «После долгого, неловкого, конечно, вынужденного молчания это первые смелые и грозные строки В.В. Розанова в наши кровожадные дни. И они ценны, ибо их ждали, — и они важны, ибо боялись “Не изменил ли В.В. Розанов?” “Не продал ли шпагу свою?” Сегодня мы легче вздохнем, ибо могики на своих местах. Издали они с теми, которые в передовых окопах, которые сегодня радостно улыбаются и свободнее вздохнут...» (ВВ. 1918. № 31–32. С. 49). К первым печатным отзывом на «А.н.в.» следует также отнести анонимный (В.А. Крандиевский? Б.С. Боднарский?) обзор-изложение второго выпуска в «Бюллетенях литературы и жизни» (1918. Кн. 3–4) под заглавием: «В. Розанов о “немощи” Христа»: «Известно отношение В.В. Розанова к христианству и к его Главе. Уже давно, — в своих книгах “Темный Лик” и “Люди лунного света”, — этот писатель явил себя противоборцем Христову делу на земле, недругом Христовым людям. Теперь, в разгар нашей революции, Розанов выступил с этой же знакомой темой во втором из своих ежемесячных выпусков “Апокалипсис нашего времени”, в статье “Последние времена”, разумея здесь последние времена христианства. Как смотреть на это выступление? В чем интерес этого выпада против Христа и христианства? Нет, конечно, ничего легче, как негодуя, с прямолинейностью и упрощенностью верующего, отмахнуться от “розановщины” Дескать, кощунственный вздор, который не стоит серьезного внимания. Человек озлоблен революцией, раздражен доставшимся на его долю испытаниями, разочарован в чем-то, — и вот ведет себя, как тот дикарь, который бьет своего “бога”, идола — “за обман” <...> Но Розанова, как ни оценивать его личность, мы не вправе смешивать с этого рода “богоборцами” С другой стороны, нельзя также “привести к одному знаменателю” Розанова с той позитивистической или нигилистической *интеллигенцией*, которая давно уже отбилась от стада Христова. Работа мысли его заслуживает внимания хотя бы потому уже, что он — один из ищущих, что бы он сам ни говорил о себе в своих “Опавших листьях” и “Уединенном” Сколько бы ни напускал он на себя цинизма, *нигилизма* и даже хамства, есть все же у Розанова свое святая святых, куда входит он иногда невольно, незаметно для самого себя <...> Как бы то ни было, соображения Розанова нельзя сравнивать с камешком под ногами, который легко спихнуть с дороги. Какую-то занозу слова его оставляют в душе непредубежденного и внимательного читателя, и не так-то просто взять да и извлечь ее... В рецензии на первые четыре выпуска «А.н.в.» Н. Абрамович писал, что Р. «по-прежнему со своей единой центральной розановской идеей, которую он один принес в мир (*счастье*, выпадающее на долю редким открывателям в области Слова-Логоса). И чем бы ни заплевывали и ни грязнили это поистине высокое розановское достояние, как бы он сам ни осквернял его судорогами бешенства, раздражения, злобы, все равно: оно переживет его и нас <...> И сколько бы невежественные репортеры и “легкодумы” из радикальных и социалистических и черносотенных лагерей ни старались определить Розанова исключительно сексуальным салом, — это все же один из самых сильных изыскателей духа. Но он в области Духа хочет внести за

собой *солнце*, озаренный летний воздух, живительное веяние земной плодородности, аромата, цвета, жизни. Без этого он не приемлет Духа. И в выпусках своего “Апокалипсиса” он снова варьирует идею, животворящую все его книги — Высшее духовное существование нельзя отрывать от “Древа Жизни” Абсолютная духовность в непостижимой связи с вещами, с предметностью мира, с тем, что имеет *запах*, вкус, цвет, что окружает нас земным чувством мира...» (Свобода. Пг., 1918. 1 апр.). Ник. Ставрогин (Н.П. Вишняков) в статье «Богоборчество и христорожество» (Новый Вечерний Час. Пг., 1918. 9 мая) отозвался о Р.: «Его новые, выходящие сейчас в Сергиевом Посаде периодические сборники “Апокалипсис наших дней” <так!> полны обычной оригинальности, блещут глубокими и сильными мыслями. В них — новый этап “идеологии” Розанова <...> Кровавые ужасы истекшего года русской жизни, вся та мутная, грязная пена, которую подняла со дна жизни “великая” российская революция, все грозные и бурные события современности ярко отразились в тоненьких розановских брошюрках. Они смыли с его души все его прежние тусклые попытки примириться с “порядком вещей”, с христианством, с Христом». В двух анонимных заметках «Петроградский *голос*» (1918. 24 и 25 мая) отмечал: «В то время как правоверные публицисты в зловещих *тонах* изображают грозу предстоящего германского засилья над Россией, становятся слышными и иного свойства речи. В своем новом издании “Апокалипсис нашего времени” <№ 5> В.В. Розанов предается таким неожиданным мечтаньям: “Ей-ей, под немцами нам будет лучше. Немцы наведут у нас порядок, “как в Риге” <...> Не будут брать *взятки* — наконец-то!» И во второй заметке читаем: «Это — как бы естественное продолжение нашумевших “Уединенного” и “Опавших листьев” Это не фельетоны, это только наброски, парадоксы, темы, мимолетные думы, из которых, правда, почти каждую можно обратить в фельетон <...> Хаотически несетесь мысль Розанова, смятенного, сокрушенного обстоятельствами, может быть, испытывавшего уже и холод, и голод. Есть что-то жуткое в этих болезненных сомнениях, в этих воззваниях когда-то спасавшему и живившему Христу и рядом почти в отречении от Бога, неумеющего накормить, и в готовности предпочесть язычество неудавшемуся христианству». Евг. Лундберг откликнулся на выход «А.н.в.»: «Это — кощунство за *совесть*, это — кощунство факта, бытия, дыхания, голоса» (Знамя труда. 1918. № 1. Июнь. С. 25). В статье «Язычник? (В.В. Розанов в наши дни)» П.М. Пильский, приведя *цитаты* из «А.н.в.», вопрошает: «Откуда это? <...> Что же, собственно, вдруг? *Язычество*? Да, пожалуй, это — ново. Но новизна здесь только в пафосе. Неожидан тон <...> Этому “вдруг” имя — отчаяние. Розанов в ужасе. Его не убила революция <...> Его ошеломили <...> Нет ни царя, ни церкви, ни народа <...> Понимаете ли вы теперь, что творится здесь и что должно делаться в этой совершенно непредвиденной душе, кипучей и озорной, — неугомонного сутяги с Богом?» (Молва. Пг., 1918. 13 июня; подпись: Петр П.). В обзоре «На Олимпе недавнего прошлого. III. В.В. Розанов», подписанном именем Дюрюа, говорится об «А.н.в.»: «В.В. Розанову нельзя отказать в известной решимости. Как всегда, он старается рубить сплеча, не останавливаясь даже перед тем, что объектом его реши-

мости является то, чему в сущности он так или иначе служил немало лет <...> Но все же он характеризует собою ту растерянность мысли, тот сумбур мирозерцания, в которые впал Розанов, да и не он один...» (Новый Вечерний Час. 1918. 22 июня). А. Измайлов в статье «Закат ересиарха (В.В. Розанов и его “Апокалипсис”» (Петроградский Голос. 1918. 30 июля) заметил: «Передо мной 6–7-й номер его “Апокалипсиса нашего времени”, который он пишет, затворившись в Сергиевом Посаде, как Иоанн на Патмосе. Выпуск весь уже конфискован. Это “спасенный” авторский экземпляр. О, да, — это уже не “писатель пописывает, читатель почитывает”, — это вопль тоски и отчаяния, который звенит над вашим ухом потому, что не мог не вырваться, — это возврат книги, как забава для “времяпровождения” к той первичной ее стадии, когда она рождалась, ибо человек не мог ее не родить <...> Это “исповедь горячего сердца” по типу исповеди Мити Карамазова, — с лирикой, *плачем*, растерянными воззваниями к Богу, как с похмелья, — полурев, полурыкание и вот-вот полупшепот, полубормотание. Из-под насмешки, из-под анекдота, из-под гоголевой хохлацкой усмешки, он высвобождает психологию племени <...> видит, как, согнув выи, идут евреи через необозримую равнину истории. Вещую и зловещую книгу нового “Откровения” пишет сергиевпосадский тайновидец <...> Это книга великой муки, выстраданная и выплаканная писателем, который был отречен и отлучен и теперь — голоден». Рецензии на «А.н.в.» появились и в русской печати за рубежом (*Голлербах Э. // Новая Русская Книга. Берлин, 1922. № 4. М.О. Меньшиков*, получив от Р. в январе 1918 первые два выпуска «А.н.в.», писал их общей знакомой *О.А. Фрибес*: «Не знаю, как Вам, — мне “Апокалипсис” Василия Сусллова показался несколько ниже, чем книга того же названия Иоанна Богослова. Есть несколько красивых арабесок мысли, но в общем гибнущая родина могла бы иметь право услышать нечто более значительное от бывших своих писателей» (Российский архив. 1993. Вып. 4. С. 257). Сохранился список подписчиков «А.н.в.» (РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 233). Среди них директор Пушкинского Дома в Петрограде *Н.А. Котляревский*, *Д.С. Мережковский*, *М.О. Гершензон*, *М.В. Нестеров*, *В.И. Герье*, *К.И. Чуковский*, многие литераторы из Москвы, Петрограда, Киева, Симбирска, Казани, Саратова, Одессы, Полтавы, Новгорода, Курска, *Нижнего Новгорода* и других городов. Выпуски «А.н.в.» (Вып. 1–9) были вывезены в русское зарубежье и переизданы в парижском журнале «Версты» (1927. № 2).

В.Н. Дядичев

«АПОКАЛИПСИЧЕСКАЯ СЕКТА (Хлысты́ и скопцы́)» (СПб.: Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1914). В 1902 Р. вместе с чиновником Синода, издателем журнала «Миссионерское Обозрение» и церковной газеты «Колокол» *В.М. Скворцовым* ездил к хлыстам на окраине Петербурга. Рассказ об этой поездке стал центральной главой в его книге, вышедшей в Петербурге в феврале 1914 тиражом 2400 экз. В книгу вошли ранее публиковавшиеся статьи: «Мечта “духовных христиан”» (РО. 1896. № 11 под заглавием «Несколько замечаний о духовборческом течении русского раскола»); «Поездка к хлыстам» (НВ. 1904. 7 и 21 дек.; 1905. 4 и 5 янв. под заглави-

ем «В мире нашего сектантства»; 2 февр. — «Закон Мальтуса и его естественные ограничители»); «Роковая филологическая ошибка» (*Слово*. 1904. 16 дек.). В книге напечатаны также материалы о хлыстах (*письма читателю* к Р.), «“Страды” Кондратия Селиванова», «“Послания” Кондратия Селиванова», «Скопческие духовные песни» и очерк «О “Сибирском страннике”», имя которого «на устах всей России» (*Гр. Распутин*). В мае 1914 редактор «Богословского Вестника» *П.А. Флоренский* поместил в журнале рецензию А.В. Ремезова на «А.с.», в которой отмечается, что в книге «нет отвлеченных рассуждений, почти каждую мысль свою В.В. Розанов выражает описанием конкретного случая; язык книги, это — язык фактов, значительная доля которых собрана самим автором при личном общении с хлыстами. Правда, В.В. Розанову сравнительно немного приходилось сталкиваться с ними, но все-таки главная масса того, что передает он, — плод его личного непосредственного наблюдения, что при его умении тонко улавливать и мастерски передавать впечатления, производимые сектантами, придает его книге несомненно серьезный интерес. Автор проникает в самую душу секты и чутко прислушивается как к доминирующему в ней настроению, так и к нюансам в сложных переживаниях мистиков. Далеко не всякий, даже много и часто вращающийся в среде сектантов, способен так удачно подметить их общее настроение и, вообще, учесть производимое ими впечатление, а тем более так рельефно передать его, как это с легкостью опытного писателя делает В.В. Розанов» (ВЕ, 514).
А.Н.

АПОЛИТИЗМ. Отношение Р. к вопросам современной ему политики стало одним из оснований причисления его к писателям-парадоксалистам. Политические взгляды Р. вызвали резкие выпады со стороны либеральной и леворадикальной критики современников и непонимание со стороны консервативной печати. Вопросы власти в традиционном представлении не интересовали мыслителя. Сам Р. часто, касаясь острых политических вопросов, подчеркивал свой дилетантизм в политической сфере. При этом обсуждаемые им в печати вопросы часто носили острый политический характер, хотя публицист и не пытался предстать перед читателем в образе авторитетного политика. Он стал это особо подчеркивать с выходом на «свою» тему в литературе и философии — религиозное осмысление пола. В 1898 в статье «Семья как религия» Р. декларирует: «Бог с ней, с политикой — это от сего мира; там, около колыбельки, — начало иного мира» (ВМНН, 71). Переход писателя в «Новое Время» осложнил его положение — газета находилась на острие политической жизни. «Тут стояла “политика”, — писал он в 1903 об атмосфере в редакции, — в которой я не очень понимаю, а главное, совершенно к ней равнодушен <...> Я давно оставил быть “политическим писателем” и вообще политика для меня стала чуждым, сторонним делом; в значительной степени поглощенный вопросами религиозными, я и имею на них религиозную точку зрения» (РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 110. Л. 3, 5. Гранки). Друзья Р. были убеждены в абсолютной несовместимости Р. с политикой. Критик *А.А. Измайлов* считал «глубоким недоразумением» тот факт, что Р. приходилось, по роду его

занятий, регулярно откликаться на политическую злобу дня. Он сетовал, что «никто из редакторов не сумел ему сказать: “Брось не свое дело”, что критика прежде всего и только считалась с ним, как с политиком» (PRO, 2, 96). П.П. Перцов, рецензируя 1-й короб «Опавших листьев», также отмечал, что Р. «сердит политика — совершенно чуждая для автора область (и страницы о ней самые слабые)» (PRO, 2, 181). Шквал подобных упреков, но в более острой форме сыпался на Р. со стороны либеральных изданий и их сотрудников. Волжский (А.С. Глинка) констатировал, что Р. «далек от политической академии, от общественных настроений передовой русской интеллигенции» (PRO, 1, 420). Н.А. Бердяев, уже искушенный в тонкостях политической борьбы, указывал на «политическую неосведомленность» и «малограмотность», мешающую Р. «разобраться в существующих политических течениях», из чего и вытекали его «бестолковая “левость”, его дилетантский и обывательский радикализм» (PRO, 2, 36). К.И. Чуковский и В.П. Полонский обвиняли Р. в политическом «равнодушии», А.В. Карташев — в «общественной недобропорядочности», П.Б. Струве — в «политическом нигилизме», А.В. Пешехонов — в «двурушничестве». До революционных потрясений 1905 Р. особенно часто заявлял в печати об отсутствии интереса к политическим сюжетам. Но стремительный поток политических преобразований в России не оставил равнодушным и его. Период 1905–1908 можно определить как поворотный в отношении к политическим проблемам общества в творческом наследии писателя. Политизация общественного сознания и сотрудничество во влиятельнейшей газете затянули на некоторое время в водоворот общественной жизни и Р. Но, даже став думским хроникером, он весьма своеобразно освещал политические процессы, выносимые на обсуждение первых парламентов России. Выделялись религиозный и эстетический подходы к общественным событиям. Его корреспонденции из зала заседаний Думы фиксировали внимание на внешних чертах думских политиков: манере говорить, одеваться, логически построить свое выступление. Собственно политика оставалась на втором плане. В 1906 Р. возвращается к старой славянофильской теме — «неполитичности» (термин К.С. Аксакова) русского народа и предлагает свое видение проблемы: «“Политика” (активная политика) не входила никак в идеал и систему “Св. Руси” <...> Там было терпение, страдание и покорность <...> Теперь, когда в 1906 году пришло явно другое время, когда народ и в том числе мужик поставлен явно пред чем-то активным, перед задачами движения, сопротивления, гражданского творчества, государственного обновления и проч., у него нет и не могло найтись других речей, кроме соседских, напр. кадетских, или социальных, даже революционных <...> И активной “православной политики”, даже “старорусской политики” не могло появиться, ибо в самых стихиях православия и “доброй старой Руси” не содержалось и не содержится вообще никаких элементов бегучести, взрывчатости, раздражения, критики, осуждения, гнева, вечных начал вечного исторического движения» (КНУ, 107). Большое раздражение у Р. вызывало беспринципное политиканство парламентариев и либеральных партий. В этом можно рассмотреть корень неприятия политических вопросов со стороны религиоз-

ного мыслителя. Разрушительный радикализм оппозиции, который превозносился в обществе, он не считал политикой с большой буквы. «Политики мы не имеем, — писал Р. в статье “Большая власть” (НВ. 1906. 17 авг.), — от “политиканства” захлебывается Русь <...> Все они не “политики” и бесполезно с душевнобольными вести политические разговоры. “Все захватить, все поделить” — ну, какая тут политика; “что твоё, то мое”; и это плохая экономика» (РГО, 130–131). По собственному признанию, Р. шел всегда не за какой-нибудь системой убеждений, а за конкретными людьми. «Симпатичное лицо» могло увлечь его «в революцию, могло увлечь и в Церковь» (ЛИ, 75). Даже гражданский долг избирателя Р. исполнял исходя сугубо из личных симпатий и привязанностей. Собственное участие в выборах 3-й Думы в октябре 1907 Р. описал в книге «Уединенное»: «Подавайте, Василий Васильевич, за октябристов, — кричал Боря <Б.А. Суворин, член ЦК “Союза 17 октября”>, попыхивая трубочкой. — Твои октябристы, Боря, болваны: но так как у жены твоей у-ди-ви-тельные плечи, а сестра твоя целомудренна и неприступна, то я подам за октябристов. И подаю за них (в 3-ю Думу): так как квартиры д-ра Соколова (старшина эс-деков в СПб., — где-то на Греческом проспекте) не мог найти, а проклятый “бюллетень”, конечно, потерял в тот же день, как получил» (У, 52). Р. занимала именно личность, лицо человека. Политики, люди всецело поглощенные «общественным интересом» для него — люди «без лица»: «Для безличного человека программа заменяет лицо <...> Вот почему, по мере того как общество падает, вырождается, как способных людей в нем становится меньше и меньше — программы пылают, все обряжаются в программы, — и, кажется, живешь не среди людей, а среди программ <...> Вот происхождение Набоковых и Родичевых. И вот из кого состоит парламент» (СХР, 31). Р. нередко жаловался на тяжесть сочинения политических статей. Так, он писал в январе 1907 А.Г. Достоевской: «Кроме подписанных статей я пишу для “Нов<ого> Вр<емени>” не подписанные передовые статьи — и от этого устаю так, как бывало Фед. Мих. “в горячее время подписки на “Время”» (Из архива А.Г. Достоевской // Минувшее. М., 1992. Вып. 9. С. 286). В бурное время первых парламентских опытов в России более половины статей Р. в «Новом Времени» шли без подписи, и все на политические темы. В 1911 Р. вновь сетует на тяжкий крест газетчика: «И какая это несчастная вещь — писать “обозрение” политики. Как не впасть в ложь. Между тем ведь душа — бессмертна. Как выше религия политики» (У, 58). Столь же неприязненно Р. относился и к самим политикам: «Когда я встречаю человека с “общественным интересом”, то не то чтобы скучаю, не то чтобы вражду с ним, но просто умираю около него. “Весь смолкнул” и растворился: ни ума, ни воли, ни слова, ни души. Умер. И пробуждаюсь, открываю глаза, когда догадываюсь или подозреваю, что “общественность” выскочила из человека» (У, 84); «да мне противны только люди “с общественным интересом”, а не то, чтобы “общие дела”, “дела мира”, res publica в благородном смысле первых веков Рима <...> Волостная общественность мне дорога и мила <...> но вы с Невского проспекта, и из редакции <...> противны, непереносимы, отвратительны. Вы-то и погубили “rem publicam” и “волюсть” <...>

Общественность начали губить фанфароны 14 декабря, и “Русские женщины” Некрасова, и мстительный полицейский (*Шед.*)» (СХР, 90). Раскрывая нездоровые мотивы политизации общества, ведущие к деградации основных человеческих чувств, Р. предлагает свое решение проблемы: «Надо объявить аполитизм. Раз долговременное занятие политикой приводит к такому “упрощению” души, а душа есть корень цивилизации и ее “вдохновительница”, — то очевидно, прозанимавшись долго и усердно политикой, мы тем самым “истолчаем в порошок” цивилизацию» (ОР РГБ. Ф. 249. К. 6. Ед. хр. 14. Л. 1). В «Опавших листьях» Р. представляет своеобразный манифест А.: «Нужно разрушить политику... Нужно создать аполитичность. “Бог больше не хочет политики, залившей землю кровью” обманом, жестокостью. Как это сделать? Нет, как возможно это сделать? Перепутать все политические идеи... Сделать “красное — желтым”, “белое — зеленым”, “разбить все яйца и сделать яичницу” Погасить политическое пылание через то, чтобы вдруг “никто ничего не понимал”, видя все “запутанным” и “смешавшимся” <...> “Политики” стали пятой на горло невест, детей, вдов (случаи, на которых я остановился в печати). “Кто не оставит отца и матери ради Имени Моего”, — кричит политик... “И — детей, и — дома ваши” “Хорошо, хорошо”, — слушаю я. Теперь дайте же я полью серною кислотой в самый стержень, на коем “вертится” туда и сюда “политическая дверь”; капну кислотой в самую “сердечку”, в самую “душку” их... Что такое? В — политическое убеждение (то же, что “догмат” в христианстве). Ну, как? “Спорят” “партии” “Господа, — можно иметь все убеждения, принадлежать ко всем партиям... притом совершенно искренне! Чистосердечно!! До истерики!!! В то же время не принадлежа и ни к одной и то же “до истерики” Я начал, но движение это пойдет: и мы, философы, религиозны — люди уж, во всяком случае, “высшего этажа”, чем в каком топчутся политики, — разрушим мыслью своею, поэзией своей, своим “другим огнем”, своим жаром — весь этот кроваво-гнинойный этаж... Ведь все партии “доказывают друг другу” Но чего же мне (и нам) доказывать, когда “мы совершенно согласны” Согласны с тоном и “правых”, и “левых” с “пафосом” их, и — согласны совершенно патетически. Явно, что когда лично и персонально все партии сольются “в одной душе” — не для чего им и быть как партия, в противоборении и в споре... Партии исчезнут. А когда исчезнет их сумма — исчезнет и политика как спор, вражда. Конечно, останется “управление”, останется “ход дел”, — но лишь в эмпиризме своем: “Вот — факт”, “потому что он — нужен” Без всяких переходов в теорию и общую страсть. “Нет-с, позвольте, — я принципиально этого не хочу” Вот “принципиально”-то и будет вырвано изпод ног этих лошадей (“политики”). — “Ты, пожалуйста, вези свой воз: а принципы — вовсе не дело вашего этажа” <...> Если “политика” и “политики” так страстно восстали против религии, поэзии, философии, то ведь давно надо было догадаться, что, значит, душа религии, поэзии и философии в равной степени враждебна политике и пылает против нее... Что же скрывать? Политики давно “оказывают покровительство” религии, позволяют поэтам петь себе “достойные стихосложения”, “глядят по головке” философов, почти со слова-

ми: “Ты существо хотя и сумасшедшее, но мирное” Вековые отношения... У “политиков” лица толстые, лоснятся... (почти все члены Г Думы — огромного роста: замечательно!! Лошадиная порода так и светит из существа дела, “призвания”...). Но не пора ли им сказать, что дух человеческий решительно не умещается в их кожу, что дух человеческий желает не таких больших ушей; что копыта — это мало, нужен и коготь, и крыло. “Мало, мало!” “Тесно, тесно!” Вот лозунг, вот будущее. Но “переспорить” всех политиков решительно невозможно — такая порода. Нужно со всеми ими — согласиться! Тогда их упругие ноги (лошадиные) подкосятся; они упадут на колени, как скакун с невозможностью никуда бежать, с бесцельностью бежать. “Ты меня победил и, так сказать, пробежал все пространства, не выходя из ворот” Тогда он упадет” (У, 214–216). Столь горячее отношение к проблеме А. в 1911–1912 отмечалось у Р. от чувства незавершенности полемики со Струве. Мечта о деполитизации русского общества не оставляла Р. и позднее. В 1913 он пишет в книге «Сахарна»: «Чего же ты хочешь, когда не хочешь ни литературы, ни политики? Мне кажется, “литературное появление В. Розанова” совпало с глубочайшим внутренним поворотом общества, о котором лучше всего я дам понятие, сказав “о московских друзьях” <...> “Мы вовсе не ищем литературного выявления, но взамен этого горячо культивируем личную дружбу <...> Братство, а не программа <...> Во все не литература нужна, а прекрасное общество, и опять же не политика нужна — а братство людей. Здесь Дума умерла <...> эти люди живут вовсе без закона, п.ч. они суть хорошие люди» (СХР, 99–100). Эти мысли Р. близки социально-философским идеям Ф.М. Достоевского. Говоря о сотрудничестве в двух политически противоположных газетах, Р. подчеркнул второстепенное значение политики для своего мировоззрения: «Итак, что такое было это “двурушничество”? Неискренность, частичная, с моей стороны. Увы, я вообще столь искренен не был с декадентами “Мира Искусств”, с консерваторами “Моск. Вед.”, “Русск. Вестника”, “Русск. Обозрения”, “Гражданина”. Было ли это больно? Несколькo — было. Но — не очень. Отчего “не очень”? “Разве стоворишь со всем светом”? <...> В сущности — я один, с мамочкой (жена) <...> Мира устроить своими руками я не могу и не имею права устраивать» (КНУ, 243). Ведя полемику с П.Б. Струве и А.В. Пешехоновым, Р. размышлял в 1914 о причинах самых острых политических нападков на себя в самые драматичные периоды жизни. И он выстраивает перед нами свои жизненные приоритеты, шкалу ценностей, возникшую перед ним в 1911: «Б. хотел мне показать всю мелочность литературы <...> все ее жестокое существо, все ее формальное и внешнее существо. “Люди умирают”, “люди задыхаются в горе” — а “литературушка все долдонит свое”, — все “проводит очередную задачу общественности”» (КНУ, 448). В конце апреля 1914 Р. признавался уже в изменении своего индифферентного взгляда на политические процессы в обществе, «полагая в политике дело, важнейшее и мысли, и слова» (КНУ, 295). Страх за судьбу России, предчувствие революционной катастрофы пробудили Р. Он писал о человеческой несостоятельности политических вождей: «Кто не понимает рождения и боли — не может быть в глубине вешей политиком» (М,

193). В одной из поздних записей в статье «Социализм в теории и натуре» (НВ. 1917. 19 мая) Р. вновь пытается определить свое место в системе политических координат русского общества: «Я всегда был заядлый консерватор, или, точнее, я думал о политике: “Noli tangere meos circulos” [Не прикасайся к моим кругам. — лат.] — “Не мешай, политика, мне думать свои мечтания”» (М, 369).

А.В. Ломоносов

АППЕТИТ. Р. различал «аппетит» и «дар», т.е. «хочу» и «могу». В записи в «Мимолетном» 23 августа 1915 он относит это и к телу, и к *государству*: «И умирает орган, который “не хочет” или который уже “не может”» (М, 285). В «Последних листьях» 19 апреля 1916 Р. продолжает эту мысль применительно к *родам*. «Есть аппетит к родам. И есть рассуждения о родах. Один у *девушек*, другой у *попов*. Не совпадают. До сих пор одолевали попы. Девушки стыдились, попы же не стыдились. Однако из всех рассуждений о родах не выйдет ни одних родов. А из аппетита родов ребятишки так и сыплются <...> Помните: над всякой брюхатой девушкой ангелы реют. И хранят ее. О, хранят! Хранят! Безумно верно. Если бы я не верил этому — сейчас удавился бы. Если бы кто-нибудь разубедил меня, что не всякое же брюхо священо — я не захотел бы жить в *мире* и вышел бы из мира, и пошел, и умер как Иуда» (ПЛ, 118). А. понимается Р. и в более широком смысле: «Аппетит зла... о, как он ужасен. — Аппетит свар, злобы, раздражения. Но это еще *мелочь*, и из нее проистекает только обезображение *быта*, безобразный быт. Но ведь есть и худшие аппетиты. Их не видал, не знаю. Но, Господи: есть и аппетит *добра*. У *Серафима Саровского* был аппетит добра» (М, 248). В «Уединенном» Р. вспоминает слова *И.С. Тургенева* о том, что «человек о многом говорит интересно, но с аппетитом — только о себе», и продолжает: «Сперва мы смеемся этому выражению, как очень удачному... Но потом (через год) становится как-то грустно: бедный человек, у него даже хотят отнять право поговорить о себе. Он не только болей, нуждайся, но... и молчи об этом» (У, 56).

А.Н.

АРМИЯ. Эта тема особенно часто обсуждалась Р. в ходе *Русско-японской* и *Первой мировой войн*. По большей части Р. говорил не об абстрактной А., а о русской А., рассматривая ее в военном, политическом и нравственном аспектах. Он высокого мнения о русской А., которая, по его мнению, «в *истории* своей возбуждала удивление величайших полководцев мира, начиная с *Фридриха Великого* и европейских государей за два века» (РГО, 388–389). «Православный русский воин, — пишет он, — не слабее немецкого солдата. Как не слабее римлянина. Оставаясь в точности и глубоко православным. На этом должно быть все построено. Бурду казачества, я не знаю, нужно ли сохранять. Для *студентов* — да. Но на *войне*, говорят, они часто хвастаются и безобразничают. “Лихие наезды” А в сущности — даже не храбры. Труженик войны — пахарь и воин. Тихий, кроткий, исполнительный, послушный. Без *страха смерти*, веселый и в ранах <...> Зверьями-немцами мы никогда не станем. Эта твердость *Христова* война и есть сбе-

режение Руси. В целостности; больше нам не надо» (ПЛ, 83). Р. понимает, что А. — важнейший институт *государства*, его фундамент: «Принимая во внимание *Рим*, прототип государства, мы дорисуем определение Чичерина, сказав, что государство есть и “вооруженное отечество” В понятие его входит вся теплота отечества и вместе вся *сила*, принудительность и гроза оружия. Армия есть постоянное указание, что закон вооружен. Нормальное население любит отечество и повинуется ему добровольно; исключительные отбросы его принуждаются к повиновению *судом* и полициею. Однако за *чиновником* и судьей стоит солдат с ружьем, который мирен до тех пор, пока никто не подымет палки на судью и чиновника. Раз это совершилось, и судья и чиновник отходят в сторону, предоставляя напавшей стороне иметь дело с солдатом» (РГО, 155). Р. связывает проблему А. с патриотизмом. Подданный, надевающий шинель и идущий защищать Родину, становится гражданином. Он пишет в июле 1914: «И вот бьются наши сердца тревогою, готовностью и героизмом. Теперь у всех погоны на плечах — у крестьянина, у рабочего, у чиновника, у купца; у многих эти погоны лягут на плечи, и, видимо, у других они лягут невидимо, заставив вздыматься его грудь по-солдатскому, по-военному. Ныне мы все воины, потому что наша *Россия* есть воин, а с *Россиею* — мы все. Вот что подняло нас... Ноги не стоят, а бегут. Всем куда-то хочется... Все точно идут в поход: одни физически, другие за ними — мысленно, и верою, и крестом» (ПЛ, 256). Р. считает, что в условиях войны А. становится той средой, где вырастают герои, так нужные России: «И офицеры идут. Идут солдаты. Не литературные “солдатики”, слащавые и маленькие, а — бронзовые, большие, великие, герои... Боже, истинно и велико это слово — “героизм”, и — живо оно!! Живо, живо, есть, есть!! “Не выдумка”...» (ПЛ, 263). Р. связывает воедино государство, войну, А. и патриотизм: «Но вот и еще воспитательная и до известной степени учебная сторона войны. Эти дни, когда зашевелились могучие части военного тела России, мы осязательно и зрительно ощутили воочию и плечом около плеча, что такое “Государство” и что такое “Отечество” Увы, в мирное время мы слишком чувствуем себя только “членами общества” и мало-помалу вовсе утрачиваем сознание в себе “гражданина”, т.е. члена именно колоссальной государственной организации. Теперь, когда в лице “запасных” вдруг мы видим своих товарищей по работе, по гражданской службе, своих сослуживцев по конторе и магазину — “воинами”, совсем в другом платье и принявшими другой вид и осанку, — мы вдруг чувствуем “свое Государство”, точно поднявшееся во всеоружии из мирных рядов вчерашней “публики” “Население” и “публика” поднялись “вооруженным народом”, и обыватель скрылся в “гражданине”, в его строгих и ответственных чертах. Вот этой “строгости” и этой-то “ответственности” было мало у нас, — по доброте и снисходительности Государства к нашей обывательщине» (ПЛ, 267). Р. убежден в том, что «существует невидимый ток, соединяющий армию с народом; и армия и живет и побеждает силами этого тока. А без него и без этих таинственных сил армия есть только склад оружия, амуниции, людей и ученой техники» (ПЛ, 262). Р. враждебно относится к той части русской *интеллигенции*, которая видит в А. атрибут «российского

деспотизма». Он пишет перед самым началом Первой мировой войны: «О, и будь же проклята эта гнусная выдумка, что “освобождают славян” Скалозубы и Бетрищевы и что они же бились с *Наполеоном* и вели Отечественную войну. Боже, кто научил нас этим гадостям? Кто внушает? “Учим с *детства*” Все это из истории; из нашей страшной — увы, литературной — истории о том, “как нас делали нигилистами” И бронзовая армия проходила молча мимо этого *нигилизма* и среди нигилистов» (ПЛ, 263). Русская интеллигенция, страдающая, по Р., лицемерием и двуличием, является разрушителем А.: «Есть только единственная страна, в которой несчастным образом завелась обширная куча людей, именующих себя иноземным словом — “интеллигенция”, для которой вопросы международного положения отечества, вопросы вооружения страны суть отрицательные вопросы, вызывающие одно глумление, один свист, непонятную злобу. Выгучившись за спиной серого солдата, который обеспечил ей комфорт учения, образования, комфорт гражданской и обывательской *жизни*, — она, эта интеллигенция, потом пинает его в спину, как ненужное и, наконец, ненавистное существо, не соображая даже того, что лишь твердое и вечное стояние этого доблестного солдата на часах у родины обеспечивает продолжение учения *детям* и внукам ее самой; обеспечивает учение по-своему, по-русскому, а не по-немецкому или по-польскому; и, чтобы договорить все, — учение “по-либеральному”, а не в строгостях прусской муштровки» (ВНС, 171).

В.Н. Жуков

АРХИВЫ

1. Российская государственная библиотека (РГБ). Отдел рукописей. Ф. 249. Писатель еще при жизни начал передавать свой А. на общественное хранение. Непосредственным приемом А. писателя занимался хранитель Отделения рукописей Румянцевского музея *Г.П. Георгиевский*, известный своими исследованиями *писем И.С. Тургенева* к графине Е.Е. Ламберт. Он же выслал Р. «Отчет Императорского Московского Румянцевского музея за 1914 г.» (М., 1916) с описанием писем Р., переданных в дар Отделению *рукописей*. Получил Р. и письмо директора Музея от 2 марта 1916 с выражением «глубокой благодарности за внимание и любезное содействие просветительным задачам Музея» (Архив РГБ. Дело № 787 Императорского Московского Румянцевского музея о пожертвованиях. Л. 14–15). С 1914 по 1918 Р. были переданы в Румянцевский музей в Москве 40 переплетенных папок с письмами корреспондентов: 11 папок писатель передал 12 декабря 1914 лично, 7 папок — 1 марта 1916 через *П.П. Перцова* и 22 папки поступили в Музей в 1918. Часть папок была составлена по профессиональному признаку авторов последних: письма профессоров, врачей, философов, художников, монашествующих и различных литераторов. Пять папок были озаглавлены Р. «Письма авторов» (Фонд 249. М. 3875–3877, М. 4212, М. 4213). Они содержат 556 писем 263 авторов сочинений на литературные, религиозные, философские и исторические *темы*. В подшивках «Письма профессоров» (М. 3821, М. 4215) были представлены корреспонденты *К.М. Аггеев*, *Е.П. Аквилонов*, *И.Д. Андреев*, *Ф.К. Андреев*, *К.И. Арабаджин*, *А.И. Бри-*

лиантов, *А.А. Бронзов*, *С.Н. Булгаков*, *Д.И. Введенский*, *С.А. Венгеров*, *П.В. Верховский*, *А.Н. Веселовский*, *В.И. Гедройц*, *Е.А. Генеропитомцева*, *В.И. Герье*, *В.М. Грибовский*, *И.М. Громогласов*, *К.Я. и Н.Я. Грот*, *М.И. Демков*, *Н.А. Заозерский*, *П.Е. Казанский*, *Д.Н. Кайгородов*, *Н.И. Кареев*, *Н.Ф. Катанов*, *Н.П. Кибардин*, *Я.Н. Колубовский*, *Н.П. Кондаков*, *Д.Г. Коновалов*, *М.Е. Красножён*, *Н.Д. Кузнецов*, *Т.В. Локоть*, *П.О. Морозов*, *В.Н. Мышцын*, *А.В. Никитский*, *Б.В. Никольский*, *Э. Оман*, *М.И. Орлов*, *Н.П. Петров*, *Л.И. Писарев*, *К.П. Победоносцев*, *С.И. Поварнин*, *А.В. Прахов*, *П.А. Прокошев*, *Э.Л. Радлов*, *К.Н. Сильченков*, *В.А. Скиндлер*, *С.А. Соллертинский*, *А.А. Спасский*, *Б.А. Тураев*, *В.В. Успенский*, *И.П. Филевич*, *И.Я. Чаленко*, *Н.Д. Чечулин*, *И.Я. Шевырев*; отдельные папки составили «Письма монашествующих» духовных цензоров, архимандритов *Александра*, *Василия* (Лузина) и *Антонина* (А.А. Грановского), митрополита *Антония* (А.В. Вадковского) и епископа *Антония* (А.П. Храповицкого), архимандритов *Вениамина* (И.А. Федченкова), Евдокима (В.И. Мещерского), *Иакова*, *Ионафана* (И.Н. Руднева), *Михаила* (П.В. Семенова), *Никона* (Н.И. Рождественского), *Павла*, *Филиппа*, *Феодора* (А.В. Поздеевского), архиепископов *Сергия* (И.Н. Страгородского) и *Серафима* (Я.М. Мещерякова), игумений *Нины* (В.К. Боянус) и *Мариш* (М.К. Арсеньева). «Письма художников» (а также актеров) *В.В. Андреева*, *М.И. Долиной*, *М. Зембрих*, *Э.П. Юргенсона*, *К.Л. Исаченко-Сokolовой*, *Н.И. Кравченко*, *В.В. Матэ*, *В.А. Мироновой*, *Д.М. Мусиной-Озаровской*, *И.К. Пархоменко*, *И.Е. Репина*, *Н.Б. Нордман* (Северовой), *Е.В. Слатиной*, *К.А. Сомова*, *В.В. Суслова* вошли в папку М. 4216. Папки с письмами философов *С.А. Алексеева* (Аскольдова), *М.В. Безобразовой*, *Александра И. Введенского*, *Алексея И. Введенского*, *Н.А. Бердяева*, *С.Н. Булгакова*, *В.Л. Величко*, *К.Ф. Жакова*, *Э.Л. Радлова*, *В.С. Соловьёва*, *Т.П. Соловьёва*, *М.М. Тареева*, *Е.Н. Трубецкого* и *В.Ю. Шимановского* (М. 3823), врачей *Л.Б. Бертенсона*, *В.М. Бехтерева*, *Н.Н. Лебедева*, *И.П. Мержеевского*, *Д.О. Отта*, *В.Н. Пирогова*, *И.А. Сикорского*, *Н.П. Симановского*, *А.Н. Шабановой* и *Ф.И. Фейгина* (М. 3824) и русских писателей *В.П. Горленко*, *А.И. Косоротова*, *Д.Н. Мамина-Сибиряка* и *П.Е. Накрохина* (М. 3825) озаглавлены по фамилиям авторов. Подборки писем корреспондентов сформированы Р. по семейно-профессиональному признаку: письма *Сувориных* (М. 3822), *Философовых—Дзялилевых* (М. 3871), *Мережковских—Гиппиус* (М. 3872), братьев *И.В. и Д.В. Цветаевых* (М. 3829). Две папки составили письма публицистов-славян (М. 3826) и деятелей русской общественной мысли *Ю.Н. Говорухи-Отрока* и *Л.А. Тихомирова* (М. 3873), пришедших к консервативным убеждениям через революционное движение. В остальные папки вошли письма отдельных корреспондентов, как правило, связанных с писателем общими мировоззренческими и богословскими интересами, соучастников издательского процесса, а также литераторов, оппонировавших Р. Это письма *Е.Н. Ав-Мейнандер* (М. 4203), *А.С. Бухаревой* (М. 4195), *Н.В. Великанова* (М. 4196), *М.О. Гершензона* (М. 4197), *П.Н. Глубоковского* (М. 4198), *Г.А. Джанишьева* и *Ф.Я. Тигранова* (М. 4200), *А.Г. Достоевской* (М. 4201), *В.Л. Кигна* (Дедлова) (М. 3827), *А.Г. Ковнера* (М. 3828), *О.П. Лобри* (Прохас-

ко) (М. 4202), *М.В. Нестерова* (М. 4204), *Г.С. Петрова* (М. 3874), *С.А. Рачинского* (М. 4205), *А.С. Рождественца* (М. 4206), *Н.Н. Русова* (М. 4207), *М.П. Соловьёва* (М. 4208), *Н.Н. Страхова* (М. 3820), *А.П. Устьинского* (М. 4209), *И.И. Филевского* (М. 4210), *Д.П. Шестакова* (М. 4211). Последний прижизненный дар писателя Румянцевскому музею в 1918 носил на себе отпечаток сумятицы революционного времени. Основную массу папок составили письма отдельных корреспондентов. Однако 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 книги «*Семейный вопрос в России*». Их содержимое даритель обозначил как «Письма В.В. Розанову разных лиц, или практически нуждающихся, или теоретически заинтересованных, касательно брака...». Письма личного характера, переписку с женой (*В.Д. Бутягиной*) (М. 4218, М. 4220) Р. завещал вскрыть после смерти их авторов. В последующие годы Отдел рукописей комплектовался письмами Р., поступавшими от его друзей (15 фев. 1926 — 230 писем от П.П. Перцова, дочерей (12 марта 1946 — от младшей дочери *Н.В. Верещагиной* (урожд. Розановой) и 13 июня 1947 от старшей дочери *Т.В. Розановой*) и коллекционеров (22 апреля 1959 — от Э.Ф. Ципельсона). В конце 1930-х архивный фонд Р. был заново разобран и систематизирован. Сорок папок писем, переданных писателем в Отделение рукописей, были выделены из фонда Румянцевского музея в отдельный фонд Р. (Ф. 249). В те же годы (1938—1939) была составлена рукописная опись по переплетенным папкам эпистолярного архива Р. [«Опись материалов из собрания Розанова В.В. (1939)»]. В 1947 фонд был пополнен за счет даров Т.В. Розановой: семейной переписки и фотоархива, «Описание последних минут и смерти В.В. Розанова, написанное старшей дочерью Татьяной в 1947 24 мая с/с. По воспоминаниям и сохранившимся письмам от того времени» (Ф. 249. К. 9. Ед. хр. 35).

В течение долгого времени доступ для исследователей к фонду был практически закрыт. 20 октября 1955 архив Р. стал доступен для узкого круга специалистов. 1970-е были ознаменованы новыми пополнениями розановского А.: дарами Т.В. Розановой (1970—1973) и материалами коллекционеров (1977). В 1979 была завершена архивная обработка второй части фонда (2/3 всего объема) и составлена опись к ней «Фонд № 249. Розанов Василий Васильевич (Документы 1878—1970-е гг.)» (М., 1979). К А. были присоединены биографические и служебные документы Р. (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 Р. 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 Р. (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 начале 1970-х Т.В. Розанова передала в отдел библиографию произведений В.В. Розанова 1889—1919, составленную *С.А. Цветковым* (Ф. 249. К. 11. Ед. хр. 5—14;

К. 12. Ед. хр. 1); «*Воспоминания об отце В.В. Розанове и всей семье с 1904—1969 г.*» (2 редакции. К. 9. Ед. хр. 36—37; К. 10. Ед. хр. 1—2); «*Воспоминания о художнике Михаиле Васильевиче Нестерове*» (К. 10. Ед. хр. 3). В архивохранилище обработанная часть А. поступила в 1986. В 1988 часть А. была переработана. Переплеты были расшиты и письма каждого корреспондента рассредоточены по единицам хранения, чтобы обеспечить лучшую сохранность всего массива писем, так как читателям выдавались исключительно подлинники. Нумерация Румянцевского музея была сохранена только в отношении бывших папок (М. 3819 — М. 4216). Единицы хранения получили новую внутреннюю нумерацию (к номеру музейной папки прибавился номер единицы хранения), изменилась и нумерация листов. В 2000 фонд Р. пополнился иллюстративными материалами, готовившимися писателем для книги «*Из восточных мотивов*»: прориси на кальке с автографами Р. и С.А. Цветкова. В фонде Р. хранится ряд рукописей его статей на литературные темы: некролог «*В.Л. Кигн*» (К. 5. Ед. хр. 21), «*Г-н Меньшиков и его обвинения*» (К. 5. Ед. хр. 22), заметки о *Н.В. Гоголе* (К. 5. Ед. хр. 31), о Н.Я. Гроте (К. 5. Ед. хр. 32), набросок об И.С. Тургеневе (К. 5. Ед. хр. 33), правка к статье «*Памяти М.М. Стасюлевича*» (К. 5. Ед. хр. 40), «*Ужасная опасность для Петербурга*» (К. 6. Ед. хр. 8), «*Цветословы и риторы*» (К. 6. Ед. хр. 11), «*Цензура*» (К. 6. Ед. хр. 12), «*Проф. В.И. Герье и его труд о французской революции*» (К. 6. Ед. хр. 3), «*Французский труд о Влад. Соловьеве*» (К. 6. Ед. хр. 10); набор подготовительных материалов к книге Р.: «*Люди лунного света*» (К. 5. Ед. хр. 28), «*О понимании*» (К. 5. Ед. хр. 34), статья *А.А. Измайлова* «*К 30-летию педагогической деятельности В.В. Розанова (1882—1912 гг.)*» (автограф Р.), а также ряд работ по вопросам семьи и брака и на общественно-политические темы. Ряд статей Р. содержится в фонде *В.Я. Брюсова*: «*Об апокалипсическом числе*», «*Тут есть некая тайна*», «*По поводу одного стихотворения Лермонтова*» (Ф. 386. К. 129. Ед. хр. 19), «*Два сна*», «*Тревожная ночь*» (Там же. Ед. хр. 20); «*На чтениях г. Бердяева*», «*Тяжелые сны. Роман Федора Сологуба*»; статьи без заглавия: о судьбах христианства в современном мире (Там же. К. 58. Ед. хр. 28). В ОР РГБ хранятся также письма Р. к редактору «*Русского Слова*» *Ф.И. Благову* 1907—1911 (Ф. 259. К. 20. Ед. хр. 58а; 58б (20 п.); К. 8. Ед. хр. 84, 105, 110), *В.Я. Брюсову* 1901—1913 (Ф. 386. К. 100. Ед. хр. 23), *М.О. Гершензону* 1912—1918 (Ф. 746. К. 40. Ед. хр. 57), *В.И. Герье* 1887—1916 (Ф. 70. К. 51. Ед. хр. 44), *А.Г. Достоевской* (Ф. 93. Ч. 2. К. 8. Ед. хр. 39а, 39б), *Л.Ф. Достоевской* (Там же. Ед. хр. 40), *Г.П. Енишерлову* 1899—1902 (Ф. 100. П. 6. Ед. хр. 1—18), *Вяч.И. Иванову* 1907—1916 (Ф. 109. К. 33. Ед. хр. 76), *В.Г. Короленко* 1906 (Ф. 135. Ч. 2. К. 32. Ед. хр. 71), *В.А. Никольскому* (Ф. 259. К. 20. Ед. хр. 56), *А.С. Панкратову* 1910 (Там же. Ед. хр. 59а), *Г.С. Петрову* (Там же. 59б), *А.В. Пешехонову* 1910 (Ф. 225. К. 4. Ед. хр. 67), *А.С. Рождественцу* 1906 (Ф. 743. К. 25. Ед. хр. 31), *А.П. Чехову* (Ф. 331. П. 57. Ед. хр. 26), *Н.Г. Чулковой* (Ф. 371. К. 6. Ед. хр. 4). В фонде *В.Я. Брюсова* содержится также ряд книг Р. с его дарственными надписями Брюсову. Это «*Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского*», «*В мире неясного и нерешенного*», «*Около церковных стен*» и «*Темный Лик*» (Ф. 386. К. № 1320—1323).

Дарственная надпись Р., обращенная к Е.Т. Александровой, сохранилась на книге «Итальянские впечатления» (Ф. 438. К. 4. Ед. хр. 29). К письмам корреспондентов самим Р. был составлен своеобразный путеводитель. Розановские характеристики и *пометы* к письмам и записям из сохранившихся автографов писателя представлены в публикациях: ЛЖ. 2000. № 13/14. Ч. 1 и «Записки отдела рукописей». М., 2003. Вып. 52.

А.В. Ломоносов

2. Государственный литературный музей (ГЛМ). Ф. 362. Впервые ГЛМ приобрел часть А. писателя в 1936 у Н.В. Верещагиной, младшей дочери писателя. Организатор музея и первый его директор В.Д. Бонч-Бруевич в стремлении объединить *рукописи* Р. тогда же предпринимал попытку перевести бумаги писателя из ГБЛ (ныне РГБ), но получил встречное предложение — сосредоточить архивные документы Р. в ГБЛ, поскольку писатель при жизни сам выбрал хранилище — Румянцевский музей, передав туда в 1914, 1915, 1918 часть своего рукописного наследия. С такой же безуспешной просьбой в ГБЛ, по настоянию Бонч-Бруевича, обращалась и Н.В. Верещагина. Тем не менее музей намеревался и в дальнейшем пополнять фонд Р. оставшимися в семье материалами. В 1938 их подготовкой к сдаче занимался С.А. Цветков, друг Р. и его семьи. Однако в конце 1930-х по сложившейся идеологической конъюнктуре и по политическому контролю со стороны руководящих органов музей уже не мог приобретать материалы Р., ставшего к тому времени одиозной фигурой, вычеркнутой из русской литературы. В адрес Бонч-Бруевича высказывались упреки в расхищении государственных средств на финансовую поддержку «бывших», на приобретение «никому не нужных бумаг». В 1939 портрет Р. работы художника Л. Бакста был снят с экспозиции в Третьяковской галерее. В 1941 фонд Р. в составе всего рукописного собрания музея был передан по Постановлению Совнаркома СССР от 29 марта 1941 «Об утверждении Положения о Государственном архивном фонде СССР и сети государственных архивов» в ГАУ НКВД для организации Центрального государственного литературного архива (ЦГЛА, ныне РГАЛИ). После Великой Отечественной войны Бонч-Бруевич вновь начинает комплектование рукописного отдела. В 1947 Верещагина передает на хранение значительный комплекс архивных документов Р., а в течение 1957–1967 Т.В. Розанова регулярно, небольшими частями безвозмездно пополняет А. семейными материалами. Таким образом, в музее сложился фонд Р., состоящий из архивных документов Р. и членов его семьи (Ф. 362. Оп. 1, 2; 463 ед. хр.; 1876–1966). Основная часть фонда — рукописи Р.: «*Опавшие листья*» (записи янв.—дек. 1913), составившие неизданную при жизни писателя книгу «*Сахарна*»; «*Мимолетное. 1914*» (записи 17 июня — дек. 1914); «*Мимолетное. 1915*» (записи 24 мая — 8 нояб. 1915); «*Последние листья*» (записи 3 янв. 1916 — 3 нояб. 1917). Рукописи представлены автографами, большей частью на отдельных листах разного формата, некоторые с пометами Цветкова — «первоначальные оригиналы», т.е. переписанные с *черновики*; некоторые с пометами Р. — «пер<еписано>». Имеются также недатированные записи «афоризмов». «Последние листья» Р. собирал в конверты редакции га-

зеты «*Новое Время*», надписывал название с указанием месяца и года. Раздел «Листвы» завершает верстка 5-го выпуска «*Апокалипсиса нашего времени*» с авторской правкой и вставками (дек. 1918). В фонде хранятся автографы нескольких статей и заметок Р «О происхождении *библиографии*. Каноны библиографии» (б.д.), «На статью П.Б. Струве о Балканах» (дек. 1914), «Ученики и ученицы на крестьянских работах» (1917, за подписью «Обыватель»), черновики статьи «*Керенский*» (1917), *некролог священнику А.А. Беляеву* (дек. 1918), продиктованный его сыну, а также записные книжки Р. с записями расходов и доходов от изданий, хозяйственных расходов, адресов, с автобиографическими заметками. Во всех четырех книжках велась автобиблиография, соответственно датам: 1886–1900, 1886–1917, 1901–1917, 1886–1918. Учтены отдельные издания, сборники, газеты и журналы, в которых печатался Р.; статьи в периодической печати (с указанием *гонорара*), статьи, снятые с набора, и др. Наиболее полная автобиблиография в Записной книжке 1886–1918 (2852 названия). Цветков, составляя библиографию Р., работал над ней, расшифровывая сокращенные записи. Небольшой комплекс писем Р. разным лицам включает адресатов — С.Н. Дурылина (1918), Г.А. Лемана (б.д.), Николая II <1914, 1917>, Ю.О. Сосницкого (1918), неустановленных лиц 4 (1907–1918). Значительно шире представлены письма Р. дочерям: Варе — 15 (1908–1912, б.д.); Вере — 2 (1913, 1916); Наде — 12 (1913–1917); сыну Васе — 3 (1914–1916); падчерице А.М. Бутягиной — 19 (1899–1918); детям, с общим обращением — 10 (1904, 1910). В копиях, снятых рукою Т.В. Розановой, в музее хранятся письма Р. к жене — В.Д. Бутягиной — 87 (1890–1915), к старшей дочери Татьяне — 60 (1905–1918). Копии снабжены примечаниями. По некоторому «остаточному» принципу представлен раздел писем разных лиц: А.А. Александрова (1917), В.В. Андреева (1916), Э.Ф. Голлербаха — 5 (1917–1918), Н.Е. Макаренко (1919), М.П. Перцова — 9 (1908–1916) и др. С писем И.Ф. Романова (Рцы) — 54 (1891–1893) сняты копии — 17 л. — рукою Т.В. Розановой, 65 л. с об. — самим Р. В наибольшей полноте сохранились письма детей Р. с одновременным или попеременным обращением к родителям, с приписками других членов семьи — 276 (1905–1918). В группе биографических документов Р. следует отметить Определение С.-Петербургского Окружного суда 22 сентября 1904 об усыновлении Р. детей (Ф. 362. Оп. 1. Ед. хр. 165) и пенсионную книжку коллежского советника, выданную Главным казначейством на 1916–1918. Судя по отрезным купонам, последнюю пенсию по этой книжке Р. получил в мае 1917. Большую часть фонда составляют материалы членов семьи Р. — В.Д. Бутягиной (жены), А.М. Бутягиной (падчерицы), дочерей — Татьяны, Веры, Варвары (в замуж. Гординой), Надежды (в замуж. Верещагиной), сына Василия. В основном здесь переписка членов семьи, убывающая по смерти корреспондента или адресата, — всего 770 писем за период 1901–1956. Дети унаследовали от отца культуру эпистолярного общения. По письмам с непосредственной фиксацией того или иного факта восстанавливается канва семейного бытия при жизни Р. и после его смерти. Эпистолярный содержит сведения о драматических судьбах детей Р., о нищете и надеждах, об огорчениях, потерях и поддержке

друзей. Из многоуровневой информации в письмах прослеживается фрагментарная история хранения и «рассеивания» архива Р., в том числе его нумизматической коллекции, семейной библиотеки, мемориальных предметов. Архив Р. обязан Н.В. Верещагиной и Т.В. Розановой в их принципиальной позиции передавать сохраненные бумаги отца в государственные хранилища — в архивы, музеи, библиотеки. Т.В. Розанова передала в ГЛМ скопированные ею дарственные надписи Р-ва и Р-ву на книгах в семейной библиотеке, часть которой из-за материальной нужды перешла в частные собрания. Родственную и иную переписку из семейного архива Н.В. Верещагина и Т.В. Розанова использовали при написании своих воспоминаний.

А.А. Ширяева

3. Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф. 419. 29 марта 1941 Совнарком СССР предписал организовать в Москве А. для хранения в нем литературных фондов государственных архивов и соответствующих документальных материалов музеев, библиотек, научно-исследовательских институтов и других учреждений (ЦГЛА, с 1954 ЦГАЛИ). Фонд Р. поступил в ЦГЛА из Государственного литературного музея в июле—августе 1941 в пакетах и в разобранном виде. В 1943 фонд Р. в ЦГЛА состоял из 1295 единиц хранения. Материалы охватывали период с 1871 по 1927. Они были систематизированы по группам: творческие материалы, расположенные согласно списку, по которому автор предполагал издать полное собрание сочинений, в хронологическом порядке; переписка, включающая в себя письма Р. к разным лицам, письма к нему и письма разных лиц к разным лицам, в хронологическом порядке; статьи и письма в редакцию «Нового Времени» по разным вопросам в хронологическом порядке; биографические и хозяйственные материалы и документы, касающиеся общественной деятельности Р.; печатные материалы, также расположенные в хронологическом порядке. Материалы продолжали поступать в фонд Р. В начале 1946 по соглашению между ЦГЛА и Н.В. Верещагиной (Розановой) последняя продала А. рукописи отца и более 80 писем (большинство из них письма Р. к падчерице А.М. Бутягиной) за пять тысяч рублей. Документальные материалы передавались и из других фондов, имеющих в ЦГЛА. В июне 1952 в фонд Р. из фонда поэта В.И. Лебедева-Кумача была передана почтовая открытка с карикатурным изображением Р. работы художника А. Крученых. В то же время ЦГАЛИ передавал архивные материалы из фонда Р. в другие личные фонды архива и даже в другие архивы. Весной 1955 в архив А.М. Горького при Институте мировой литературы были переданы автографы семи писем Горького к Р. на десяти листах, датированные 1905—1912. В том же году пять единиц хранения, обнаруженных в фонде Р., были переданы в другие фонды. К 20 апреля 1955 в результате научно-технической обработки фонда Р. вместо имевшихся 1287 единиц хранения было сформировано 1007 единиц хранения без утраты и выделения документальных материалов, не подлежащих хранению. На секретном хранении в фонде было оставлено три дела (№ 828, 829, 830, опись 1). Это две тетради мемуаров А.Г. Ковнера с замечаниями Р. и машинопись рассказа

«Единственная» Ковнера, тоже с замечаниями Р. Рассекречены в 1989. По акту от 10 мая 1957 четырнадцать единиц хранения, относящихся ранее к фонду Р., были переданы в другие фонды. Среди них в основном письма, а также автограф исторической повести его первой жены А.П. Сусловой «Королева Ингебурга». В начале 1961 А. приобрел (за 10 рублей) воспоминания Н.В. Верещагиной (Розановой), относящиеся к периоду ее детства (опубликовано в РЛЖ. 2001. № 13/14). В 1962 при передаче в другой А. фонда публициста Л.А. Тихомирова одна единица хранения из его фонда была оставлена в ЦГАЛИ и присоединена к фонду Р. (письмо Р. к Тихомирову на 8 листах). В 1964 из фонда художника И.Е. Репина (материалы получены от Государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина) были выделены в фонд Р. два письма (фотокопии) Репина к писателю на пяти листах. Одно письмо датировано апрелем 1909, другое — февралем 1910. Они составили одну единицу хранения, внесенную во вторую опись под номером 6. 28 февраля — 10 мая 1977 в А. была проведена проверка наличия и состояния документальных материалов фонда Р. Там числилось по описям 1001 единица хранения (994 — в первой описи, 7 — во второй). Кроме того, три дела были на секретном хранении. Осенью 1983 проведено научное описание документов архивного фонда Р. В обработку поступило три документа, выделенных из коллекции А.Ф. Кулемкина еще в 1970. Это письмо Розанова к П.Д. Первову (1894). Его же письмо к А.К. Первой (1890-е) и фотография Р. с дарственной надписью от 26 апреля 1888 семье Первых. В результате научного описания документов фонда из них было сформировано три дела, внесенных в дополнение ко второй описи (Ед. хр. 8, 9, 10). Таким образом, по состоянию на 31 октября 1983 в фонде числилось по двум описям 1004 единицы хранения, а также три дела на секретном хранении за 1872—1937. До настоящего времени эти документальные материалы являются последними единицами хранения, внесенными в описи фонда Р. Документы, однако, продолжали поступать в А. Материалы принимались Отделом научного описания личных фондов РГАЛИ для последующей обработки, и работа с ними продолжается по настоящее время. Летом 1987 было принято письмо Розанова к И.Н. Бородину. В октябре того же года на рассмотрение Экспертно-проверочной комиссии ЦГАЛИ были представлены документы Р. и его дочери Н.В. Верещагиной (Розановой), предложенные архиву Л.Д. Барановой. Документы были признаны соответствующими профилю архива, и комиссия постановила приобрести их за 150 рублей, присоединив к фонду Р. Среди них рассказ Р. «Невидимый мирок» (машинопись) — бытовая зарисовка его отношений с дочерью Татьяной; письма Р. к Л.Д. Хохловой и другим лицам (1919), выполненные рукой Н.В. Розановой под диктовку отца (Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 244). Всего было приобретено 27 документов. Схема систематизации дел фонда 419 уточнялась и конкретизировалась в процессе описания документов. В соответствии с ней документы были расположены по разделам и подразделам. С конца 1955 она практически не изменилась. В фонде представлены рукописи Р. по истории, философии, политике, религии и реформе церкви, о семье, браке, разводе, школе, революции, Государственной думе, национальном вопросе, суда-

изме, литературе, искусстве, рецензии на книги Р., материалы о его родственниках, письма, иллюстративные материалы. В отдельные единицы хранения выделены черновики, гранки, статьи о писателях, философах, историках и других деятелях культуры: *В.Г. Белинский* (173), *А.А. Блок* (174), *А.И. Герцен* и славянофилы (176), *Н.В. Гоголь* (84, 177), *М. Горький* (125), *Ап. Григорьев* (180), *Ф.М. Достоевский* (181), *М.Н. Катков*, *К.П. Победоносцев* и др. (207), *В.О. Ключевский* (182), *А.Ф. Кони* (183), *К.Н. Леонтьев* (185), *М.Ю. Лермонтов* (66, 76, 186), *М.В. Ломоносов* (187), *Д.С. Мережковский* (188), *Н.К. Михайловский* (189), *Н.А. Некрасов* (190), *А.С. Пушкин* (191), *С.А. Рачинский* (192), *В.С. Соловьев* (193), *Н.Н. Страхов* (194), *П.Б. Струве* (195), *А.С. Суворин* (196), *А.В. Суворов* (197), *А.К. Толстой* (198), *Л.Н. Толстой* (199), *И.С. Тургенев* (200), *А.П. Чехов* (202), западноевропейские писатели (*Шекспир*, *Сервантес*, *Золя*, *Мопассан* и др.) (209). Важнейшей частью фонда являются рукописи книг Р.: «*Опавшие листья*» (222), «*Сахарна*» (226–229), «*Мимолетное. 1914 год*» (223–225), «*Последние листья*» (230), «*Апокалипсис нашего времени*» (232–235), «*Из восточных мотивов*» («*Возрождающийся Египет*») (96–105).

Материалы Р.: Ф. 2558. Цявловский М.А. Оп. 2. Ед. хр. 1810 — Бутягина-Розанова В.Д. Воспоминания о В.В. Розанове. Запись Н.В. Розановой. Копия рукой Т.В. Розановой. 1919–1920. Копия 1961. Оп. 2. Ед. хр. 1895 — Свидетельства об окончании IV, VI, VII классов Нижегородской гимназии, выданные В.В. Розанову. Копии рукой Т.В. Розановой. 1872–1877. Ф. 95. *Вольнский А.Л.* Оп. 1. Ед. хр. 985 — Викентьев В. «В.В. Розанов. Из восточных мотивов». Рецензия. Машинопись с правкой. 1917. Ф. 2980. *Дурьлин С.Н.* Оп. 1. Ед. хр. 18 — «О В.В. Розанове». Статья. Автограф. 1921–1922. Оп. 1. Ед. хр. 293 — Дневниковые записи о беседах с В.В. Розановым и *П.А. Флоренским*. Автограф в тетради. 1917. Ф. 231. *Кондурушкин С.С.* — Оп. 1. Ед. хр. 48 — «Иностранец» («Смертный грех В. Розанова»). Статья С.С. Кондурушкина. Автограф. 1914. Ф. 2560. Вержбицкий Н.К. Оп. 2. Ед. хр. 104 — Эпиграмма *А.И. Куприна* на Р. 1913. Рук. копия неуст. лица.

Письма Р. (Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 254–337). *Андрееву В.В.* (1913), *Анисимову Николаю* (б.д.), митрополиту петербургскому *Антонию* (б.д.), *Анфимову* (б.д.), *Архипову Е.Я.* (б.д.), *Архипповой Надежде* — 10 (1916–1917), *Барановскому Н.* (б.д.), *Бaudеру В.Ф.* — 2 (1871–1876), *Беренсу Э.Л.* (б.д.), *Бутягиной А.М.* (1910), *Беру Ф.Н.* (б.д.), *Герье В.И.* — 2 (1915), *Гольдовскому С.Б.* (б.д.), *Горькому М.* (1917), *Доливо-Добровольскому А.И.* — 7 (1916), *Жуковской Н.Ю.* — 4 (1918), *Зембрих М.* — на фр. яз. (б.д.), *Ивановой А.И.* (б.д.), *Измайлову А.А.* (1917), *Каблукову С.П.* (б.д.), *Леману Г.А.* (1918), *Леонтьеву (Шеглову) И.Л.* (б.д.), *Леонтьеву К.Н.* — 6 (1891 и б.д.), *Лернеру Н.О.* (1917), *Лимонт-Ивановой Н.В.* (1917), *Лутохину М.И.* (1918), *Микулич Л.И.* — 2 (1905 и б.д.), *Овсянникову А.Н.* (1915), *Остафьеву В.А.* (1874), *Перцову П.П.* (б.д.), *Петровскому С.А.* (б.д.), *Плакатину С.* (1913), *Победоносцеву К.П.* — 2 (после 1886), *Пускову С.В.* (1907), *Рачинскому С.А.* (1893), *Рубинштейну Д.Л.* — 3 (1917), *Розановой Н.Н.* — 2 (б.д.), *Розанову С.В.* (1907), *Рудневу И. (Ионафан)* (б.д.), *Рудневу Т.Д.* (1917), *Руманову А.В.* (1917), *Саблеру В.К.* (б.д.), *Садовскому Б.А.* (б.д.), *Сиротину В.Н.* (б.д.), *Соснищкому М.О.*

(б.д.), *Струве П.Б.* (1917), *Сусловой А.П.* — 3 (после 1886), *Сытину И.Д.* (1917), *Толстому Л.Н.* (б.д.), *Ткаченко В.Ф.* (1917), *Устинскому А.П.* — 99 (1898–1918), *Федорову М.М.* (б.д.), *Филиппову Т.И.* (б.д.), *Философову Д.В.* (1916), *Франку С.Л.* (б.д.), *Фругу С.Г.* (1910), *Фуделю И.И.* (б.д.), *Ховину В.Р.* — 15 (1918, б.д.), *Шаранову С.Ф.* (б.д.), *Шульгиной Е.Г.* (б.д.), неуставленным лицам 16 (б.д., 1917–1918), редактору газеты «Новороссийский Телеграф» (1891), в редакцию газеты «*Новое Время*» 2 (1917) (одно письмо — Суворина М.А.), управлению книжного магазина «Новое Время» (1917), редакции газеты «*Речь*» (б.д.), редакции журнала «*Русский Вестник*» (б.д.), редакции журнала «*Русское Обозрение*» (б.д.), редактору неуставленной газеты (1917), в *Литературный фонд* (1917). (Ф. 419. Оп. 2. Ед. хр. 3, 8, 9). *Первовой А.К.* (1888), *Первову П.Д.* (1894), *Тихомирову Л.А.* (б.д.). Всего 239 писем Р. к 79 корреспондентам (по двум описям). Письма *Гершензону М.О.*, *Глинке А.С.*, *Грифцову Б.А.*, *Михайловскому Н.К.*, *Полонской Ж.А.*, *Стасюлевичу М.М.*, *Страхову Н.Н.*, ранее числившиеся в фонде Р., переданы в другие фонды РГАЛИ.

Письма к Р. (Ед. хр. 338–734). *Александрова А.А.* — 24 (1892–1912), *Апостолопуло Е.И.* — 2 (б.д.), *Арсеньева К.К.* — 2 (1899), *Барсукова Н.П.* — 4 (1895–1898), *Благова Ф.И.* — 33 (1906–1911), *Блока А.А.* — 2 (1909), *Брюсова В.Я.* — 19 (1901–1916), *Булгакова Ф.И.* — 3 (1903–1906), *Верещагина В.В.* (1916), *Виницкой А.А.* — 13 (1899–1905), *Вольнского А.Л.* — 7 (1897), *Врангеля Н.Н.* (1911), *Гаманова-Чураева С.А.* (1912), *Германа А.Ф.* — 3 (1913), *Гершензона М.О.* (1918), *Глинки-Волжского А.С.* — 10 (1905–1916), *Голлербаха Э.Ф.* — 24 (1916–1918), *Горького М.* — 9 (1905 и б.д.), *Гучкова Ф.И.* — 2 (1912), *Дарского Д.С.* — 6 (1915–1916 и б.д.), *Добрянского С.Ф.* — 4 (1913–1914), *Доливо-Добровольского А.И.* — 14 (1916–1917), *Достоевской А.Г.* — 2 (1906, 1907), *Дурылина С.А.* (1914), *Иванова В.И.* (б.д.), *Иванчина-Писарева А.И.* (1902), *Измайлова А.А.* — 42 (1911–1919), *Каблукова С.П.* — 5 (1903–1918), *Карпова П.И.* — 3 (б.д.), *Карташёва А.В.* — 13 (1903–1910), *Кизеветтера А.Н.* — 9 (б.д.), *Ковнера А.Г.* (1906), *Кропотова В.* — 2 (1879), *Леонтьева К.Н.* — 18 (1891), *Леонтьева (Шеглова) И.Л.* — 23 (1898–1912), *Лихачева Н.П.* — 9 (1916–1918), *Лопатина Г.А.* — 2 (1909), *Любавского М.К.* — 12 (1885–1886), *Миролобова В.С.* — 6 (1901–1902), *Михайловского Н.К.* — 3 (1898 и б.д.), *Наживина И.Ф.* — 9 (1912–1916), *Нарбута В.И.* (б.д.), *Новикова Н.И.* (1915), *Первова П.Д.* — 8 (1894–1916), *Пришвина М.М.* — 3 (1910, 1912 и б.д.), *Пфафф А.Ф.* (б.д.), *Ремизова А.М.* — 9 (1906–1918), *Репина И.Е.* — 2 (1909–1910), *Садовского Б.А.* — 4 (1904–1915), *Сапожникову М.И.* (б.д.), *Саяпина М.С.* — 18 (1911–1916), *Синебрюхова И.* — 2 (1918), *Солозуба Ф.К.* — 4 (1898–1902), *Спасовского М.М.* — 22 (1914–1918), *Стасюлевича М.М.* — 4 (1897–1904), *Струве П.Б.* (1910), *Суворина А.С.* (1904–1909), *Сусловой А.П.* — 2 (1887, 1888), *Толстого И.И.* (1907), *Тулицы И.* (1912), *Фрибес О.А.* — 72 (1899–1916), *Цветаевой М.И.* — 3 (1914), *Чеботаревской А.Н.* — 11 (1910–1916), *Чехова А.П.* (1902), *Чуковского К.И.* — 12 (1909–1916), *Шаховского Ю.И.* — 2 (1912–1913), *Шебуева Н.Г.* (б.д.), *Шипова А.А.* — 3 (1904–1915), *Эфроса А.М.* (б.д.), *Якунчикова Б.М.* — 3 (1909–1911), *Ян-*

чевецкого В.Г (1910). Всего более 400 корреспондентов.

Рукописи Р. в других фондах. Ф. 2980. Дурылин С.Н. Оп. 1. Ед. хр. 1043 — «Европейская культура и наше отношение к ней». Статья о К.Н. Леонтьеве. Вырезка из газеты с пометой К.Н. Леонтьева. 1891. Оп. 1. Ед. хр. 1047 — «Неоценимый ум». Статья о К.Н. Леонтьеве. Вырезка из газеты. 1911. «Особая группа писателей». Статья о К.Н. Леонтьеве. 1902. Оп. 1. Ед. хр. 1249 — «В Сахарне». Записки и афоризмы. Автограф. 1913. Оп. 1. Ед. хр. 1250 — «Апокалипсис нашего времени». Вып. 1–3. 1917–1918. С пометами С.Н. Дурылина. Оп. 1. Ед. хр. 1251 — «Последние мысли умирающего Розанова». Записки. Рукопись Н.В. Розановой. 1919. Ф. 2567. Оксман Ю.Г. Оп. 2. Ед. хр. 94 — «Апокалиптика русской литературы». Автограф. 1910-е. «Запущенный сад». Автограф. 1910. Ф. 816. *Нестеров М.В.* Оп. 3. Ед. хр. 38 — «Вечное преображение». Статья о М.В. Нестерове. Машинопись. 1910-е. Ф. 525. *Фофанов К.М.* Оп. 1. Ед. хр. 766 — «Если б мне осьмушку». Запись в альбоме, посвященная К.М. Фофанову. Автограф. 1900. Ф. 2558. Цявловский М.А. Оп. 2. Ед. хр. 1801 — «Семья моя». Автобиография. Маш. копия Т.В. Розановой с пометой неустановленного лица. (1903). Оп. 2. Ед. хр. 1800 — «Искажение правды», «Мысли и грезы». Черновые наброски. Рукопись. Копии Т.В. Розановой (1878–1883). Ф. 1796. Перцов П.П. Оп. 1. Ед. хр. 246 — «Неизмеримая ценность», «Трагическое остроумие», «Д.С. Мережковский», «Вечные странники», «Д.П. Шестаков. Стихотворения». Вырезки из газет. 1899–1911. Оп. 1. Ед. хр. 247 — «Природа и история». Предисловие к 1-му изданию книги. Автограф. 1900. Оп. 1. Ед. хр. 249 — «С вершины 1000-летней пирамиды. (Размышления о ходе русской литературы)». Рукоп. копия. 1918. Оп. 1. Ед. хр. 267 — «Литературные волнения», «Письмо в редакцию», «П. Перцов. Венеция и венецианская живопись», «Сила полемики» и др. Автограф, гранки с правой автора и вырезки из газет. 1900–1910. Ф. 591. Ясинский Н.Н. Оп. 3. Ед. хр. 15 — Статья об эмигрантах-эсерах. Приложено письмо неустановленного лица В.В. Розанову. Гранки с автографом. 1909.

Письма Р. в других фондах. Ф. 2. Александров А.А. Оп. 2. Ед. хр. 15 — 1892–1917. Ф. 11. Андреев Л.Н. Оп. 2. Ед. хр. 29 (б.д.). Ф. 1458. Архиппов Е.Я. Оп. 1. Ед. хр. 2 — Письма Голлербаху Э.Ф. Отрывки. Автограф Е.Я. Архипова. 1918. Ф. 87. Барсуков Н.П. Оп. 1. Ед. хр. 232, 77, 78, 79 а — 1876, 1894–1896. Ф. 1303. Виноградов А.К. Оп. 1. Ед. хр. 448 — Письма С.А. Петровскому. 1890-е. Ф. 115. *Вишняков Н.П.* Оп. 1. Ед. хр. 36 — 1916. Ф. 95. Волинский А.Л. Оп. 1. Ед. хр. 761 — 1897. Ф. 130. Гершензон М.О. Оп. 2. Ед. хр. 13 (б.д.). Ф. 142. Глинка-Волжский А.С. Оп. 1. Ед. хр. 274 (б.д.). Ф. 2171. Грифцов Б.А. Оп. 3. Ед. хр. 1 — 1905–1912. Ф. 2113. Дарский Д.С. Оп. 1. Ед. хр. 26 — 1915. Ф. 2032. Дживелегов А.К. Оп. 1. Ед. хр. 23 — 1907. Ф. 2980. Дурылин С.Н. Оп. 1. Ед. хр. 288 — 1918. Оп. 1. Ед. хр. 381 — 1914–1917. Ф. 200. Жилкин И.В. Оп. 1. Ед. хр. 74 — 1911. Ф. 290. Леонтьев К.Н. Оп. 1. Ед. хр. 49 — 1891. Ф. 308. Михайловский Н.К. Оп. 1. Ед. хр. 19 (б.д.). Оп. 2. Ед. хр. 5 (б.д.). Ф. 2567. Оксман Ю.Г. Оп. 2. Ед. хр. 412 — Письма Г.С. Петрову 1910. Ф. 1796. Перцов П.П. Оп. 1. Ед. хр. 250 — Письмо Иоанну Восторгову. Пояснитель-

ные записки П.П. Перцова. 1915. Оп. 1. Ед. хр. 187 — Письмо Д.С. Мережковскому. Рук. копия. 1897. Оп. 1. Ед. хр. 304–308 — 1896–1918. Ф. 403. Полонский Я.П. Оп. 2. Ед. хр. 19 — Письмо Ж.А. Полонской. (б.д.) Ф. 1167. Стасюлевич М.М. Оп. 2. Ед. хр. 12 — 1897. Ф. 1159. Страхов Н.Н. Оп. 2. Ед. хр. 8 — Письмо Н.Н. Стасюлевичу. (б.д.) Ф. 525. Фофанов К.М. Оп. 1. Ед. хр. 619 — 1880–1890-е. Оп. 1. Ед. хр. 827 — Письмо Фофановой Л.К. 1899. Ф. 2168. Фрибес О.А. Оп. 1. Ед. хр. 35 — 1896–1911. Ф. 2558. Цявловский М.А. Оп. 2. Ед. хр. 1809 — Письма Т.В. Розановой. Копия рукой Т.В. Розановой. 1904–1916. Ф. 548. *Чулков Г.И.* Оп. 3. Ед. хр. 22 — Письмо Н.Г. Чулковой. (б.д.) Ф. 581. Ясинский Н.Н. Оп. 1. Ед. хр. 58 (б.д.). Ф. 1666. Редакция газеты «Речь» Оп. 1. Ед. хр. 684 — Письмо в редакцию. 1912. В 2002 были микрофильмированы особо ценные единицы хранения. Среди них — рукописи Р. Это материалы подготовки к изданию книги «Восточные мотивы». Хронологические таблицы, составленные Р. по истории литературы, искусства, философии, логики, политэкономии, политической истории, изобретений, географических открытий, по истории христианской церкви, ислама и русской истории, по истории Древней Греции и Рима и другие. Были микрофильмированы письма Р. (М. Горькому, П.П. Перцову, К.П. Победоносцеву, братьям Николаю и *Сергию*, И.Д. Сытину, Л.Н. Толстому и др.; в редакции газеты «Речь», журналов «Русский Вестник», «Русское Обозрение»); письма к Р. (С.Н. Булгакова, М.О. Гершензона, А.С. Глинка-Волжского, М. Горького, *В.И. Иванова*, И.Л. Леонтьева (Щеглова) и др.). Всего было микрофильмировано 252 дела фонда Р.
И.О. Трубочёв, М.В. Золотова

4. Российская национальная библиотека (РНБ). Отдел рукописей. Сравнительно небольшой комплекс материалов Р. в ОР РНБ представлен его письмами (свыше 60) и несколькими статьями. Наиболее известны письма *Э. Голлербаху* (17 за 1917–1918; Ф. 207. № 74), впервые частично опубликованные в Берлине в 1922. Имеется восемь писем Р. за 1896–1905 редактору «Исторического вестника» *С.Н. Шубинскому*. Первое из них, сопроводительное при статье Р. «Кто был победителем 8 марта 1881 г.», содержит просьбу просмотреть, насколько статья «удовлетворяет требованиям и программе «Исторического Вестника», большинство остальных связано с помещением в этом же журнале статей Р. по еврейскому вопросу (Ф. 874. Оп. 1. № 66. Л. 123; № 82. Л. 163–166; № 86. Л. 142–143; № 94. Л. 113; № 98. Л. 10; № 102. Л. 115–116). Вопросы, связанные с публикацией работ Р. и рецензий на них, поднимаются в письмах Л.Н. Майкову (2, 1890-е; Ф. 585. Оп. 1. № 6698), барону *Н.В. Друзену* (8, б.д.; Ф. 263. Оп. 1. № 257), *И.Л. Щеглову* (20 окт. 1909. Ф. 263. Оп. 1. № 403), П.В. Быкову (1910-е; Ф. 118. № 736), *Б.Б. Глинскому* (б.д.; Ф. 124. № 3683), *Л.З. Слонимскому* (Ф. 1000. Оп. 2. № 1169; б.д.), Н.Н. Новикову (до 16 февр. 1914; Ф. 523. № 859). В письме К.К. Владимирову Р. рассуждал о своем почерке, который часто менялся и «вообще не устойчив и переменчив», добавляя при этом, что сам он «очень устойчив в любви и дружбе» (28 янв. 1915; Ф. 150. № 149). Ввиду желательности перемены в университетском строе и возможности, по мнению Р., влиять через печать на политику минис-

терства народного просвещения Р. обращается в сентябре 1901 к С.Ф. Платонову за разъяснением настоящего положения вещей (7, 11 сент. 1901; Ф. 585. Оп. 1. № 4037). В одном из двух имеющихся в собрании П.Л. Вакселя писем к *Л.И. Веселитской-Микулич* Р. вспоминает встречу с писательницей у постели умирающего *Н.Н. Страхова* и ее посещение Р. в редакции в Эртелевом пер. (Ф. 124. № 3682. Л. 3. Б.д.). В том же собрании П.Л. Вакселя имеется письмо Р. от 15 февраля 1914 *А.В. Карташёву* с заявлением о выходе Р. из Религиозно-философского общества после получения извещения о приеме в действительные члены общества С.О. Грузенберга «по моральным причинам, существовавших после Киевского процесса должно быть Вам понятно» (Ф. 124. № 3685. Л. 1). Имеются три письма Р. неустановленным лицам. В одном из корреспондентов Р. можно предположить известного московского церковно-общественного деятеля, протоиерея Николая Павловича Добронравова, составителя и издателя сборника статей и воспоминаний, выпущенного к 100-летию Московской духовной академии «У Троицы в Академии». О посылке его Р. просил о Добронравов *Н.Н. Глубоковский*, автор воспоминаний «За 30 лет», помещенных в этом сборнике. Он просил Р. «поддержать своим благожелательным отзывом это почтенное издание». Р. нашел сборник «в высшей степени» интересным и многозначительным, но «прямо ужасным» по времени выхода в свет: начало войны, когда «никаких книг не покупают, не относящихся до войны». Он советовал повременить с помещением отзыва в «Новом Времени», поскольку более 10 строк ввиду дефицита газетной бумаги «не дадут» (Ф. 124. № 3687. 10 окт. [1914]). Сведения о Р. содержатся в переписке третьих лиц, в частности в письмах С.Н. Шубинскому и *А.М. Ремизову*. Так, в одном из писем Шубинскому А.И. Малейн предлагал написать для «Исторического Вестника» рецензию на книгу Р. «Итальянские впечатления» (3 мая 1909; Ф. 874. № 118. Л. 38), а П.Е. Щеголев просил А.М. Ремизова выслать эту книгу, а также брошюру «Когда начальство ушло...» заказной бандеролью в тюрьму, где Щеголев тогда находился (Ф. 634. № 243. Л. 6; 2 апр. 1910). Касаясь вопроса об участии Р. в «Новом Пути», Г. Чулков сообщал Д.Е. Максиму, что новая редакция боялась Р. как сотрудника «Нового Времени», «хотя и очень ценила его дарования» (3 янв. 1929; Ф. 634. № 243. Л. 1 об.). Сведения о Р. содержатся в письмах И.И. Алексеева Э.Ф. Голлербаху. Алексеев интересовался всем, что связано с именем Р., которого считал самым оригинальным из людей того времени и, быть может, самым гениальным человеком в России, называя «потрясающим фактом русской истории» (Ф. 207. № 9. Л. 18). В нескольких письмах, относящихся к октябрю 1921 — марту 1922, он обсуждал возможность издания отдельной брошюрой на средства «Розановского кружка» своей переписки с Р.; многие его письма Р. еще в 1916—1918 опубликовал без его ведома в петроградском журнале «Вешние Воды». Алексеев просил Голлербаха написать к этой переписке предисловие. Среди его писем к Голлербаху находится его небольшая записка «Материалы к биографии В.В. Розанова» (Там же. Л. 15—22), содержащая воспоминания Алексеева о дошедших до него в Екатеринославе в последних числах декабря 1918 слухах о расстреле Р. в Москве. Под

псевдонимом И. Плеснев он опубликовал 22 января 1919 в местной газете «Новое слово» заметку о Р. вместе с вступительной статьей местного публициста Л. Логвинова. В РНБ представлены также письма Р. к Н.Н. Глубоковскому (44 за 1905—1916; Ф. 194. Оп. 1. Ед. хр. 756, 757) и к *С.А. Рачинскому* (61 за 1892—1901; Ф. 631). Большое количество материалов, относящихся к Р., имеется в фонде *С.П. Каблукова* («Дневники» С.Н. Каблукова за 1900—1919; Ф. 322. Ед. хр. 3—50, 63). В фонде Д.Е. Максимова хранятся письма П.П. Перцова к проф. Максиму с ответами на вопросы о журнале «Новый Путь» и РФС; афоризмы П.П. Перцова о Р. — Ф. 1136. № 60. В фонде Д.А. Лутохина — воспоминания Д.А. Лутохина «Итоги жизни» (1935—1936), частично посвященные Р. (Ф. 445. Ед. хр. 2—3, 6—8).

Т.А. Богданова

5. Государственный архив Костромской области (ГАКО) — создан в конце 1918 — начале 1919 как Губернский А., в 1930 получил современное название. Специального Розановского фонда не существует, отдельные документы по истории рода *Елизаровых—Розановых* хранятся в нескольких фондах: Ф. 26. «Солигалическое духовное правление». Оп. 1; Ф. 130. «Костромская духовная консистория». Оп. 5, 6, 9, 13: клировые ведомости, следственные дела духовной консистории; Ф. 432. «Костромская духовная семинария». Оп. 1: заявления родителей о приеме детей в семинарию, сведения о родителях, ведомости об учащихся уездных училищ и семинарии, характеристики о нравственности и прилежании учащихся, экзаменационные ведомости; Ф. 132. «Костромской архиерейский дом». Оп. 1: отчеты клириков благочинному округа о состоянии храмов и приходов, характеристики служащих храмов. См. поколенную роспись *Елизаровых—Розановых*. В фонде П.П. Перцова (Р — 1356) хранится его переписка с женой М.П. Перцовой, в которой фигурирует Р.

И.Х. Тлиф

6. Рукописный отдел Пушкинского Дома (ИРЛИ РАН). Документы и автографы Р. в собрании Пушкинского Дома начали поступать в 1920-х, последние пополнения относятся к 1970.

Автографы Р. в основном представлены наборными рукописями. «Возрождение», б.д. (фонд В.С. Миролюбова); «Поездка в Ясную Поляну», б.д. (собрание Толстовского музея); блокнот его с заметками, вошедшими в «*Опавшие листья*», б.д. (фонд Д.А. Лутохина); «Памяти кн. С.Н. Трубецкого», черновой автограф, б.д. (фонд С.А. Полякова); предисловие к сонетам *Л.Н. Вилькиной*, б.д. (фонд З.А. Венгеровой и *Н.М. Минского*); «Лучшая жертва на алтарь отечества», 1904. 1 апр.; «Внимание “трудоустройству”», <1906, май>; предисловие к книге «*Когда начальство ушло...*», 1910. 19 февр.; «Вечное “преображение...”», 1914; «*Последние листья*», б.д.; «Из дневника раздражительного человека», б.д.; окончание главы «Третий пол» — «Пол как профессия нисходящих и восходящих величин» из книги «*Люди лунного света*» со слов «...и физическом. Северные норманны, как их описывает *Иловайский...*», б.д.; «*Корень* всей революционной смуты», б.д.; окончание статьи «*На суде рабочих депутатов*», б.д.; «*Идиллия на вулкане*», б.д.

Гранки, верстки, машинописные копии произведений Р. и другие печатные материалы: «Тоска по жертве», машинопись с правкой автора, б.д. (фонд С.А. Полякова); «Религиозные голоса в нашей стране», гранки с вставкой автора, б.д. (фонд С.А. Полякова); «Цветословы» и «риторы», корректура с припиской автора, б.д. (фонд А.А. Измайлова); окончание фельетона Р., газетная вырезка с пометой Ф.Д. Батюшкова, 1900 (фонд Ф.Д. Батюшкова); газетные вырезки, касающиеся деятельности *Религиозно-философского общества*, в том числе по делу Р., 1914 (фонд Ф.К. Сологуба); «Вопросы семьи и воспитания. По вопросу двух новых брошюр г-жи *Жаринцевой*», машинопись, б.д. (из собрания И.Л. Леонтьева-Щеглова); «Кулачество» в литературе», машинопись, б.д. (из собрания И.Л. Леонтьева-Щеглова); Окончание главы «Третий пол» из книги «Люди лунного света», корректура с авторской правкой, б.д.; «Ослабнувший фетиш», верстка, б.д.

Дарительные надписи. С.А. Венгерова, на обороте титульного листа книги *«Апокалипсис нашего времени»*, 1918 (фонд С.А. Венгерова); Е.Н. Ав-Мейнандер, на титульном листе книги *«Уединенное»*, б.д.; В.П. Буренину, на титульном листе кн. *«Религия и культура»*, б.д. (из собрания И.М. Саркизова-Серазини); А.К. Закржевскому, на титульном листе книги *«Литературные изнанники»*, б.д.; ему же, на титульном листе книги *«Темный Лик»*, б.д.; С.Г. Рыбакову, на кн. *«Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского»*, б.д. (из собрания И.М. Саркизова-Серазини); А.И. Тинякову, на титульном листе книги *«Ангел Иеговы у евреев»*, б.д.

Письма Р. В.Ф. Боцяновскому (3), 1902, окт. и б.д.; В.П. Буренину (5), б.д.; С.А. Венгерова (11), 1899, 1915, 3 окт. и б.д.; Л.И. Веселитской-Микулич (10), <1902> и б.д.; М.Г. Веселковой-Кильшtedт (1), <1911. 21 нояб.>; А.Н. Веселовскому (5), б.д.; Л.Н. Вилькиной (4), 1902. 15 мая — 1906. 28 дек., одно из них, с приложением пряди волос, и б.д.; М.М. Гаккебушу (1), <1910>; Вл.В. Гиппиусу (3), б.д.; Б.Б. Глинскому (1), б.д.; Д.В. Григоровичу, <1894(?) — 1895(?)>; Н.С. Гурвич (10), 1916—1917, копии рукой А.В. Звенигородского, а также конверты (8) от писем Р.; Е.П. Иванову (4), 1902—1904; А.А. Измайлову (45), 1909—1918; Н.Н. Ильину (1), б.д.; Н.А. Котларевскому (5), 1918, 22 авг. — 20 дек.; Н.М. Минскому (1), б.д.; Н.М. Минскому и Л.Н. Вилькиной (1), б.д.; В.С. Миролюбову (14), б.д.; Н.К. Михайловскому (3), <1902>; Э.Л. Радлова (21), 1908. 28 окт. и б.д.; А.В. Руманову (1), 1918 (фонд А.И. Иванчина-Писарева); Ф.К. Сологубу (3), б.д.; М.М. Стасюлевичу (2), <1904>; записка К.А. Сюннербергу, б.д.; Ф.Ф. Фидлеру (1), б.д.; А.Н. Чеботаревской (4), 1911. 17 апр. — 1914. 16 февр.; И.И. Ясинскому (5), <1910>; Л.Б. Бертенсону (5), с письмом Инспектора столичных врачебных учреждений В. Скабичевского о Р., 1899. 26 нояб. и б.д.; Н.Н. Врангелю, барону (1), б.д.; А.Г. Достоевской (4), 1900. 2 марта и б.д.; Л.Я. Гуревич (1), б.д.; В.Л. Кигну (Дедлову) (1), б.д.; И.Л. Леонтьеву-Щеглову (7), 1906. 4 февр. — 1910 и б.д.; П.О. Морозову (3), 1911—1912; Я.П. Полонскому (1), б.д.; из писем его Э.Ф. Голлербаху, письмо XIII, машинопись с правкой автора, 1918; записка на визитной карточке И.Л. Леонтьеву-Щеглову, б.д.; А.Н. Майкову (4), б.д.; А.Н. Проворихиной (1), 1917. 13 нояб.; В.Р. Ховину (1) <1918, 2-я пол.>.

Письма к Р. Черновое письмо Е.П. Иванова, б.д.; М.Ф. Ликиардопуло, на переводном бланке, 1909 (фонд С.А. Полякова); черновое письмо В.С. Миролюбова, 1901. 25 сент.; *Гр.С. Петрова*, 1910. 1 дек. (собр. А.Е. Бурцева); Н.А. Жаринцевой, <1905> 17 нояб., в составе писем в редакцию журнала «Думы Века» (собрание И.Л. Леонтьева-Щеглова); И.Л. Леонтьева-Щеглова, 1903. 22 окт., авторизованная машинопись и приписка Р.; его же (2), написанные в один день, 1908 <?>. 3 дек.; С. Панченко, 1896. 24 сент.; от неустановленного лица, 1900. 4 окт.

Иконография. Фотопортрет на открытке с дарственной надписью Н.С. Гурвич; фотопортрет с дарственной надписью Д.А. Лутохину, 1905; копии фотопортретов (2), 1894 и 1916.

Материалы о Р. Измайлов А.А. Черновые наброски к рецензии на книгу Р. «Из восточных мотивов», б.д.; Клейнборт Л.М. «Воспоминания о В.В. Розанове», б.д.; *Меньшиков М.* Статьи «Правдивая душа» и «Из писем к ближним. О гробе и колыбели», газетные вырезки (фонд В.М. Миролюбова); Оболянинов В.В. Воспоминания «В.В. Розанов — преподаватель в Бельской прогимназии», машинопись, 1966; *Садовской Б.А.* Стихотворение «Василию Васильевичу Розанову» («Ты с речью нервною и страстной и живой...», 1903), копия рукой Т.В. Розановой.

Материалы родственников. *Розанова Варвара Дмитриевна.* Письма ее Л.И. Веселитской-Микулич (6), 1900-е (фонд Л.И. Веселитской-Микулич); *Розанова Татьяна Васильевна.* Прощение ее, б.д. (фонд Э.Л. Радлова); корпус материалов представлен копиями дневниковых записей, писем, статей Р., а также копиями писем и других документов его родных, поступивших от Т.В. Розановой в 1960 и 1970: Из памятной записной книжки Р., 1880—1906, копия рукой Т.В. Розановой, в тетради; Записная книжка Р., б.д., копия рукой Т.В. Розановой, в тетради; *«Мимолетное»*, «После Сахарны», б.д., копия рукой Т.В. Розановой, в тетрадях (2); Личное дело Р. (в сокращении), хранящееся в Московском университете, и др. документы, 1878—1883, копия рукой Т.В. Розановой, в тетради, б.д.; Перечень инскриптов Р. на книгах и фотографиях, составленный Т.В. Розановой, 1959; Письма Р. жене — В.Д. Бутягиной и детям, 1889—1916, копии рукой Т.В. Розановой, в тетрадях (2); «Детские письма» Р. брату — Н.В. Розанову, «Семья моя» (автобиография Р.), 1871—1872, 1916, машинописная копия с вставками рукой Т.В. Розановой; Семейная переписка: письма детей Р., 1912—1956, копия рукой Т.В. Розановой; Выдержки из писем П.А. Флоренского, П.П. Перцова, А.П. Устьинского, И. Лобанова к Р. и к Н.В. Розановой, 1915—1922 и б.д., копии рукой Т.В. Розановой. *Бутягина Александра Михайловна.* «Вечернее». Повесть, б.д., машинописная копия с правкой Т.В. Розановой; Она же. Письма (3) Татьяне Васильевне и Варваре Васильевне Розановым, 1918, 1920, машинописная копия; Она же. Письма (2) к Надежде Васильевне и Вере Васильевне Розановым, 1918, копии рукой Т.В. Розановой, в тетради. Верещагина Надежда Васильевна (урожд. Розанова). Автобиографии (2), 1949, 1951, машинописные копии; Она же. Из записной книжки, 1956, копия рукой Т.В. Розановой, в тетради; Она же. Воспоминания о семье, об отце (1917—1919) и выписки из дневника (1939), копии рукой Т.В. Розановой, 1957, в тетради; Она же.

Каталог ее выставки (посмертной) и отзыв о ней А. Дивазова. Типогр. экз. и копия рукой Т.В. Розановой, 1959; Она же. Воспоминания, 1939, машинописная копия с правкой Т.В. Розановой, 1953; Она же. «Список книг о В.В. Розанове», б.д., копия рукой Т.В. Розановой, в тетради; *Нестеров М.В.* Письмо Н.В. Верещагиной, 1937, дек., копия рукой Т.В. Розановой; *Стоюнина М.Н.* Письмо Н.В. Розановой, 1919. 10 авг., копия рукой Т.В. Розановой. *Гордина Варвара Васильевна (урожд. Розанова)*. «Силуэт девушки». Стихотворение, посвященное *Нине Рудневой*, 1920, копия рукой Т.В. Розановой. *Розанова Вера Васильевна*. Гимназическая характеристика, данная ее одноклассницей, 1911, машинописная копия. Розанова Татьяна Васильевна. Воспоминания об отце и всей семье с 1904 по 1969, машинопись, 1970. 30 апр.; Она же. Письмо к А.М. Бутягиной (описание болезни В.В. Розанова и обстоятельство смерти сына Р. — Васи), 1918. 8 дек., копия; Она же. «Опись бумаг, сданных в Государственный Литературный музей и Библиотеку им. Ленина», «Опись бумаг, сданных в Литературный музей на временное хранение из архива В.В. Розанова в 1948 г.», 1948, 1957; Она же. «История хранения архива Вас.Вас. Розанова», «Опись материала из архива В.В. Розанова, в копиях» и др. <1959>; Она же. «Список книг Василия Васильевича Розанова», б.д.; Она же. Письмо Е.П. Иванову (с рассказом о смерти сводной сестры А.М. Бутягиной), 1921. 11 марта, копия.

Е.Р. Обатнина

7. Государственный архив Брянской области (ГАБО).

Ф. 304. В архиве хранятся документы, связанные со службой Р. в *Брянске* — в мужской прогимназии в 1882–1887. Параллельно с основной службой Р. преподавал также в Брянской женской прогимназии (основана в 1881). В личном деле Р., находящемся в архиве, имеется копия метрического свидетельства о *рождении* и крещении, свидетельство о *браке* с *А.П. Сусловой*, формулярные списки, документы, связанные: 1) с назначением Р. на должность *учителя истории* и географии в Брянской мужской и женской прогимназиях, латинского языка — в мужской прогимназии; 2) с переводом Р. на службу в *Елецкую гимназию*, также имеются несколько прошений Р. различного содержания: о выдаче отпуска на время летних и рождественских каникул «для проезда в *Москву* и другие города Российской империи»; о получении жалованья. Венчал Р. и С. 12 ноября 1880 в полковой церкви священник 4-го Гренадерского Несвижского полка Сергей Беольвский (Д. 46. Л. 15). 4-й Гренадерский Несвижский полк, сформированный 17 мая 1797 под наименованием 2-й Егерский полк, постоянно дислоцировался в *Москве*. К моменту венчания Р. (с 1864) полк именовался: 4-й Гренадерский Несвижский Генерал-Фельдмаршала князя Барклая-де-Толли; полковым командиром в 1880 был О.М. Кислинский. Из «Именного списка лиц, состоящих на службе как в штатных должностях, так и исполняющих оныя из платы по найму в Брянской мужской прогимназии» можно узнать, что Р. получал в год 750 рублей жалованья, 160 рублей за дополнительные уроки. У Р. было самое большое количество уроков из всех преподавателей — 20; он вел историю в 3 и 4 классах, географию в 1–4-х, латинский язык в 1 классе. В должности учителя Брянской женской про-

гимназии Р. состоял с 25 августа 1882: там он преподавал географию в 1–3 классах и историю в 3 классе; за 8 уроков он получал жалованья 200 рублей. Как преподаватель, Р. был озабочен наличием в распоряжении учащихся более подходящих и доступных, на его счет, учебных пособий. 18 июля 1885 он пишет инспектору прогимназии И.И. Пенкину: «Желая заменить при прохождении курса географии в 1-м классе учебник Корнеля учебником Янгина, имею честь довести до сведения Вашего Высокоородия, что побуждением для этого служит следующее: сверх всех удобств, которыми обладает руководство Корнеля, руководство Янгина отличается еще ясностью и простотою изложения, и целесообразною группировкою матерьяла, что не везде соблюдено в руководстве Корнеля. Сверх того, предлагаемый мною учебник одобрен как «руководство», а заменяемый как «пособие» в «каталоге руководств и пособий, одобряемых для преподавания в гимназиях и прогимназиях Ведомства Министерства Народного просвещения», приложенном к «Журналу Министерства Народного Просвещения» за август 1885 г. И наконец, считаю нужным присовокупить, что по цене своей учебник Янгина (45 коп.) значительно дешевле учебника Корнеля (1 р. 25 к.), следовательно, доступнее для недостаточных учеников; так что самая замена одного из них другим не только не будет обременительна для учащихся в материальном отношении, но, напротив, будет еще служить значительным облегчением» (Д. 88. Л. 20). В фонде Брянской мужской прогимназии находятся документы и о конфликте, возникшем между служащим Брянского Арсенала титулярным советником Федором Иткиным и Р. — классным наставником его сына. Материалы, относящиеся к этому делу, представляют собой прошения Ф.Н. Иткина к попечителю Московского учебного округа и к инспектору Брянской прогимназии. «Объяснения» Р. на семи листах, рапорты свидетелей конфликта, заявления инспектора прогимназии и некоторые другие документы. В отчете об успеваемости учеников за 1885/86 учебный год об этом конфликте говорится так: «Некоторые <...> из учеников прогимназии имеют таких родителей, которые не только не желают с своей стороны оказать содействие *школе* в воспитании и обучении их *детей*, а, напротив, вопреки действующим правилам и постановлениям на сей предмет намеренно идут в противоречие с нею, оказывая тем пагубное влияние на своих детей (наглядным примером сего может служить арсенальный *чиновник* Иткин, который по поводу поставленной единицы его сыну по латинскому языку, явился в учебное заведение в один из неприсутственных дней, наговорил дерзостей случайно бывшему в этот день классному наставнику его сына, поставившему единицу, и в заключение на сего последнего подал прошение Начальству учебного заведения и в Управление Учебного Округа, обвиняя его (наставника) в притеснении его, Иткина, сына, в нанесении ему самому, Иткину, оскорбления на словах и даже в поругании носимого им ордена» (Д. 64. Л. 139 об. — 140 об.). В июле 1887 Р. наряду с учителем В.Н. Николаевым был награжден орденом Св. Станислава III степени за «аккуратное исполнение всех лежащих на них обязанностей по должности преподавателей, а г. Розанова сверх того по должности классного наставника» («Наградной список по

Брянской прогимназии ведомства Министерства Народного Просвещения». 5 июля 1887. — Д. 94. Л. 17 об.). В Брянске Р. прослужил пять лет с 1 августа 1882 по 1 августа 1887. Для переезда на новое место службы в г. Елец у Р. не было средств, поэтому он подал прошение инспектору Брянской прогимназии: «Получая небольшое содержание и затрудняясь вследствие этого переехать своими средствами на место нового служения в г. Елец, честь имею покорнейше просить Ваше Высочорodie выдать мне для переезда какое-нибудь пособие» (Д. 46. Л. 74). Брянская мужская четырехклассная прогимназия в составе двух классов — подготовительного и первого — открылась 1 июля 1877. В последующие годы количество классов увеличивалось. Незадолго до прибытия Р. на службу в Брянск Брянская мужская прогимназия в 1880/81 учебном году была впервые в полном составе классов и осуществила свой первый выпуск. Брянская прогимназия находилась на Московской улице и занимала второй этаж дома наследников полковника Халаева, нанимаемый Брянским земством за 2000 руб. в год. В отчете прогимназии за 1886 говорится, что помещение это «не вполне соответствует потребностям благоустроенного учебного заведения. Главный недостаток его тот, что некоторые классы недовольно просторны и отделяются один от другого не капитальными стенами, как бы следовало, а... деревянными перегородками <...> так что преподавание в одном классе ясно слышно в другом <...> К неудобству справедливо следует отнести и то обстоятельство, что в нижнем этаже под помещением прогимназии находится Bierhalle» (Ф. 304. Оп. 1. Д. 106. Л. 125—125 об.). Попечителем прогимназии являлся потомственный гражданин Н.Н. Невструев. В 1885/86 учебном году общее число преподавателей — 10, учащихся — 63 человека. В «Списке служащих в Брянской прогимназии» за этот год перечисляются: И.И. Пенкин, инспектор; В.И. Попов, законоучитель, священник Успенской церкви; Д.И. Плюшинский, учитель русского языка; С.И. Саркисов, учитель древних языков; Г.П. Сергеев, учитель математики; В.В. Розанов, учитель истории и географии; П.Л. Шулякевич, учитель французского и немецкого языков; В.Н. Николаев, учитель чистописания, черчения, рисования и гимнастики; А.М. Мещерский, помощник классных наставников, преподаватель подготовительного класса; Д.Д. Кучинский, врач; Ф.Н. Чаплин, учитель пения; В.И. Смирнов, и.д. письмоводителя. Среди учеников преобладали дети дворян и чиновников (27 чел.) и из городских сословий (24 чел.). Из духовного звания было 6 чел., сельского сословия — 5 чел.; 1 — иностранец. Православного вероисповедания из них — 56, католиков — 2, лютеран — 1 и 4 иудея (данные на 1885/86 учебный год). Начиная с 1884 в ежегодных отчетах отмечалось, что помещение прогимназии не отвечает требованиям учебного заведения. 1 августа 1889 Брянская мужская прогимназия была закрыта. «Учеников не было», — писал об этом Р. в статье «Как и отчего нас закрыли» (НВ. 1901. 3 авг.).

Н.В. Костылёва

8. Государственный архив Липецкой области (ГАЛО). Ф. 119. В А. хранятся документы о службе Р. в Елецкой мужской гимназии (ЕМГ) в 1887—1891. Фонды ГАЛО

созданы из документов, переданных А. Воронежской, Рязанской, Орловской и Курской областей после образования в 1954 Липецкой области, в которую вошел и Елец. Фонд 119 «Елецкая мужская гимназия» (1871—1918), содержащий документы о Р., передан в Липецк по принадлежности Орловским государственным областным архивом (ОГОА). В описи фонда на 61 листе названы 724 единицы хранения. Опись составлена в Орле 14 апреля 1948. Среди документов ГАЛО личные дела и отдельные формулярные списки преподавателей, в том числе формуляры: директора ЕМГ *Н.А. Закса*, законоучителя, протоиерея *П.Н. Бутягина*, учителя русского и древних языков *П.Д. Первого*, учителя древних языков *А.А. Кедринского*, здесь же и формуляр Р., присланный из Брянской прогимназии. В папках фонда прошения родителей, списки учеников, свидетельства об образовании. Здесь же прошения и рапорты преподавателей, в том числе Р. в адрес директора, билеты на отпуск в праздничные и каникулярные дни. В материалах фонда многочисленные автографы Р., легко узнаваемые по характерному мелкому почерку: от первого прошения к директору Елецкой гимназии от 5 августа 1887 об отпуске в Брянск по 17 августа для окончания дела по переезду в Елец (Ф. 119. Оп. 1. Д. 200. Л. 78) до последнего от 8 июня 1891. «Имею честь покорнейше просить Ваше Превосходительство сделать надлежащее распоряжение о выдаче мне отпуска на каникулярное время сего года в город Москву и другие города Российской империи» (Д. 244. Л. б/н). Здесь хранится докладная записка Р. о грубом поведении на уроке географии 16-летнего второгодника *Михаила Пришвина*, на основании которой будущий писатель в 1889 был исключен из гимназии (опубл.: Мамонов О.Н. Материалы к биографии М.М. Пришвина // Русская литература. 1986. № 2). В числе автографов Р. в документах гимназии подписи в журналах и документах педсовета, рапорты о болезни от 31 января и 19 марта 1891: «Не имея возможности по причине болезни явиться в гимназию к исполнению своих обязанностей, я имею честь довести об этом до сведения Вашего Превосходительства» (Д. 244. Л. 38). В составе фонда «Историческая книга воспитанников Елецкой гимназии» с автографом *И.А. Бунина*, записями об учебе М.М. Пришвина, *С.Н. Булгакова*, *Н.А. Семашко*, *А.М. Коноплянцева* (Д. 16).

В.П. Горлов

АСКЕТИЗМ как религиозный принцип, отрицающий чувственные влечения, был неприемлем для Р. наряду с *монашеством*. «Кто не любит человека в радости его — не любит и ни в чем. Вот с этой мыслью как справиться аскетизм. Кто не любит радости человека — не любит и самого человека» (У, 228). В «*Опавших листьях*» Р. записал ироническую притчу об А.: «Семь старцев за 60 лет, у которых не поднимается голова, не поднимаются руки, вообще ничего не “поднимается”, и едва шевелятся челюсти, когда они жуют, — видите ли, не “посягают на женщину” уже и предаются безбрачию. Такое удовольствие для отечества и радость Небесам. Все удивляются на старцев: — Они в самом деле не посягают, ни явно, ни тайно. — И славословят их. И возвеличили их. И украсили их. “Живые боги на земле” Старцы жуют кашку и улыбаются: — Мы действительно не посягаем.

В вечный образец дев 17-ти лет и юношей 23-х лет, — которые могут нашим примером вдохновиться, как им удержаться от похоти и не впасть в блуд» (У, 103). Основные мысли об А. как сути *христианства* изложены Р. в его докладе «О христианском аскетизме» (РМ. 1908. № 5), прочитанном 12 марта 1908 в *Религиозно-философском обществе*. В основе подхода Р. лежит семейный вопрос: «Кто-то из двух — семья или аскетизм — должен пасть, издохнуть и даже без погребения и отпевания» (ОНД, 312). Поясняя «пустынничество», *жизнь* монахов среди *природы*, Р. говорит: «Все рождается из страсти, “похоти”, по клеветническому слову аскетов. “Хочется” — родилось, “не хочется” — не родилось: ни детей, ни музыки. Аскеты и самая суть аскетизма, зерно его, и заключается в проляниях в мир: “Не хочется” К этому — учение, в этом — обеты, сюда направлена обстановка *быта*, жизни. Ведь леса и звезды они выбрали не по любви к ним, а чтобы не встречаться им с женщиною, с бытом, с жизнью, с возбудителями и мотивами творчества, желания <...> Суть “христианского аскетизма” заключается в мировом погублении зародышей, духовных или физических — все равно; зародышей, поскольку каждый из них стремится стать полным и является зерном хотения, воли. Суть аскетизма — детоубийство, духовное или физическое. И нет “святого” в церкви, ноги которого не были бы утверждены на костях умерщвленного младенца, своего или чужого, прямо или косвенно — это все равно» (там же). Если «аскету явилась женщина, то он, вопреки Божескому “размножься”, сказал от себя или от внушенного ему дьявола: “Нет! Я потерплю” <...> Аскетизм — это мировой декабрь, когда ничто не растет, все замерзло, обледенело» (ОНД, 313). Для Р. «аскетизм есть не только грех, но до некоторой степени — весь грех, полный грех, целый грех» (ВТРЛ, 292). Статью «Смысл аскетизма» (НВ. 1897. 31 дек.), вошедшую в книгу «Религия и культура», Р. начал словами: «Аскетизм существует; он появился гораздо раньше христианства: христианство возвело его в институт — это монашество <...> Трудно это сразу охватить мыслью, но истина состоит в том, что монашество, аскетизм именно и возникли на положительном, а не отрицательном значении и содержании *пола*» (РФК, 168). Поясняя позднее в книге «В мире неясного и нерешенного» содержание этой статьи, Р. писал: «Моя основная мысль заключалась в том, что аскетизм религиозный не имеет ничего общего, в тенденциях и существе, с скопечскою надеждою “внити в Царствие Божие бесполом, и при условии бесполости, существом” Аскетизм есть род плотского *молчания*, налагаемого на себя человеком <...> Аскетизм плоти имеет то значение, что никому острота плоти и высота ее смысла не бывает так открыта, как именно аскетам» (ВМНН, 109). И здесь же Р. утверждает: «Аскетизм вообще есть “чудовищная гордыня перед Богом”; и ответ на его заповедь: “Роститесь, множитесь, наполните землю” (Быт. 1) — чудовищным высокомерием: “не хочу, это — гнусность”» (ВМНН, 147). Вместе с тем Р. утверждает, что А. мистичнее брака: «Аскетизм есть свет без всякой содержательности (без материально-го субстрата), “пустынный ветер Сахары”, который вовсе за себя не имеет доказательств, но в себе имеет привлекательность, и притом сильнейшую, чем брак» (ВДЯ, 89). Говоря об «излишествах юности, коим ненасытно преда-

вался до принятия христианства бл. Августин», Р. отмечает, что «вообще едва ли не весь аскетизм <...> представляет “покаянные слезы” о “былом”» (СВР, 410).

А. Н.

АТЕИЗМ. По признанию самого Р. в гимназии он был атеистом. Перелом произошел на первом курсе *университета*: «С университета (1-й же курс) я постоянно любил Его. С университета я уже не оставлял Б., не забывал Его» (У, 166). В 1909 в «Ответях на анкету» Р. написал: «Уже с 1-го курса университета я перестал быть безбожником. И не преувеличивая скажу: Бог поселился во мне. С того времени и до этого, каковы бы ни были мои отношения к церкви (изменившиеся совершенно с 1896–97 г.), что бы я ни делал, что бы ни говорил и ни писал, прямо или в особенности косвенно, я говорил и думал собственно только о Боге: так что Он занял всего меня, без какого-либо остатка, в то же время как-то оставив мысль свободною и энергичною в отношении других тем» (ОСЖС, 709). В 1913 Р. записывает: «Может быть, для будущих времен интересно будет сообщение, что в 80-х годах минувшего столетия Россия и общество русское пережило столь разительно-глубокий атеизм, что люди даже типа Достоевского, Рачинского и (извините) Розанова предполагали друг у друга атеизм, но скрываемый: до того казалось невозможным “верить”, “не статочным” — верить!! Как, что переменялось, переменялось со страшной незаметностью <...> Когда начали верить? Неизвестно, неисследимо. Я сам (в обществе, в истории) пережил день за днем эту главу ее, и сам не знаю, “когда все случилось” Но верю. И верю теперь Достоевскому. И поверю всякому, кто скажет, что он — “верит” Тогда, в сущности, я не верил Достоевскому, потому что сам не верил, и только хотел верить (очень хотел), но казалось “не статочным ни у кого” “Переменялась погода историческая”, “погода религиозная”, земля из “знака Геркулеса” перешла в “созвездие Овна” (положим), и посыпалась в душу, в цивилизацию “совсем новые звезды”, “новые аэролиты”, новые из иных звездных миров снопы света» (ЛИ, 72). Говоря об А. у Достоевского, Р. замечает: «Изображение атеизма, хотя и редкое во всемирной литературе, никем не было выражено с такою потрясающею силою, как им (мы разумею одно место в “Бесах”, — разговор Кириллова). Можно сказать, что то, к чему много раз и бессильно стремились другие, что старались уловить и передать они в своих произведениях как явление, замеченное ими, то невольно и могущественно вылилось из его духа, потому что переполняло его. Сюда относится изображение человека, одновременно и признающего Творца своей природы, и отрицающегося от Него, восстающего на Него (легенда о Великом Инквизиторе)» (ОП, 467–468). В «Уединенном» Р. отмечал: «Все а-сексуалисты обнаруживают себя и а-теистами. Те самые господа, как Бокль или Спенсер, как Писарев или Белинский, о “поле” сказавшие не больше слов, чем об Аргентинской республике, очевидно не более о нем и думавшие, в то же время до того изумительно атеистичны, как бы никогда до них и вокруг них и не было никакой религии» (У, 59). Следует отметить, что это написано Р. до публикации Е.А. Ляцким (1914) писем Белинского к В.П. Боткину, где проблеме пола уделено немало внимания.

А. Н.

АФОРИСТИЧНОСТЬ. Манера повествования Р. мнялась от весьма протяженных образных словесных формул в философском трактате «*О понимании*» через метафорические, поэтично-образные афористические выражения в философско-публицистическом творчестве, к лаконичным высказываниям в «*Уединенном*» и «*Опавших листьях*», поражающих читателя своей неожиданностью, изощренностью, оригинальностью. Уже в философском сочинении Р. «*О понимании*» можно обнаружить А.: «В зодчестве и зодчеством живут народы, в прочих искусствах — человек» (ОП, 444); «Возьми себе все наслаждения и дай мне одно — господствовать над тобою» (ОП, 498); «*Нравственность* имеет целью добродетель — она наставляет» (ОП, 495); «Нравственность имеет своим объектом внутренний мир человека; она ничего не запрещает и ничего не предписывает, но уча, убеждает мысль, преобразует чувство, влечет к себе желание» (ОП, 496); «Источник права есть присущее человеку чувство справедливости <...> оно <...> первоначально в нем» (ОП, 497). На фоне структурно усложненного синтаксиса философского трактата «*О понимании*» наличие А. побуждает читателя к собственному размышлению, является ускорителем восприятия идей на основе обобщения частных явлений. В последующих произведениях писателя А. превращается в главный стилиобразующий фактор орнаментальной прозы мастера. Философско-публицистическая проза Р. насыщена А., создающей стилистический эффект повышенной образности, интеллектуальной и эстетической изощренности. Парадоксальность становится сущностью авторского мировоззрения и выступает как стилиевой прием: «*Истина* — в противоречиях, истины нет в тезисах, даже если бы для их составления собрать всех мудрецов» (ПЛ, 56). Сущность стилистического приема, используемого Р., можно определить как афоризм-парадокс. В форме парадокса обнажается до конца эстетическая структура А. (контрастное сочетание понятий), когда А. строится на неожиданном эффектном остранении. Остранение —

некая аномальность, алогизм, строящийся на сознательном нарушении автором естественных логических связей в пределах языковой или текстовой единицы. В прозе Р. художественный прием остранения способен создавать различные эффекты языковой игры, в основе которых лежит алогизм — разрушение естественного представления о предмете, смещающее пропорции и выражающее абсурдное восприятие с точки зрения обычного сознания. Примеры А. в прозе Р. многочисленны: «Мне, собственно, противны те недостатки, которых я не имею. Но мои собственные недостатки, когда я их встречаю в других, нисколько не противны» (У, 59); «Дело в том, что таланты наши как-то связаны с пороками, а добродетели — с бесцветностью. Вот из этой “закавыки” и вытаскивайся» (У, 47); «Никакой человек не достоин похвалы. Всякий человек достоин только жалости» (У, 86); «Сильная любовь кого-нибудь одного делает ненужной любовь многих» (У, 88); «Любовь есть боль. Кто не болит (о другом), тот и не любит другого» (У, 107); «Без телесной приятности нет и духовной дружбы. Тело есть начало духа. Корень духа. А дух есть запах тела» (У, 181); «Человек искренен в пороке и неискренен в добродетели» (У, 275); «В любви есть закон: острота ее обратно пропорциональна массе. Всех любить = никого не любить» (ПЛ, 142). А. прозы Р. представлена и на лексико-семантическом уровне. Основными способами, реализующими эффект языковой игры, являются каламбурная игра, построенная на переосмыслении значений многозначного слова, омонимов, антонимов в рамках контекста: «Да: может быть, мы всю жизнь живем, чтобы заслужить могилу» (У, 82); «“Дурное” вообще сперва убивает, а потом убивается» (ПЛ, 30); «*Старость*, в постепенности своей, есть развязывание привязанности» (У, 62); «“С детьми и горькое — сладко” Без детей — и счастья не нужно» (У, 160); «В грусти человек — естественный христианин. В счастье человек — естественный язычник» (У, 218).

Е.П. Карташёва

Б

БАБА. Понятие Б. имело для Р. свое определение, которое он выразил таким образом: «Мне не нужна “русская женщина” (Некрасов и общественная шумиха), а нужна русская баба, которая бы хорошо рожала *детей*, была верна мужу и талантлива. 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» (СХР, 15–16). Развивая это определение, Р. писал: «У настоящей бабы не только две титьки (можно для цензуры “т...ки”), но и *живот* на 4-м месяце *беременности*, да за подол юбки держатся двое мальчишек 3-х и 5-ти лет, да под мышкой — узелки, а на руках корзины. И за спиной — узел. Так что кажется, у нее не две, а двенадцать титек. Это *добро*. И пусть это добро будет русское. Такую бабу муж любит, деверья любят, свекор-свекровь не нахвалятся, ребятишки слушают и закон чтит. П.ч. это добрый русский закон» (ПЛ, 69). Смысл понятия Б. писатель выразил еще раз в рассказе о том, как тетушки заставили молодую жену, уклонявшуюся от деторождения, забеременеть. В отсутствие мужа они привязали ее к кровати и дали 50 розг с обещанием «всю шкуру содрать», если она не бросит эти свои «каучуки» и не забеременеет. И подействовало. Р. завершает свой рассказ словами: «Я много раз замечал — острым глазком “со стороны”, — что при всех “нравах” русские бабы имеют нечто классическое в себе и не дадут шагу перед собою ни гречанкам, ни римлянкам, ни еврейкам. “Брюхо есть брюхо, и ты это понимай”. А “*понимание*” состоит в том, что не без причины же и не без воли и Предвидения-Провидения Вседержитель дал *грудь* женщине, живот и все чудное устройство в нем для деторождения и детопитания. И окружил все это инстинктами, как бы духовной атмосферой около “видимой земли” <...> Есть тайная *радость* чресл (как я давно писал) у всего круга родства — к беременности каждой в роде. Ведь ожидают, разрезают *рот* как птенчики в мировом гнезде (*мир* есть гнездо), с этим: дай! дай! дай! — роди! беременей, зачинай!» (М, 308). В статье “Бабы” *Малявина*» (МИ. 1903. Т. 9) Р. писал о картине: “Три бабы” Малявина выражают Русь не которого-нибудь века, а всех веков, — но выражают ее не картинно, для сложения “былины”, а буднично, на улице, на дворе, у колодца, на базаре, где угодно» (СХ, 212). А через 10 лет Р. делает приписку о стремлении художника «представить, выразить и понять русское женское существо»: «Нужно, конечно, было изучать и брать не

“дам”, а баб. Отсюда — сюжет и имя. “Бабы” — это вечная суть русского, — как “чиновник”, вообще, “купец” вообще же, как “боярин”, “царь”, “поп” Это — схема и прообраз, первоначальное и вечное» (СХ, 214–215). «В моей *душе* это русское слово “баба” было самым уважительным» («Копьеносицы» // МВ. 1916. 6 окт.; ВЧВ, 389).

См. также *Женщина*.

А.Н.

БАБОЧКА — один из *символов* в творчестве Р. Свое первое впечатление от встречи с Б., переживание ее *красоты* Р. осознает как глубоко религиозное: «Сколько воспоминаний, как замер я, лет тринадцати, увидав медленно пролетающую “какую-то особую бабочку” И вот она села... и медленно перебирает ножками по пруту... а на двух поднятых, средней величины, крылышках я увидел широкую “траурную” кайму, настоящую траурную: белая лента по темному, почти черному фону... Но не черному, почему-то черных цветов у бабочек нет, у жуков есть (почему? Боже, почему это?!). А когда я ее наконец поймал в сачок и, нежно взяв за тельце, рассмотрел крылья, я был ошеломлен красотой этого темного и не черного цвета, оттененного “трауром” Создал же *Бог...*» (ЗРП, 117). Вероятнее всего, Р. имел в виду траурницу *Nymphalis antiopa* (Vanessa). Восторженное впечатление от этой «замечательной русской бабочки» описал еще С.Т. Аксаков (Аксаков С.Т. Собираание бабочек (1858) // Аксаков С.Т. Собр. соч.: В 3 т. М., 1986. Т. 2. С. 160–161). Самое сильное впечатление на Р. произвела углокрыльница С-белое (*Poligonia C-album*): «Но как настоящим волшебством я был поражен, увидав у “какой-то бабочки” в низу крыла белоснежное “С” и... с точкою!! <...> так одно-единственное “С” на крыле бабочки поразило меня почти религиозным *страхом*...» (ЗРП, 117). Подобным образом этой Б. удивлялся и С.Т. Аксаков: «Нам казалось очень странным, даже невероятным, как это у бабочки на крыльях изображена белой краской буква С., да еще и с точкой?» (Аксаков, 164). Началом своего увлечения Б. назвал Р. очень яркий *сон* «о не пойманных еще бабочках и жуках»: «Я ночью сижу у костра в лесу: и вот ко мне начинают слетаться (я знал, что “на *огонь*” летят “они”...) великолепные жуки... и из них один, дровосек, с такими длинными усами, как я и не мечтал. И такое *счастье*: летят, ползают, не боятся меня, и я разглядываю все их великолепие форм и цветов...» (ЗРП, 117). Из видов Б., кото-

рых Р. удалось в детстве поймать, он называет нимфалид — павлиний глаз (*Inachis io*), адмирал (*Vanessa atalanta*), парусник, или кавалер — «изумительный красотою махаон» (*Papilio machaon*), «чудесный» подалирий (*Iphiclides podalirius*), «громадный белесоватый аполлон» (*Parnassius apollo*), а также Б. из семейства бражников, или сфинксов (*Sphingidae*): «Этот, как теленок: столько тела и так он не похож по типу на “легкокрылую бабочку” Толстого коническое тело, узкие, очевидно сильные, крылья. “Бука” Пропорционально другим бабочкам, в сфинксе есть что-то странное. Сфинксы все редки и чудесны» (ЗРП, 118). При этом Р. уточнял, что самую знаменитую Б. из бражников — мертвую голову (*Acherontia atropos*) «никогда не видал иначе, чем в сухих коллекциях» (ЗРП, 117). Р. отмечал, что в детстве «жизни бабочек» еще не знал, он познакомился с ней в книге Дм. Кайгородова «Наши весенние бабочки» (С красочными таблицами и рисунками по акварелям с натуры Т.Д. Маресевой), рецензию на которую он написал (НВ. 1910. 30 марта; ЗРП). В детстве, увидев неожиданно появившуюся из куколки Б., Р. осознал греховность коллекционирования бабочек: «Еще гимназистом я раз положил хризалиду (куколку) в коробку, но долго ничего не мог достать и уже принял ее за мертвую. Раз подхожу утром и открываю коробку: меня не испугалась, впервые увидев человека, чудная белая ночная бабочка, огромная и нежная. Я с волнением смотрел на нее, на ее еще не потерявшие ни одной чешуйки крылышки. Что-то святое и чудное поваялось от нее на меня. Я почувствовал, что до нее ужасный грех было дотронуться, погубить ее доверчивость и воспользоваться неопытностью, тут же наколов на булавку. И я выпустил ее» (ВМНН, 84). Позже свое детское коллекционирование бабочек Р. оценил как уничтожение природы, пасхальной по своей сути: «Коллекция же пустое тщеславие ей-ей не стоящее жизни “легкокрылых” Я убивал, составлял коллекцию и чувствую до сих пор это как грех перед природой. “Ну-ка, живого человека бы посадить на булавку” А все животные, все до человека, суть “неразвившиеся люди”, и ива “дремлет”, а к Пасхе пробуждается. Точно кивает с ив: “Христос воскрес”...» (ЗРП, 118). Р. жалеет Б., подобно дяде Ерощке из «Казачков» Л.Н. Толстого (гл. XV). Он углубляет и античную традицию, в которой Б. — символ души (греч. ψυχή означает «душа» и «бабочка». — *Аристотель. История животных*. IV. 7). Мотылек для Р. — символ целомудренности души, которую может разрушить излишняя рефлексия, психологический анализ: «Поддержали мотылька, только поддержали между пальцами: любовались им, любили его; а из рук выпустили уже изуродованного, сняв с пушистых крыльцев пыльцу и разрушив целостность удивительной, из рук Творца вышедшей, гармонии красок» («Учитель и ученики, гений и простые смертные» // НВ. 1904. 13 окт.). Б. является для Р. символом души в ее интимности, последней глубине, символом тайны личности в ее общении с Богом: «На душе читателя, как на крыльях бабочки, лежит та нижняя последняя пыльца, которой не смеет, не знает коснуться никто, кроме Бога» (АНВ, 44). О Б., вылетающей из куколки, как символа духовного роста, Р. писал в 1899: «Пушкин вырастал из каждого поочередно владевшего им гения, — как бабочка вылетает из прежде живой и нужной и затем уми-

рающей и более не нужной куколки <...> Это — любовное, любящее оставление, именно, вылет бабочки из недавно соединявшейся с нею в одно тело оболочки, “ветхой чешуи”» (ОПП, 41). В 1901 размышляя о «золотом веке» Ф.М. Достоевского, Р. пишет о дарвиновском «горилле-человеке» как «куколке», «хризалиде “к воскресению”», отмечая «болезненную и скорбную метаморфозу человека-куколки в человека-бабочку, открытую, новую, по-новому чувствующую, новое все совершающую»: «Бабочка все не так увидит, как кажется червячку. Она подымится. Увидит сверху леса, полетит над ними, увидит голубое небо, звезды, солнце: это — возможно! Между тем как червячок видит только черное дупло, в котором лежит он» (ВДЯ, 189). Р. продолжает метафизику Достоевского, который в подготовительных материалах к роману «Бесы» устами Князя (Ставрогин), размышляя о вере в загробную жизнь, говорит о куколке и Б. как символах перерождения человека из земной жизни в духовную: «Мы, очевидно, существа переходные, и существование наше на земле есть, очевидно, непрерывное существование куколки, переходящей в бабочку <...> земная жизнь есть процесс перерождения» (Достоевский Ф.М. ПСС: В 30 т. Л., 1974. Т. 11. С. 184). Р. обращает внимание на эти слова писателя в интерпретации Д.С. Дарского, который понимает убеждение Достоевского в неминуемом преображении человеческой природы, в ее коренном обновлении как его «самую кровную и трагическую идею», из которой «питалось все его творчество» и «неуловимым духом» которой «овеяны его писания» (ОПП, 624–625). Мысли Достоевского об изменении человеческой природы в загробном мире, символом которого стала Б., Р. продолжил в «Апокалипсисе нашего времени», где образ Б. как символ энтелихи становится ключевым в размышлениях о бессмертии души человеческой, об особой форме ее материального существования в загробном мире: «бабочка есть энтелихия гусеницы и куколки»; «“бабочка” есть на самом деле, тайно и метафизически, душа гусеницы и куколки» (АНВ, 52, 55, 25). Б. для Р. символ третьей, последней фазы «космогонической», онтологической модели мировой жизни, приобщающейся «жизни, гробу и воскресению»: «В фазах насекомого даны фазы мировой жизни. Гусеница: — “мы ползаем, жрем, тусклы и недвижимы” — “Куколка” — это гроб и смерть, гроб и прозябание, гроб и обещание. — Мотылек — это “душа”, погруженная в мировой эфир, летающая, знающая только солнце, нектар, и — никак не питающаяся, кроме как из огромных цветочных чашечек» (АНВ, 24). Доказанное при помощи Б. «потрясающее» космогоническое открытие бессмертия души человеческой Р. подтверждает и существованием египетскими мумиями: «в мышлении и открытиях “загробного существования” шли тем же путем, как я, т.е. “через бабочку” и ее “фазы”»; «древние же поняли, что “в 4-х фазах” дан образ земного жития вообще существ... С тем вместе “образ бытия под-солнечного” Жизнь в утробе, рождение и обжорство, смерть неумирающая, и “душа в раю”» (АНВ, 55, 283). В полемике с христианством биологическая жизнь Б. (совокупление, эротически понимаемое собирание нектара с цветов) является для Р. аргументом в обосновании особого материального, эротического существования души в загробном Эдеме: «“Мотылек” есть

“будущая жизнь” гусеницы, и в ней не только “женятся”, но — наоборот *Евангелию* — при сравнительной неуклюжести гусеницы, при подобии смерти в куколке, — бабочка вся только одухотворена, и, не вкушая вовсе (поразительно!! — не только хоботок ее вовсе не приспособлен для еды, но у нее нет и кишечника, по крайней мере — у некоторых!!), странным образом — она имеет отношение единственно к половым органам “чуждых существ”, приблизительно — именно *Дерева жизни*» (АНВ, 24); «Эта “энтелехия” гусеницы и “куколки” (как же иначе назвать) имеет крылья, парит в солнечных лучах: но самое главное, вся ее жизнь, все существование проходит в том одном, что она и не имеет, и не создана ни для чего еще кроме “посягновения” и “женитьбы”» (АНВ 283). Б. является для Р. и символом *семьи*: «Человек, из полового акта вышедший и из страстно-половых частей сложенный, есть во всем своем “я”, “целом” и “дробном” — половое же существо, страстно дышащее *полон* и только им, в битвах, в пустыне, в отшельничестве, в аскетизме, торговле, но в самом чистом и святом виде, в самом нормальном — семье. Торговля и *политика* — куколки и гусеницы; а мотылек, “душа” — семья» (ВТРЛ, 289). Через образ мотылька Р. осмысливает послереволюционную судьбу европейской *культуры*: «*Европа* — гусеница прожорливая, бесстыдная, гадящая землю, портящая сады, деревья, кусты, капусту, розы. Но время настало ей окукливаться, замирать, умирать. Она не вся умрет; мотылек вылетит. Этот-то “в небесных садах” насладится Древом жизни» (АНВ, 239). В 1918 мотылек для Р. — символ духовной культуры, уничтоженной *революцией*: «И вот — “живут”, но — “прохвосты” *Боккачио, Вольтер, Герцен*. “Живет” революция, хамство, подлость. Нет — Алкивиада, есть — Чичиков. Нет — мотылька, оборваны его золотые крылышки; “супротив его” — мужик хам и революция» (ВНС, 349).

А.А. Медведев

БАНЯ. Одним из главных увлечений Р. наряду с коллекционированием монет была Б., причем именно настоящая русская, с паром. Это увлечение началось, как пишет Р., в студенческие годы, в *Москве*, когда он «почти из физиологической любознательности, пошел повторить купцов, так сказать, допросить, что они чувствуют в этой чепухе». «И с тех пор “баня” и “пар”, — сообщает Р., — для меня неотделимы» (ПР. 1899. Март—апр. № 29). На втором курсе *университета* Б. с паром уже вошла у Р. — студента в привычку: «Я пришел домой, бросил книги в угол комнаты, решил идти в баню, чтобы смыть всю тяжесть экзаменов легким московским паром» («Слово Божие в нашем учении» // НВ. 1901. 16 авг.; ОЦС, 76). В статье «О деликатности и прочих мелочах» (РС. 1910. 24 окт.) он вспоминает о своих студенческих годах в *Москве*: «И я любил ходить в баню (“дворянские”)» (ЗРП, 373). В 1888 Р. пишет *Н.Н. Страхову* из *Ельца*: «Сегодня я был в баньке, а этот день для меня всегда праздник: после нее я позволяю себе не делать — и даже не думать ни о чем нужном, а только о приятном, или даже вовсе ничего не думать» (ЛИ, 186). Но иногда Б. становилась и местом размышлений: «Я только что в эту минуту из бани и всю баню (любимейшее мое времяпровождение и единственный радикальный отдых,

равно как и прибежище во всех горестях) думал <...> Я в бане все думал, не стал ли я в самом деле низок в *Петербурге*, вот хлопочу о месте, жалуясь» (ПР 1896. Янв.—февр. № 37). Из собственных наблюдений Р. делает вывод об особой любви к Б. с паром трезвенников и даже *евреев*: «Я очень присматривался в *жизни* к этому, и наблюдал, напр., такое соотношение: абсолютно трезвые люди необыкновенно любят париться в бане: в *Брянске* (есть только общие бани) когда кто чрезмерно парится, заговорят остальные: “Он — точно жид парится” (вот — необыкновенно: жиды, т.е. южный народ, и у коих “баня” и “пар” не есть исторически-бытовое явление, более и страстнее русских парятся)» (ПР 1899. Март—апр. № 29). В 1906 Р. поселился в Большом Казачьем переулке. *А.М. Ремизов* вспоминал: «Жили мы по соседству: Розанов в Б. Казачьем переулке, мы — в Малом Казачьем; нас разделяли Егоровские бани» (Ремизов А. Кукха. Розановы письма. Нью-Йорк, 1978. С. 57). Очевидно, что на выбор Р. новой квартиры повлияло ее расположение рядом с Б. Отмечая события за 19 октября 1905, Ремизов пишет: «А В.В. Розанов вчерашний день в баню ходил!» (Там же, 27). В характерно розановском духе написан его этюд, посвященный сопоставлению русской Б. и английской конституции: «Баня глубоко народна; я хочу сказать — русского народа нельзя представить себе без бани, как и в бане собственно нельзя представить никого, кроме *русского человека*, т.е. в надлежащем виде и с надлежащим колоритом действий. Если вы хотите кого-нибудь сделать себе приятелем и колеблетесь, то спросите его, любит ли он баню: если да — можете смело протянуть ему руку и позвать его в *семью* вашу. Это — человек *comme il faut*. Обычай бани есть гораздо более замечательное историческое явление, нежели английская конституция. Во-первых, баня архаичнее, т.е. с точки зрения самих англичан, — почтеннее: она более, нежели конституция, историческое *comme il faut*; во-вторых, она демократичнее, т.е. более отвечает духу новых и особенно ожидаемых *времен*. Идея равенства удивительно в ней выдержана. Наконец, английская конституция для самых первых мыслителей *Европы* имеет спорные в себе стороны, бани никаких таких сторон не имеют. Но самое главное: в то время как конституция доставляет удовлетворение нескольким сотням тысяч и много-много нескольким миллионам англичан, т.е. включая сюда всех избирателей, — баня доставляет наслаждение положительно каждому русскому, всей сплошной массе населения <...> Мы уж не говорим, что выборы — суэта, грязь, нечистота, во всяком случае тревога и беспокойство для всех участвующих, баня для всех же — чистота и успокоение. Баня имеет свои таинства: это — “легкий пар” Кто не парится, тот, собственно, не бывает в бане, т.е. не бывает в ней активно, а лишь презренно “моется”, как это может сделать всякий у себя в кухне, как это сумеет всякий чужестранец. “С легким паром” — эту фразу неизменно произносит всякий, входящий в баню, ни к кому не обращаясь и всех приветствуя» (ЛВИ, 346–347). Подводя итог, Р. отмечает особые достоинства Б.: «Баня уже самою *мыслью* своею располагает к благожелательству — и это есть одна из самых тонких ее черт. Она проста и безобидна; она есть чистота на первой и самой необходимой ее ступени — физической; она — поток общения и какого-то

прекрасного *мира*; она, наконец, представляет собой периодическое возбуждение, поднятие сил, необходимо всякому, кто серьезно трудится» (ЛВИ, 347). Р. очень нравился этот парадоксальный этюд, как и сама русская Б.: «Статья эта мне ужасно нравится, я без конца люблю баню и истинно в ней духовно отдыхаю» (СОЧ, 505). Р. просил *П.П. Перцова*, собиравшего материал для книги Р. «*Литературные очерки*» из его публикаций в периодике, непременно поместить этюд о русской Б. в конце раздела «Заметки и наброски», чтобы он выглядел там «голым античным задом». Либеральные критики были возмущены эпатажным характером этой заметки. Так, *А.И. Богданович* писал в рецензии на книгу: «Мысли г. Розанова играют в чехарду, а он договаривается до... бани, в которой видит святая святых русского народа (см. «О писательстве»). Очевидно, что г. Розанову прежде всего нужен, действительно, душ» (Мир Божий. 1899. № 8. С. 80). Р. считал, что чистота брака требует «вечные омовения», и удивлялся, что «древнейшее русское место, баня» вне *Бога*: «Между тем образ и особенно мерцающие лучи лампы, льющиеся кругом, наполняющие небольшое это помещение, обливая всю полноту тела, рождали бы таинственным своим действием религиозную невинность тела» (ВМНН, 228). Символично, что один из последних эпизодов жизни Р. оказался также связанным с Б. Дочь Р., Татьяна Васильевна, писала в воспоминаниях: «Отец очень любил также париться в бане, что ему тоже запрещали врачи, но он врачей вообще не слушался <...> Однажды он пошел в баню, а на обратном пути с ним случился удар, он упал в канаву, недалеко от нашего дома и его уже кто-то на дороге опоздал и принесли домой. С тех пор он уже не вставал с постели» (ТР, 91).

В.А. Фатеев

БЕЛЫЙ — уездный город Смоленской губернии (ныне Тверской области), где с августа 1891 до марта 1893 Р. проживал с женой. Переезд в Б. был вызван тем, что 5 июня 1891 Р. в *Ельце* тайно венчался с *В.Д. Бутягиной* и должен был покинуть город. Он стал преподавателем прогимназии в Б., директором которой был его старший брат Николай Васильевич. Однако уже 31 октября 1891 Николай Васильевич был назначен директором Александровской гимназии в Вязьме, и Р. с женой остались в Б. одни. Провинциальный городок Б., вспоминал Р., — один из тех, где происходит действие рассказов *А.П. Чехова*. Он был до того глух (состоял из одной «Кривой» или «Косой» улицы, от которой шли переулки в поле, а в переулках было по три-четыре дома с огородами), что однажды волки разорвали ночью *свинью* между собором и клубом. «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»...» (ОПП, 475). 6 ноября 1892 у Р. родилась первая дочь *Надя* (умерла 25 сентября 1893 в *Петербурге*). Р. много работал над статьями, печатавшимися в те годы в «*Русском Обозрении*» и в «*Русском Вестнике*». В Б. были написаны «*Сумерки просвещения*», направленные против рутинной гимназического обучения и вызвавшие раздражение министра просвещения *И.Д. Делянова*. «Сумерки просвещения» только и можно было написать

в таком городе, как Б. В 1892 Р. сообщил *Н.Н. Страхову*: «Неприменно нынешний же год брошу Белый: помилюйте — в здешней аптеке хина не горька и капли Иноземцева — производят расстройство желудка. Это важнее, чем отказ «*Моск. Вед.*» печатать мои фельетоны» (ЛИ, 280). В Б. он начал писать и печатать в «*Русском Вестнике*» (1893. № 1–3, 6) статью «Сумерки просвещения». Весной 1893 Р. стараниями *Страхова* получил место в *Петербурге* и покинул Б. *А.Н.*

БЕРЕМЕННОСТЬ. Особое внимание Р. уделял беременному *животу*. «Интерес к «животу» моментально снимает между людьми перегородки, расстояния, делает «знакомыми», делает друзьями. Это громадная связывающая, социализирующая роль живота поразительна, трогательна, благородна, возвышенна. От «живота» не меньше идет идей, чем от головы (довольно пустой), и идей самых возвышенных и горячих. Идей самых важных, жизнетворческих. То же было у Толстых. *София Андреевна* не очень была довольна, что мы приехали (без спроса у нее; она очень властолюбива). Но заговорили (по поводу ее «Открытого письма к *Л. Андрееву*»), и уже через ½ часа знакомства она рассказывала о своих *родах*, числе беременностей, о кормлении *грудью*. Она вся была великолепна, и я любовался ею. И она рассказывала открыто, прямо и смело» (У, 151). О своих разговорах с *женщинами* и *девушками* Р. вспоминал: «Точно невидимо за руку я веду их (нить разговора) к забеременению и кормлению *детей*, в чем нахожу высший идеализм их существования» (там же). Волновали и очаровывали Р. груди и беременный живот. «Я постоянно хотел видеть весь мир беременным» (Там же, 150). В «*Последних листьях*» Р. призывал: «Беременейте. Не стесняйтесь имени проститутки. Кокетничайте, завлекайте. Зовите, зовите мужчин, — ведь они почти отродье, ведь они почти импотенты. Ваше дело — взять от них *семя* и вырастить племя. Племя гигантов» (ПЛ, 200). Размышляя о *будущем*, Р. замечает: «Живот беременной женщины будет холить, целовать. Ну, если не толпой (хорошо бы), то — муж потихоньку. Вообще беременность выйдет вперед, войдет в *славу*» (Там же, 100). «Я... всегда люблюсь беременным животом» (М, 310), — писал Р. В *книге «Возрождающийся Египет»* беременный живот представляет для Р. высшую ценность. «Чрево — огромное, почти замещающее всего человека, именно, как рисовали египтяне... а ноги только носят его, руки помогают ему кормить и кормиться, ухо слушает — «какой возлюбленный зовет его», и *голос* — чтобы ответить возлюбленному: «Сейчас иду» Все — от чрева и к чреву, человек весь служит ему одному: как *молитве* святой, как долгу и радости, и волноваться чревом, всю бы *жизнь* волноваться им одним — и вот не надо другой жизни, совершенно ничего еще не надо. Отсюда, померкнет вся *цивилизация*, ничего, в сущности, не надо, да и никого не надо — кроме любовника, кроме любовницы, кроме ласкающего чрево, кроме находящего чрево, кроме оплодотворяющего чрево. Земля — и *солнце* ее оплодотворяет, как на этом прекрасном рисунке *Египта*, — которое по какому-то непониманию представляется в атласах всех экспедиций *мужчиною* внизу и *женщиною* над ним очевидно, тогда как это просто «оплодотворение женщины мужчиною», но где оплодотворение передано как лучи,

идущие из всего мужского тела и на все женское тело, — что и действительно даже физиологически верно, ибо семя мужское ссачивается изо всех частиц организма и расходуется оно тоже по всему женскому организму, и “для того *кровь* бежит и бьется сердце» (ВЕ, 204).

А.Н.

БЕРЛИН. Р. дважды бывал в Б. во время поездок по *Германии* — в июне 1905 и в июне 1910. В результате второй поездки он написал очерк «В Берлине» (РС. 1910. 21 июля). Прежде всего Р. пошел посмотреть Берлинский университет: «Ведь там учились многие и русские. Берлинский университет — почти русский университет: туда входили с прекрасной, волнующейся *душой Грановский*, оба *Киреевские*, *Тургенев*. Помните тургеневское в предисловии: “Мне нужно было окунуться в Немецкое море” Это он писал об университете. Вход, однако, “посторонним лицам запрещен” Из дверей его выходили и *студенты*, и барышни, очевидно “*курсистки*” В противоположность впечатлению прежней поездки, когда я видел группу студентов в Зоологическом саду, — на этот раз лица студентов были прекрасны “*наукою*”, *мыслью*, одушевлением. Может быть, я взял их в хорошую минуту: ведь они только что выслушали лекцию. И еще то: ведь это летний семестр, шел их “июль месяц”, и, очевидно, на лето остались заниматься самые лучшие. Но нужно сделать *nota bene*: в Германии, в университетах, лекции не прерываются и на лето. Много работают и не жалуется, что “жарко” или “устали» (ЗРП, 258). Вблизи университета Р. осмотрел *памятники* братьям-ученым Вильгельму Гумбольдту и Александру Гумбольдту, натуралисту Г.Л. Гельмгольцу, историкам *Т. Моммзену* и Г. Трейчке, после чего сделал вывод: «Гумбольдты, и Моммзен, и Гельмгольц были всем нужны. И о них можно сказать то, что *история* сказала о кротком императоре римском Тите: они были “утешением рода человеческого” Не по зависти, не из страха о копье, мече и щите тевтонов говорится и думается: “Это решительно никому не нужно и даже решительно никому не интересно” Из “пивной” Германии явно никакого “второго *Рима*” не выйдет» (ЗРП, 259). В статье «Возможный “гегемон” *Европы*» (НВ. 1905. 29 июня) Р. писал: «Пока я в Берлине и вижу эти довольные лица, я просто заражаюсь этим же довольством и радуюсь, что вот столько миллионов — не киснут, не охают, не “расстроены в нервах” Кто бы в человечестве ни был счастлив, а только был бы: мы должны этому радоваться всемирным человеческим *чувством*» (СХ, 155). В статье «Историко-литературный род Киреевских» (НВ. 1912. 9 окт.) Р. рассказывает, как *П.В. Киреевский* слушал в Берлине в 1829 лекции немецкого географа К. Риттера: «Он читает географию, и пока я останусь в Берлине, не пропущу ни одной его лекции, несмотря на то, что он читает в один час с Hegel’ем. Один час перед его кафедрой полезнее целого года одинокого *чтения*» (ПВ, 214). Вместе с тем Р. отмечает, что Киреевский «везде отдает преимущество русскому характеру, русскому *уму*, русскому “все-му” в очерке *человека и жизни*. “Только побывавши в Германии, — приводит Р. слова Киреевского, — вполне понимаешь великое значение русского народа, свежесть и гибкость его способностей, его одушевленность”» (Там же, 215).

А.Н.

БЕССАРАБИЯ. В мае — июле 1913 Р. с женой и дочерью Варей отдыхал в Б., в Сахарне, имении *Е.И. Апостопопуло*. В его книге «*Сахарна*» передана атмосфера *жизни* в Б., местные нравы и обычаи, беседы с хозяйкой *дома* Евгенией Ивановной. В предисловии к книге, оставшейся после *смерти* Р. в *рукописи*, он замечает: «Что пишу? Почему пишу? А “хочется” Почему “хочется”? Господи, почему Ты хочешь, чтобы я писал? А разве без Твоего хотенья я написал бы хоть одну строку? Почему кипит *кровь*? Почему бежит в жилах? Почему *сон*? Господи, мы в Твоих руках, куда же нам деться? Мне кажется, кому не соответствует книга — не должен ее читать. Не пришло *время*, не пришла минута. Не настало “такого настроения” Или “такое настроение” прошло. Ах, мы страшно разные люди, и бесконечно разны наши *минуты*» (СХР, 12). Несколько очерков о своей жизни среди молдаван и *евреев* в Б. писатель опубликовал в «*Новом Времени*»: «Уголок Бессарабии» (1913. 21, 31 мая; 20 июня; 4 июля), «Возле хлебов» (1913. 16 июля), «Смерть урожая» (1913. 6 авг.), «Из монастыря домой» (1913. 3 сент.; все в НФП). Р. рассказывает об обстановке в Б.: «— Здесь все самочувствие другое, чем в *России*, — говорили мне тамошние старожилы. — Что такое Бессарабия? Ведь она всего десятки лет отошла от Румынии и перешла к России. Кто же мы? От Румынии отошли, а к России еще не приросли. Сейчас-то мы приросли: но я помню родительский *дом* и всю *судьбу* мою, выросшую из этого дома. То была дичь, какую невозможно себе представить. И не то чтобы было дико образование, — этого не было, потому что у нас *семья* была образованная. Но дичь именно положения. Тянет — к Румынии, тянет — к России: и мы остановились между этими двумя притяжениями, как лодка, застрявшая среди камышей на реке. Ни назад двинуться, ни вперед продвинуться, ничего не можем; и не по своему бессилию, а потому, что все вокруг бессильно, смутно, темно, не утверждено, не решено. В зависимости от случайного и нерешенного положения страны складывалась нелепо и случайно судьба семей» (НФП, 67–68).

А.Н.

«**БИБЛЕЙСКАЯ ПОЭЗИЯ**» (СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1912). Книга вышла в ноябре 1911 тиражом 1550 экз. Включает две статьи Р. Первая — «О поэзии в *Библии*», которая была написана «в 1909 году, печатается же теперь впервые» (ВЕ, 441); вторая — «О “*Песне песней*”» — является перепечаткой предисловия Р. к сборнику «*Песнь песней Соломона*». *Перевод* с древнееврейского и примечания *А. Эфроса*. Предисл. В.В. Розанова (СПб.: Пантеон, 1909). «Библия — “книга былей”, — отмечает Р. в первой статье, — и если, конечно, теперь с нашими научными средствами мы о многом думаем, что “этого никогда не было” или что “это, бесспорно, происходило иначе”, — то мы поправляем не намерение писателя или писателей <...> дать полную “*истину*”, дать одну “действительность”, а поправляем своим научным *знанием* неполную осведомленность того древнего писателя <...> Библия — календарь человечества, развернутый в поэму» (ВЕ, 448). «Но откуда же “поэзия”?.. Вымысла нет, нет в намерении, ничего не украшено. Да, но все прекрасно: и вот мы шепчем неточное слово — “поэзия” На самом деле это не “поэзия”, а то,

что тонкий вкус народов и назвал “священством”, священным для себя... “Святой дух веет над страницами” <...> Чтение Библии никогда не раздражает, не гневит, не досажает <...> Вообще, дух от чтения ее не сдавливается, не искажается, не стесняется. “Прочитал, и стало лучше” И только. От Библии — всегда “лучше” И человечество естественно сказало: “Это — лучше” (т.е. всякого чтения), “это — Библия”, т.е. “преимущественно книга”, “книга книг” В ней как бы канон книжности: “Вот как надо писать, вот что пишете” Но уже никто не мог; и люди сказали: “Потому что это написано Богом” В точном смысле, научно, этого и нельзя отвергнуть: где Бог и где человек, где кончилось божеское и началось человеческое, или наоборот? <...> Чтение Библии поднимает, облагораживает; и сообщает душе читающего тот же священный оттенок, т.е. настроенности в высшей степени серьезную, до торжественности и трагизма, каким само обладает» (ВЕ, 449–450). Во второй работе — «О “Песне Песней”» — Р. говорит о запахах, ароматах, пахучести мирры, тела, рассуждает о роли *обоняния* в жизни человека, особенно — в жизни народов Древнего Востока. Р. соотносит понятия «боговдохновенности», «каноничности» тех или иных Ветхозаветных книг с «благоуханностью» их текстов. Он указывает, что используемое в *Талмуде* (трактат Ядаим и др.) выражение об «осквернении рук» древнееврейских рабби, читавших пергаментные свитки с теми или иными текстами Ветхого Завета, следует понимать именно как указание на исходящий от них «аромат», «запах», собственно и позволяющий отнести их к «боговдохновенным», «каноническим» текстам (ВЕ, 454–455). Текст Священного Писания, «если оно подлинно дано свыше, а не “приблизительно только” священное, в словах своих, мысли, духе, букве, в переписанном, в пергаменте, на котором написано, как бы “лоснится” и “маслянится” и... о нем можно сказать, что таинственные благоуханные слова его пали на землю от Бога, как “мирра падала с рук Суламифи, и капли текли с пальцев ее” “Пахнет книга?” — “Да! Песнь п. пахнет. Екклезиаст — не знаем” — “Тогда, прочитав Песнь п., вымоем руки; а после Екклезиаста умываться не надо: это не боговдохновенная книга, а обыкновенная философия” <...> В “канон” были включены только “пахучие тексты” из “живых цветов”, — а из шелка и золота цветы, как они ни прекрасны, естественно, ничем не “пахнут”, и их выкинули из канона» (ВЕ, 456). Вторая статья книги Р. в свое время, еще в качестве предисловия к сборнику «Песнь песней Соломона...» (СПб., 1909), привлекла внимание Ю. Айхенвальда, который отмечал: «О древнейшем гимне любви, об этой яркой и чувственной нити, вплетенной в суровую ткань Ветхого Завета, существует целая литература: но и в ней не затеряется открывающая издание “Пантеона” прекрасная статья Розанова, потому что вдумчивый автор показывает здесь глубокую связь между “Песнью песней” и еврейским монотеизмом <...> Автор отождествляет религиозный монотеизм с тем пафосом любви, который дышит в “Песне песней” <...> Недостигаема красота “Песни песней”, и прав Розанов, что “капля ее, растворенная в озере других слов, уже превращает их в лазурные песни, сказки, поэмы” и что отделяется от нее какая-то сладкая ароматичность» (РМ. 1909. № 8. С. 187–190). Первая небольшая рецензия —

без подписи — на книгу Р. «Библейская поэзия» появилась в «*Новом Времени*» (1911. 6 нояб.): «Кто не знает Библии, тот не поймет и библейской поэзии по брошюре В.В. Розанова <...> В.В. Розанов сам поэт и притом не чуждый именно библейских настроений. Поэзию Библии г. Розанов рассматривает, как поэзию плоти, но это в его глазах не уменьшает ее чистоты и ценности». В отзыве на эту книгу Р. за подписью Энь [М.И. Эйшишкин?] газета «Киевская Почта» (1911. 12 дек.) отмечала: «В красивой поэтической форме В. Розанов набрасывает образ первобытного мира до появления евреев <...> Евреи знали, что они “должны только быть, т.е. множиться” Любовь и жизнь у евреев, справедливо замечает В. Розанов, вылилась в особые формы. Любовь у евреев гораздо физиологичнее, но в одно и то же время она получила священный свет <...> Библия, — метко определяет Розанов, — календарь человечества, развернутый в поэму <...> В. Розанов не забыл упомянуть об одном “полном чуде” Человечество, враждующее с евреями, сказало о книге нелюбимого, враждебного народа: “Вот наша библия” Разве действительно, не тайна, что В. Розанов, сотрудник погромного “Нового Времени”, падает на землю и целует слова и строки Библии. Разве это не чудо?» В отзыве, подписанном А. С-кий (Россия. 1912. 5 мая), отмечалось: «В русской литературе нет ничего более яркого и живого из того, что было сказано о “библейской поэзии”, чем маленькая брошюра В.В. Розанова <...> Станный человек В.В. Розанов <...> Один лик его, — “темный лик” <...> Раскрывает уста и слышатся кощунственные еретические речи о церкви, о нашем церковном быте <...> Но вот заговорил о Христе и о церкви “светлый лик” Розанова, и слушаешь не слушаешься и не рад, что уж дочитал до последней точки <...> Заметка о библейской поэзии написана светлым двойником Розанова <...> он захотел услышать музыку в Библии, ее аромат, почувствовать в ней веяние неземного, тех “теней и полутеней, чего-то сладкого и именно сладко-ароматистого”, что льется, например, в священной “Песне песней” и волнует нас. И он действительно, уловил в Библии нечто неуловимое для людей, подходящих к ней с скептическим анализом <...> Нужно иметь много религиозной теплоты в душе, много чистого желания вкусить “сладости церковной”, чтобы почувствовать этот аромат благоухания Библии».

В.Н. Дядичев

БИБЛИОГРАФИЯ. Б. книг и журнальных статей Р. содержится в книге: Розанов В.В. Уединенное. М., 1990. С. 513–520 (сост. А.Н. Николюкин). Б. газетных статей Р. о литературе, философии и искусстве — в Российском литературоведческом журнале». 1994. № 5–6. С. 252–275 (сост. А.Н. Николюкин). Б. первых публикаций Р. за 1889–1900 гг. — в «Литературоведческом журнале». 2000. № 13/14. Ч. 2. С. 196–244 (сост. В.Г. Сукач). Список газет и журналов, в которых печатался Р. — там же. С. 245–246 (сост. С.А. Цветков). Б. работ о Р. (1886–1986) — в книге: В.В. Розанов. Pro et contra. СПб., 1995. Кн. 2. С. 535–562 (сост. В.А. Фатеев). Б. рецензий на книги Р. — в журнале «De visu». 1993. № 3. С. 62–67 (сост. В.Г. Сукач).

А.Н.

БИБЛИОТЕКА. Первые сведения о розановской Б. восходят к его гимназическим годам. В письме к товарищу по *Симбирской гимназии В.Ф. Баудеру* от 20 июля 1876 Р. писал из *Нижнего Новгорода*: «Я давал всю эту зиму уроки и потому успел составить себе довольно порядочную библиотеку, рублей в 50, из моих любимых авторов, как то *Джона Стюарта Милля, Бенгтама, Дрэнера, Бокля* и проч.» (ОСЖС, 674). *Студентом Московского университета* Р. покупал на Сухаревке старинные русские книги (по жил вблизи Сухаревской площади, и в 1918 вспоминал этот «главный, прелестный “Книжный угол” в Москве, теперь верно уже секвестированный». — АНВ, 347). Через 30 лет в статье «Ломоносовские издания, современные его жизни» (НВ. 1911. 8 нояб.) он писал: «С благоговением я снял с полок несколько книг в кожаных, полуразвалившихся переплетках, хранимых “через тридцать лет” (в течение тридцати лет), говоря синтаксисом XVIII века» (ТПРН, 299). И далее Р. называет пять книг: «Российская грамматика *Михайла Ломоносова*» (СПб., 1755), «Собрание разных сочинений в стихах и в прозе Господина Коллежского Советника и Профессора *Михайла Ломоносова*» (Книга первая. Второе издание. М., 1757), «Краткой Российской Летописец с родословием. Сочинение *Михайла Ломоносова*» (СПб., 1760), «Краткое руководство к красноречию. Книга первая, в которой содержится риторика, показывающая правила обоего красноречия, то есть оратории и поэзии, сочиненная в пользу любящих словесные науки трудами *Михайла Ломоносова*» (Шестым тиснением. СПб., 1791), «Покойного Статского Советника и Профессора *Михайлы Васильевича Ломоносова* собрание разных сочинений в стихах и в прозе» (М., 1778. Кн. 1–3). О Б. писателя в *Ельце* вспоминал *П.Д. Первов* (ПРО, 1, 96–97). В годы жизни в *Петербурге* розановская Б. превратилась в огромное собрание книг по различным отраслям знания, присланных авторами, полученных в редакции «*Нового Времени*» и купленных. Осенью 1917 Б. была спасена дочерью *Т.В. Розановой*, ездившей для того в Петроград и вывезшей в *Сергиев Посад* оставленные у *С.М. Зарина* рукописи Р. и его Б. Перечня книг не сохранилось, а после смерти Р. книги были распроданы. На многих книгах имелись пометы Р. и авторские инскрипты. По свидетельству *Т.В. Розановой*, книги по искусству были переданы в 1956 Елене Дмитриевне Танненберг. Книги по нумизматике (на русском, немецком, французском и итальянском языках) вместе с частью нумизматической коллекции Р. были в 1919 переданы *Т.В. Розановой* в Музей-институт классического Востока, а в 1924 поступили в Музей изящных искусств (ныне ГМИИ им. *А.С. Пушкина*). В старости Р. писал: «Библиотека в сущности и есть книжный университет» (НФП, 41).

А.Н.

БИБЛИЯ. Р. длительное время глубоко вникал в предания Ветхого Завета, хорошо знал библейские сюжеты и до конца жизни постоянно обращался к этой книге книг. «Всё понятно — в Библии», — скажет он в конце своего писательского пути (АНВ, 24). «Ветхим Заветом я не мог насытиться: все там мне казалось правдой и каким-то необыкновенно теплым, точно внутри слов и строк струится кровь, притом родная!» (У, 143). Б. вечна, ее согревающая сила для человечества огромна:

«Библия, конечно, согрела мир, — этот ужасный, похолодевший греко-римский мир, и особенно римский. Библия — теплая ванна для старика, для умирающего. Вообще Б. <...> — вечна» (СХР, 71). Р. был уверен, что и в современном искаженном мире не иссякло благотворное влияния Б. на людей, во многом уже отшатнувшихся от Бога: «Со Священным Писанием Ветхого Завета у нас не разорвано». В своих литературных построениях Р. нередко пользуется выдержками либо пересказами эпизодов, почерпнутыми из библейских книг, ссылается на библейские персонажи, в частности на Авраама, Агарь, Лию, Лота, Рахиль, Моисея и др. Живое восприятие Б. позволило Р. вводить библейские примеры в художественную ткань своих произведений, и сочетание это вносило дополнительный колорит в его оригинальные миниатюры (см. *Евангелие*). В 1888 Р. писал *Н.Н. Страхову*: «Всякий раз, когда я читаю Библию, мне почти гадко и стыдно становится, что у нас были *Бальзаки*, “Хромые бесы”, плутовские авторы “Свадьбы Фигаро” <...> даже нашего “Ревизора”, скрепя сердце и запрягая в глубь души свою любовь к нашей милой литературе, я осуждаю. На сцене всемирной истории мы все какие-то кривляки, точно *Каиновы дети*, изгнанные из Рая» (ЛИ, 187).

А.Н. Стрижев

* * *

Библия, или книги священного писания Ветхого и Нового завета в русском переводе, с параллельными местами. Издание второе, вновь просмотренное. СПб.: в Синодальной типографии, 1892. 1548 с. (Из собрания *В.В. Розанова*). Поступила в книжные фонды Государственного литературного музея от *Т.В. Розановой*. Подарена писателю *С.К. Эфроном-Литвиным*, о чём свидетельствует дарственная надпись: «Глубокоуважаемому *Василию Васильевичу Розанову* на добрую память от *С. Эфрона-Литвина*». Надпись не датирована, очевидно, сделана незадолго до того, как в ней появилась первая запись. Это завещание, родительская исповедь, заключающая в себе историю семьи и покаяние. Запись сделана 21 февраля 1899, в день крещения сына — *Василия*. «Завещание» написано в виде «скрепы» отдельными слогами на полях нечётных страниц (на правом поле, по центру), начинаясь на 3 и заканчиваясь на 1403 странице. Весь текст разбит на 700 фрагментов. Необычная форма записи свидетельствует о том, что сам Р. видел в этой работе некое сакральное действие: он завещает детям Б. и тем самым возлагает на них своё родительское благословение. Своим сухим документальным рассказом Р. как бы дополняет Священное писание новой главой, демонстрируя замечательное смирение, вписывая её на поля, по две-три буквы. В дальнейшем Р. пользовался «заветной» книгой, работая над новыми сочинениями отчёркивал на полях важные места, делая примечания, более того, вырезая отдельные строки и даже вырывая нужные страницы. Для удобства, на последних чистых листах издания Р. создал собственный тематический указатель. Из него следует, что первая помета появилась на 742 странице в «Книге притчей Соломоновых». Там отмечены стихи 35–36 главы 8: «Кто нашел меня, тот нашёл жизнь, и получил благодать от Господа <...> не навидящие меня любят смерть». В розановском «тематическом указателе» эти слова обозначены примечанием: «Пессимизм XIX в. предсказан — 742». Всего в «тематическом указателе» 1403 пометы.

ческом указателе» 220 записей. Формулировка *темы* носит характер краткого историософского комментария, встречаются и более нейтральные, назывные пометы, вроде: «аскетизм», «блудный сын», «о Лазаре и богатом», «Христос о браке», «воскресение Лазаря», «плач об Авессоломе» и т. п. Первое время записи в «тематическом указателе» Р. делал в хронологическом порядке, по мере чтения. Позже, когда свободных страниц не осталось, он вложил ещё четыре дополнительных листа, в которых расположил темы по алфавиту, оставляя в каждой букве место для будущих помет. Сделанные записи Р. просматривал и анализировал. Так, часть тем отмечена крестиками, часть — двойными чёрточками (=), ещё одна группа выделена подчёркиванием красными чернилами. Р. читает Б. как исторический документ, первоисточник, уникальное свидетельство прямого общения Бога с людьми. Он всматривается в первоосновы ветхозаветного быта, в котором ищет ключ к пониманию личности Бога, устроившего мир по определённым и разумным законам. Р. волнует интимная связь Бога с людьми, с богоизбранным народом израильским. Вчитываясь в строки Б., сопоставляя и анализируя разбросанные по разным текстам детали и факты, Р. выстраивает оригинальную, выходящую за рамки всех традиций толкования Б., концепцию отношений человека с Богом, а точнее — Бога с людьми. Р. вскрывает заинтересованность Бога в жизни людей: не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке, Богу нужен деятельный партнёр, собеседник, верный и надёжный соратник. Сослав Адама на землю, Бог не покинул человека. Отделив человечество от Себя, Сам от него не отделился, постоянно живёт с ним и — в нём. «Бог обручается с людьми» — пишет Р., помечая в «предметном указателе» 4 главу из книги Пророка Осии (страница вырвана). Эта мысль будет преследовать Р., он будет к ней постоянно возвращаться, пока не найдёт нужную формулу, которую тут же, прервав «предметный указатель», и зафиксировал: «Еврейский народ в соитус'e с Богом: ради Бога — не отдайся другому, не соверши неправильного соитус'a — этою мыслью, этим страхом движет вся Библия. *Обрезание* — венец обручения, печать соит'альной Господу верности, одна мысль о снятии которой его приводит в ярость. Пророчество — Божий дух, в чресла «избранных» переливающийся и вытекающий из них словом. Бог вечно лобзает *genetalia* человека, во время действительного земного соитус'a: ибо *sema* — это то и есть Святой, Носимый (народ «Бого»-носец), через мужние *genetalia* проходящий и оживляющий женщину, вырастающий в ней душою нового человека. Свят, свят, свят соитус». Среди маргиналий Розанова на полях Библии есть две, носящие биографический характер. На странице 627 в «Книге Иова» отмечены стихи 23 — 26 главы 3. Напротив них запись: «Варя — 21 октября 96 г. — мне указала это место, и я почувствовал, что она это приняла на себя». В «тематическом указателе» эта запись озаглавлена «Варя» и стоит сорок первой по счёту в группе помет, связанных с «Книгой Иова». На странице 677 отмечен первый стих 42 псалма: «Суди меня, Боже, и вступись в тяжбу мою с народом недобрый». Рядом с ним розановская пометка: «Открылось сразу и внезапно, когда искал эпиграф к «Семейному вопросу в России»».

П.Е. Фокин

«БИРЖЕВЫЕ ВЕДОМОСТИ» — политическая, общественная и литературная газета, основанная С.М. Пронпером, выходила в Петербурге в 1880–1917. К участию в газете Р. был привлечен И.И. Ясинским, редактором «Б.В.» с середины 1890-х. Р. напечатал в газете в 1897 статьи: «Катков “как государственный человек”» (17 окт.; см. ЛВИ), «Семя и жизнь» (29 нояб.; см. РФК). В 1898 Р. напечатал в «Б.В.» статьи: «Поэтический материал» (8 янв.; рецензия на кн.: Пташицкий С.Л. Средневековые западноевропейские повести в русской и славянских литературах), «Палеограф» (24 янв.; рецензия на кн.: Баркусов Н.П. Воспоминания о Н.И. Костомарове и А.Н. Майкове; см. «О писателях и писательстве» в ЛВИ), «Женщина перед великою задачей» (1 мая; см. РФК), «Номинализм в христианстве» (13 окт.; см. ВМНН), «Истинный “fin de siècle”» (8 нояб.; см. ВМНН).

А.Н.

БЛАГОПОЛУЧИЕ — категория Р. в осмыслении мироустройства. Ее раскрытие дано в статье о профессоре Петербургской духовной академии В.В. Болотове «Великий наставник юношества» (НВ. 1913. 11 окт.): «Все обстоит благополучно» Русские *Вольтеры* извратят эту формулу, а между тем, куда от нее уйдешь, если “благополучно”, не только в докладе, на словах или бумаге, а и в самом деле — “благополучно” Для “благополучно” велись все *войны*; для “благополучно” заключались мирные трактаты и союзы; для “благополучно” звались великие *цари*. “Благополучно” — в самом деле конец и начало жития человека, который возлагает сложное и премудрое на Бога, полагая, что здесь он бессилен, что здесь царствует какой-то *Рок* и *Судьба*, — ему же, маленькому и ограниченному, оставлено только “быть благополучным” Эта, казалось бы, коротенькая формула — на самом деле есть кантовское решение вопроса о *жизни*. “*Ноумены*” бытия и равно “*ноумены*” деятельностей и движения от нас сокрыты и в распоряжение нам не даны: и у нас остаются одни “*феномены*”, т.е. “критика практического *разума*” А она сводится к “благополучию”, но лишь не фальшивому. Но воистину благородный и прекрасный В.В. Болотов сознавал ясно, что в его “благополучии”, и в благополучии всех их, академистов, — а, наконец, и православной *церкви* вообще — нет фальши, а лишь недостаток, недосмотры, неудобства, неладности, которые исправятся, если всякий будет превосходно делать свое дело, у одного маленькое, у других великое» (НФП, 152–153).

А.В. Ломоносов

БЛАГОРОДСТВО. Р. дает свое определение этого понятия: «Благородство — это деликатность человека к человеку. Ясность души, покой ее. *Правда* уст и поступков. Мужество. Но душа всего этого — деликатность: вытекающая из какого-то глубокого довольства собою, *счастья* в себе... неоскорбленности: в силу чего “неоскорбленный человек” не дерет по спине другого, соседа, дальнего, кого-нибудь — словами, поступками, деяниями» (КНУ, 9). В другой записи «*Мимолетного*» читаем: «Все утомительно. Не утомляет только благородное» (М, 193). Б. писатель видел в танцах *Айседоры Дункан*, которые напомнили ему «удивительнейшие телоположения

античного *мира*, сидячие, лежащие, полулежащие, — в походке, в беге, в танце... В длинном зале *Эрмитажа*, при входе в него, на стенах нарисованы бесчисленные из этих поз: нельзя оторваться от их благородства. Но благородство — это невинность. Благородство есть наружность того, чего внутреннюю сторону мы называем невинностью» (СХ, 389). В «*Опасных листьях*» Р. отмечает: «Чем я более всего поражен в жизни? и за всю жизнь? Неблагородством. И — благородством. И тем, что благородное всегда в унижении. Свинство почти всегда торжествует. Оскорбляющее свинство» (У, 131). Об этом «свинстве» Р. писал не раз. «Радикалы наши подавляли все благородное, за 50 лет. Они “замалчивали”, как будто этого не было, как будто это не рождалось. И нет “Истории русской литературы”, а есть “История нашего преступления”» (М, 262). Продолжая эту мысль в той же книге, Р. утверждает: «Годы, годы, годы травили всего доброго, всего благородного... Годы, годы, годы, уже 65 лет... Целое поколение, а если взять 30 лет “зрелого возраста” — два поколения. Генерация за генерацией поднималась, и едва мальчик-гимназист поднимал голову к какому-нибудь сознанию, как ему шептали старшие: — Проклинай! Ненавидь!» (Там же, 295). Р. не находил Б. у *А.И. Герцена* (СХР, 89) и у некоторых представителей еврейского народа. «То, чего не удастся евреям и, по-видимому, никогда не удастся, — это благородство. Простое и спокойное благородство. Они могут быть гениальны, мудры, успешливы во всех делах: но влезти на невысокий столбик с надписью “скромность и благородство” им никогда не удастся. Изящнейший из них, *Гейне*, все-таки получал тайно деньги от *правительства* Наполеона III за то, чтобы ругать в германской прессе германское королевское правительство и вообще немцев. Величайший из них, Биконсфильд, был только великим пройдохом. *Спиноза* изменил своему черному и бедному гетто. Самым благородным остается все-таки Шейлок, сказавший прямо свою мысль: “Фунт человеческого мяса, вырезанный как можно ближе к сердцу”» (КНУ, 593). Обращаясь к русским, Р. высказал свой завет на будущее: «Каждый народ живет до тех пор, пока не истощилось в нем благородство. Благородство это — не громкое, не в речах, не в битвах. А молчаливое, про себя, ни в чем не выраженное, косноязычное. Поэтому, добрый мой читатель, вот что тебе надо сохранять. При этом благородстве ты не только себя сохраняешь, а сохраняешь все свое отечество. Как, почему: я не знаю. Но чувствую, что Бог покидает ту страну, народ, в котором уже ни одного благородного человека более не осталось. Тогда “приходят враги и истребляют его” Но этих врагов “допустил Бог”» (ПЛ, 234). «Истинное, что никогда не разрушится, — считает Р., — одно благородное» (У, 141).

А.Н.

БОГ. Р. не отделяет бытия Божия от бытия человеческого. «“Верить в Бога” есть в то же время верить просто “в себя” <...> Таким образом происходит совмещение Бога с человеком, а человека с Богом» (АНВ, 142). Мир рассматривается Р. как бытие, а «небытия нет. Но “я” есть “я”: и как “бытие” бессмертен, безначален и вообще совмещает “бытие Божие”» (там же). Крайний антропоцентризм Р. сказывается в приравнивании им

богопочитания к нравственному принципу, сочувствию, как непрременному началу в отношениях между людьми, к доброделанию. «Бог бесконечен и что Ему мои “бунты”? Не обратит даже и внимания. “Наш Бог есть Великий творящий чудеса” Могу ли я обидеть Бога? И я прямо “ругался” (в душе), зная, что “ничего Ему от этого не будет” <...> Человек заплачет. Человек от злости моей м.б. несчастен: а он один раз живет на земле и должен быть счастлив. И я отниму у него счастье, испорчу минуту его на земле. При этом у меня твердая была вера, что Бог, который мне все простит за себя, — ничего не простит за человека <...> И тут я испытал страх» (КНУ, 432). Самоанализ сменяется исповедальными признаниями. В записи от 22 сентября 1913 читаем: «Я не “блудный” сын Божий. Во мне нет буйства, и никогда я не хочу пойти “на сторону” и “далече” Этого нет. Я люблю Его и покорен Ему. И тогда счастлив, и тем более счастлив, чем покорнее. Тогда радостно. В покорности Богу вообще величайшая радость, доступная на Земле» (СХР, 166). В Б. — прибежище и защита слабому, породнение с Ним — залог выживания. Р. рассуждает: «Почему я, маленький, думаю, что Бог стоит около меня? Но разве Бог стоит непременно около большого? Большое само на себя надеется, и Бог ему не нужен, и, ненужный, отходит от него. А маленькому куда деваться без Бога? И Бог — с маленькими. Бог со мною, потому что я особенно мал, слаб, дурен, злокознен: но не хочу всего этого» (СХР, 28). Бог — «мое настроение?» Он всегда близок Р., пребывающему в одиночестве. «Я мог бы отказаться от даров, от литературы, от будущности своего я, от славы или известности — слишком мог бы; от счастья, от благополучия... не знаю. Но от Бога я никогда не мог бы отказаться. Бог есть самое “теплое” для меня. С Богом мне “всегда теплее” С Богом никогда не скучно и не холодно. В конце концов Бог — моя жизнь. Я только живу для Него, через Него. Вне Бога — меня нет <...> Боюсь ли я Его? Нисколько. Что Он накажет? Нет. Что Он дает будущую жизнь? Нет. Что Он меня питает? Нет. Что через Него существую, создан? Нет. Так что же Он такое для меня? Моя вечная грусть и радость. Особенная, ни к чему не относящаяся? Так не есть ли Бог “мое настроение”?» (У, 48). «Мой Бог» Р. — это его бесконечная интимность, бесконечная его искренность и индивидуальность, светящийся ему свет познания; без Б. он потерян. «Боже, Боже: когда лежишь в кровати ночью и нет никакого света, т.е. никакой осязательный предмет не мечется в глаза, — как хорошо это “нет”, п.ч. Бог приходит во мгле и согревает душу даже до физического ощущения теплоты от Него, — и зовешь Его, и слышишь Его, и Он вечно тут... Отчего же люди “не верят в Бога”, когда это так ощутимо и всегда?..» (СХР, 47). Творец мироздания облагодухал Своим первым утренним веянием благодатную жизнь, чтобы росла и молилась. Р. вопрошает: «И где же “в мире” нет “Бога”? И где же “в Боге” — нет “мира”? — И вот они связаны. “Religion” Молитва. Нет вещи, которая бы не молилась, потому что она — “растет” И знай, что из “точки” растет, из отцовской точки» (АНВ, 32). Мир из “точки Бога” развернулся в “красоту — мироздание” Божий замысел изначально историчен и домостроительство Его ведется во времени непрерывно: «Бог “переломил через колено” одну “прямую линию” истории, и,

бросив концы ее в пространство, — повелел двигаться совсем иначе небесному телу, земле, луне, человеческой истории. “Мы же в руках Божиих и делаем то, что Он вложил нам” и своею правдою, и своею неправдою, и своими качествами, и своими пороками даже без коих “согнуться в складочку” не смог бы эллипсис, а ему это “нужно” Великая во всем этом реальность: и “да будет благословенно имя Господне во век”» (У, 217). Вместе с тем «Всемогущество Божие ограничено непеременимостью воли Божией. И Бог все может изменить, но воли Своей, святой и совершенной, Он не может изменить: воли и закона» («Мистицизм в природе» // НВ. 1900. 24 окт.; СВР, 319). Несмотря на скепсис, который временами овладевал Р. (в мире мало гармонии и добра), писатель все же был полностью уверен, что все, сотворенное Б., тяготеет к безмерности, бесконечности.

А.Н. Стрижёв

«БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК» (Сергиев Посад, 1892–1918) — христианский православно-богословский журнал, издававшийся Московской духовной академией, на страницах которого было опубликовано несколько статей Р. Редакторы «Б.В.»: до № 3 (1903) А.А. Спасский, затем И.В. Попов, с № 12 (1906) И.Д. Андреев, с № 11 (1907) А.И. Покровский, с № 9 (1908) А.П. Попов, с № 11 (1908) Н.А. Заозерский, с 1913 П.А. Флоренский. Р. дал высокую оценку научному уровню журнала: «Лучший до сих пор богословский наш журнал, — “Богословский Вестник”, этот “Вестник Европы” нашей церковной журналистики, орган, прежде всего, науки и литературы (богословской), без семинарского жаргона и “захламы запаха” Богословская школа Хомякова была путеводною звездой этого журнала, т.е. примиренность и гармония религии, церкви, образования и науки, примиренность всего этого в любящем сердце человека, в надеющемся, исполненном “упований”, величавом движении всемирной истории» («Перед созывом Церковного собора» // НВ. 1905. 22 нояб.). Статья Н.А. Заозерского «Странный ревнитель святости семейного очага» была посвящена богословскому разбору книги Р. «В мире неясного и нерешенного». Профессор нравственного богословия предупреждал возможное смущение читателей, что «настоящая статья — не для семейного чтения» и высказал надежду, что «быть может, <...> рецензия предупредит появление книг, подобных настоящей и — главное — быть может, самого В.В. Розанова настолько тронет, что он в себе пришед навсегда откажется составлять подобные книги» (БВ. 1901. № 11. С. 446). Заозерский был одним из участников дискуссии по поводу новой редакции ст. 253 Устава Духовных консисторий о бракоразводных процессах. Старая редакция статьи (1841) устанавливала суровые наказания против лиц, живущих гражданским браком: они считались прелюбодееми, а их дети «незаконнорожденными». Критический настрой в адрес идей Р. нашел свое отражение и в статье М. Струженцова «Православно-христианское учение о браке по поводу воззрений на брак гр. Л.Н. Толстого и некоторых современных публицистов (Публичное богословское чтение)» (БВ. 1902. № 8). Он причислил Р. к литераторам, ставшим «преувеличивать значение плотской стороны отношений полов <...> придавая им какое-то мистически-священное, почти религиозное,

значение, видя в них особую, едва ли не высшую, форму служения Богу». «Его воззрения, — считал богослов, — близко подходят к древнему культу Ваала и Астарты» (БВ. 1902. № 8. С. 390). В обзоре «Из академической жизни» некий Б-ский комментировал литературное воскрешение язычества. Р. был назван в одном ряду с Ф. Ницше и Д. Мережковским, как писатель, который «прокладывает в современный мир» путь древнему язычеству «со всем его потворством человеческим страстям» (БВ. 1902. № 10). В обзоре журнальной литературы по гомилетике (проповеди) архимандрит Евдоким цитировал с осуждением постулат Р. и Мережковского о том, что «уже все силы христианства перестали в нас действовать» (БВ. 1910. № 10. С. 345). В 1904 на страницах «Б.В.» прошла полемика по поводу цикла статей Р. о браке в журнале «Новый Путь» (1904. № 4, 5, 7, 8), о книге Л. Писарева «Брак в девстве» (Казань. 1904). Р. выступал за широкую свободу развода, за право его предоставления при нежелании одного из супругов продолжать брачное сожитие. Он утверждал, что прелюбодеемием в Ветхом Завете называлось противоестественное или не соответствующее ритуальным требованиям удовлетворение полового инстинкта. На статью Р. откликнулся П.В. Тихомиров работой «К столкновению Исх. 20, 14: Против г. В.В. Розанова» (БВ. 1904. № 12). В развитие полемики Р. с Н.А. Заозерским, что есть «блуд» и «прелюбодеемие», Тихомиров указывал на противоречия в воззрениях Р. на брак и расхождения с учением Библии. На определение прелюбодеемие он дал другое толкование: «Прелюбодеемие понималось в Ветхом Завете в самом обыкновенном, в нашем смысле» (Там же, 769), «разница лишь в том, что блудит незамужняя женщина или девица, а прелюбодеемием замужняя» (Там же, 774). Исходя из этого богослов заключил: «Библейских оснований в пользу предлагаемого г. Розановым нового толкования 7 заповеди Моисеева закона нет ровно никаких» (Там же, 780). После выступления Тихомирова Р. впервые предоставили место на страницах «Б.В.» для полемического ответа. В статье «Содержание и пространство заповеди “Не прелюбодеемие” (По поводу замечаний П.В. Тихомирова)» (БВ. 1905. № 3) против доказательств Тихомирова Р. выдвинул свои аргументы: 1) «“монастырь не имеет своих толкований” на VII заповедь и признает принятые во всем христианском мире; 2) “VII”, “не прелюбодеемие” обязательны для пророка Давида и меня: но пророк Давид имел семь жен, а если бы я повенчался и притом разом с семью женами, то меня послали бы в Сибирь» (Там же, 519). По Р., седьмая заповедь не может идти вразрез с заповедью «плодитесь и множитесь» и равнозначна установлению «не вводи в семью твою, в супружество твое гнилого или изломанного полового акта» (Там же, 523). «Почти весь ствол именуемого у нас “прелюбодеемием”, в Ветхом Завете никогда прелюбодеемием не назывался и VII-ю заповедью бесспорно не запрещался: не станет этой очевидной истины оспаривать г. Тихомиров. А запрещалось VII-ю заповедью <...> половое общение замужней женщины с не мужем» (Там же, 527). Р. критиковал современное понимание Библии, искажающее, по его мнению, первоначальный текст Святого Писания: «Почти весь наш “дух” типично фарисейский, шеголеватый и неглубокий <...> Дух Биб-

лии <...> принимает скорби лишь необходимые, вытекающие единственно из грехопадения, и там указаны как наказание: 1) болезнь, 2) *труд*» (Там же, 531). Природные установления физиологических процессов Р. объявлял неодолимыми никакими общественными законами: «Перестанем бороться с физиологией. Все равно мы не победим. Ибо это вечное от Бога» (Там же, 532). В конце статьи Р. обозначил условия для примирения со своим оппонентом: «В общем я конечно уступаю г-ну Тихомирову и ввожу в содержание VII-ой заповеди запрещение вероломства жен; как он без сомнения согласится со мною, и введет сюда запрещение неестественностей <...> Теперешняя теория и практика развода, основанная почти неизменно на “уличении мужей”, — падает: ибо и по проф. Тихомирову это не есть “прелюбодеяние”, а разводиться можно только по вине “прелюбодеяния”» (Там же, 538–539). Епископ Евдоким в статье «На заре новой церковной жизни» (БВ. 1905. № 5. С. 185) цитировал Р. (из «Рассвета». 1905. № 42), призывавшего к церковной реформе, так как помимо вялого проповедования священнослужители «ничего более» не умеют, ибо им мешает mitra, сняв которую они становятся «первыми светилами государственности, науки». В обзоре периодической печати *В.Н. Мышцын* в № 5 за 1905 с теплотой отзывался о статье Р. «Белое христианство» (НВ. 1905. 17 апр.). В сентябре 1905 священник Д. Силян выступил в «Б.В.» с полемикой в адрес журнала «Церковный Вестник», со страниц которого была поддержана позиция Р.: «Храм для теперешнего христианина — не центр всей его жизни, а случайно-проходное место» (Церковный Вестник. 1903. № 32. С. 994–995). Через месяц *М.М. Тареев* поместил в богословском журнале восторженную рецензию на книгу Р. «*Около церковных стен*». «Я смело могу рекомендовать читателям “Б.В.” новую книгу В.В. Розанова. Автор хочет, чтобы лучи христианские, которые теперь как будто закрыты церковными стенами, вышли из этого ограждения и осветили то, что находится около церковных стен, чтобы стены эти раздвинулись, служба христианского храма стала открытою, чтобы херувимская понеслась по лугам и лесам <...> Радостная и созидательная <...> Тон умеренно-созидательный, а не радикально-разрушительный, проникает всю книгу от начала до конца» (БВ. 1905. № 11. С. 543). Цитатами для поддержки точки зрения автора из рецензированной книги была снабжена статья П.А. Флоренского «О типах возрастания» (БВ. 1906. № 7–8). Профессор богословия *И.М. Громогласов* в статье «Канонические определения брака и значение их при исследовании вопроса о форме христианского бракозаключения» попытался определить научную родовую идей Р. о браке. К источникам розановских идей Громогласов относил древнее пелагианство, поскольку ересиарх V в. Нелалиг считал, что значение греховности половых отношений в христианской догматике сильно преувеличено (БВ. 1907. № 1. С. 82). В декабре 1907 М.М. Тареев посвятил статью «Христианство и религия В.В. Розанова» разбору его книги «Около церковных стен» — «книги захватывающего и неотразимого интереса» (Там же, 640): «В.В. Розанов — глубоко религиозный человек, но его религия не в понятиях, не в учении, а в чувстве — живом, влажном, сочном, его религия “завета в физиологии”, в ней имеет свои корни, глубоко погру-

жена в лоно природы, обнимает все живое» (БВ. 1907. № 12. С. 640). Статья Р. «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (РМ. 1908. № 1; ВТРЛ) вызвала полемический отклик «Христос и пепельная мгла» (БВ. 1908. № 5) автора, скрывшегося под псевдонимом «П.С.» (П.П. Соколов?). Взгляд Р. был сопоставлен с точкой зрения Ф. Нишше. В январе 1909 М.М. Тареев выступил с заметкой «По следам легенды» (БВ. 1909. № 1) по поводу создаваемой в прессе легенды вокруг его имени и искажению основных мыслей его труда «Основы христианства». Публицист газеты «*Колокол*» (1909. 8 янв.) возмутился «восторженным» отзывом о книге Тареева со стороны Р. («Новая книга о христианстве» // НВ. 1909. 3 янв.). К обсуждаемой теме Тареев вернулся вновь на страницах «Б.В.» в конце 1917. В статье «Страница из недавней истории богословской науки» он решил расставить акценты в своих отношениях с Р. «Розанову я посвятил статью в IV томе “Основ христианства”». Значительная часть этой статьи раскрывает ту мысль, что Розанов в своих суждениях о богословах обычно не договаривает <...> Эту же тактику Розанова я теперь испытываю и на себе в его рецензии и моих “Основах христианства” <...> Розанов почти моими словами выражает совершенно не мои мысли» (БВ. 1917. № 10–12. С. 405). В последний год своего редакторства в журнале Н.А. Заозерский вновь обрушился с критической статьей на своего давнего оппонента Р. О его статье «Об управлении русской церкви» (НВ. 1912. 11 апр.) он отзывался журнальной статьей «О созыве поместного российского собора и о патриаршестве» (БВ. 1912. № 6). Профессора возмутило, что «к совершенному равнодушию не только на счет созыва собора, но и к делам церковного управления вообще призывает читателей “Нового Времени” известный писатель публицист г. Розанов» (БВ. 1912. № 6. С. 257). В рецензии С.А. Голованенко на книгу *Н.Ф. Федорова* «Философия общего дела» (1906, 1913) автор противопоставлял федоровские взгляды на семью идеям Р. «Если В.В. Розанов очарован рождением: отцовством, сыновством и дочеринством, взятом в моменте природном, бессознательно творящем, то Федоров страшится чарования этого, страшится его, как смерти и берет семью в моменте сознательного творчества, — в воскрешении. Вся мощь рождения превратилась в мощь воскрешения, в психократию. Но в обоих случаях мы не выходим за пределы плотского, душевного» (БВ. 1913. № 12. С. 843). На время редакторства П.А. Флоренского пришлось пик сотрудничества Р. с «Б.В.». В мартовском номере 1913 помещены под общим заголовком «Впечатления мирянина» его заметка «“Торжество Православия” в служении Антиохийского Патриарха» (НФП) и статья «Не нужно давать амнистию эмигрантам» (обе работы были отклонены в «Новом Времени»). Вторая же статья имела общественный резонанс и была выдвинута в числе основных обвинений против Р. во время изгнания писателя из *Религиозно-философского общества* (РФО). В статье Р. писал: «Не надо “погрома” звать и в Россию: ибо “революция” есть “погром России”, а эмигранты — “погромщики” всего русского» (БВ. 1913. № 3. С. 647; ЛВИ, 598). В № 11 за 1913 Р. выступил по поводу РФО в статье «Люди без лица в себе» (НФП). Он смеялся над унижительным заискиванием *Д.В. Филофова* перед *Ивановым-Разумником*, ос-

корбившим в журнале «Заветы» и Философова, и его детище РФО. В январе 1914 Р. напечатал рецензию на книгу *П.Е. Казанского* «Власть Всероссийского Императора» (Одесса, 1913) под названием «На фундаменте прошлого» (БВ. 1914. № 1; НФП), в которой исследовал психологию русского монархизма. На статью в «Б.В.» профессора Московской духовной академии священника Вл. Сахарова «Истиннохристианская общественность» Р. отозвался рецензией в газете «Колокол» (1916. 22 апр.), поддержав автора и призвав духовенство сосредоточить свое внимание на нравственно-религиозном влиянии.

А.В. Ломоносов

БОЛЬ. Р. считал Б. проявлением *жизни души*, переживанием жизненных *страданий*. Р. придавал незатихающей, необъяснимой Б. в своей душе важнейшее значение для понимания его личности и *творчества*. Полемизируя с *К.И. Чуковским*, Р. утверждает, что тот «не угадал моего интимного. Это — боль; какая-то беспредметная, беспричинная и почти непрерывная <...> Мне кажется, с болью я родился» (У, 303). Р. утверждал, что именно Б. является главным содержанием его «*Уединенного*» и «*Опавших листьев*»: «Ведь не могли же кто читал не видеть, о чем идет речь и в “У.”, и в “Оп. л.”: о боли... Всяческой, и душевной, и физической» (КНУ, 212). В сходном ключе высказался об «Уединенном» и *С.А. Андреевский*: «Где же похабщина? *Цинизм?* <...> Страдание, страдание, страдание! Вот что преобладает в книге. До чего надо быть измученным, чтобы так обнажить себя!» (ОСЖС, 719). Обостренное восприятие Р. недостатков русской *жизни*, людской жестокости вызывает у него глубокое ощущение Б.: «Грубы люди, ужасюще грубы, и даже по этому одному, или главным образом поэтому — и боль в жизни, столько боли... Болит душа о себе, болит о *мире*, болит о прошлом, *будущее*... “и не взглянул бы на него”» (У, 189). На собственно жизненные переживания наслаивается и отражение «язв» русской действительности в *современной литературе*: «Вся новая русская литература есть одна сплошная боль, одно сплошное страдание для любящих свою землю» (СОЧ, 491). Одной из важнейших *тем* Р. является «*боль семьи*» (ВТРЛ, 42). Религиозные искания Р. также связаны с его *чувством* Б. из-за неблагополучия в церковной жизни. *Д.С. Мережковский* отмечал на *Религиозно-философских собраниях* трагическую суть религиозного бунтарства Р., заявив, что он «завопил от страшной боли» (ЗПРФС, 228). Чувство Б. для Р. как глубоко личное переживание, так и своего рода нравственный критерий в отношениях с людьми: «Нет, не против *церкви* и не против *Бога* мой *грех*, — не радуйтесь, попики. Грех мой против *человека*. И не о “морали” я тоскую. Все это пустыя. Мне не 12 лет. А не было ли от меня боли» (У, 126). Для писателя непримлемо восприятие Б. только с физической или медицинской точки зрения, характерной для вульгарного материализма и *позитивизма*: «Как отвратительны, как непереносимы медицинские термины: “Раздражается нерв и происходит наслаждение...” Но если “раздражается зубной нерв”, то получается отчаянная боль. А если “раздражается желудочный нерв”, то происходит расстройство желудка, отвратительнейшая *вещь*. И как бы нерв вы ни вывели из его status

quo — получится худое и ничего хорошего» (ПЛ, 49). Б., как и другие чувства, состояния души, интересует его преимущественно в «метафизическом» плане, как отражение мистической связи с сверхличным, «премирным», высшим. В Б., считает Р., «содержится какая-то высшая жизнь, высшая возможность, залогом на высшее существование», так как «нельзя иначе объяснить покоя... боли... блаженства (полового)» (ПЛ, 49–50). Б. связана у Р. с постоянным чувством *одиночества*, уходом в себя, мечтательностью: «Страшное одиночество за всю жизнь. С *детства*. Одинокие души суть затаенные души. А затаенность: — от порочности. Страшная тяжесть одиночества. Не от этого ли боль? Не только от этого» (У, 78). Интенсивность переживания Б. у Р. так велика, что ему удается выразить его почти с физической осязаемостью: «Боль моя всегда относится к чему-то одинокому, и чему-то больному, и чему-то далекому: точнее: что я — одинок, и оттого, что не со мной какая-то даль, и что эта даль как-то болит, — или я болю, что она только даль...» (У, 303). Р. воссоздает через образ душевной Б. ощущение почти неуловимого единства всех вещей мира, одушевленность мира в «*жалости*», «*нежности*», страдании: «Что вещам “больно”, это есть постоянное мое страдание за всю жизнь. Через это “больно” проходит нежность. Вещи мне кажутся какими-то обиженными, какими-то сиротами, кто-то их мало любит, кто-то их мало ценит» (У, 154). Ощущение Б. для Р. — мучительно и в то же время дорого как драгоценное переживание экзистенциальной реальности, истинности бытия, своеобразный «камертон» души, особенно остро ощущающей свою «*ноуменальность*»: именно в этом поэтическом состоянии: «Болит душа, болит душа, болит душа... И что делать с этой болью — я не знаю. Но только при боли я и согласен жить. Это есть самое дорогое мне и во мне» (У, 76). Б. связана для Р. не только со страданием, но и с *любовью*, являясь ее неотъемлемой составляющей: «Любовь есть боль. Кто не болит (о другом), тот и не любит (другого)» (У, 107). Именно поэтому одним из определяющих условий сердечной близости людей Р. считает наличие или отсутствие Б., сострадания. Отсутствие «раздавленности» в человеке, считает Р., есть признак «самообольщения», объясняя этим отсутствие любви в своих отношениях к *В.С. Соловьёву*, *Л.Н. Толстому*, *С.А. Рачинскому*: «Любить можно то, или — того, о ком *сердце* болит. О всех трех не было никакой причины “душе болеть”, и от этого я их не любил» (У, 94). Б. души, как ее очищение через страдание, имеет для Р. прямую связь с религиозным чувством, стоящим выше и практической, и интеллектуальной жизни: «Боль жизни гораздо могущественнее интереса к жизни. Вот отчего *религия* всегда будет одолевать *философию*» (У, 29). Для Р. душевная Б. является принадлежностью именно христианского мироощущения: «Когда болит душа, тогда не до *язычества*. Скажите, кому “с болеющей душой” было хотя бы какое-нибудь дело до *язычества*?» (У, 329). Розановские высказывания на тему Б. касаются и метафизических *тайн религии*, вовлекая в орбиту размышлений и самого Бога: «Болит ли Б. о нас? Есть ли у Б. боль по человеку? Есть ли у Б. вообще боль: как по “свойствам бытия Б-жия” (по схоластике)» (У, 201); «“Бог” и “боль” взаимно исключают один другое» (АНВ, 223).

В.А. Фатеев

БРАК — наряду с понятиями *пола, семьи* — центральная, доминирующая категория *философии и творчества* Р. «Брак» — тема физиологии и канонического права, Данте и Григория Гильдебрандта, Соломона и Оффенбаха <...> Сюда входят *миры*; отсюда выходят *миры*» (РФК, 241); «Вопрос о браке столь же мучителен, как и труден; столь же скользок и грозит бездной, как и открывает просвет в небесные видения, к небесным связям» (ВМНН, 127). Б. посвящена обширная часть творческого наследия Р.: статьи «Кроткий демонизм», «*Семя и жизнь*», «*Женщина перед великою задачею*», «*Нечто из седой древности*» (сб. «*Религия и культура*»), книги «*В мире неясного и нерешенного*», «*Семейный вопрос в России*», «*Люди лунного света*», статьи «*Юдаизм*» (НП. 1903. № 7–12) и «*Среди обманутых и обманувшихся*» (НП. 1904. № 4–8), значительные фрагменты книг «*Около церковных стен*» (ОЦС, 101, 114, 280–282, 312, 440–442 и др.), «*Уединенное*», «*Опавшие листья*», а также всех последующих сборников эссеистики Р. (СХР, 66–67, 74, 96–98, 110–113, 126, 200–201, 250–251; КНУ, 273, 335–337, 454, 545–546, 567, 579, 583; ПЛ, 13–18, 32, 102–104, 163–165; АНВ, 71). Р. определяет Б. как религиозного таинства, с неизменным подчеркиванием реальной (биологической, «фактической», «натуральной») основы этого таинства (РФК, 159, 183, 199 и др.; ВМНН, 64, 75, 116, 128, 136, 139, 205 и др.; ОЦС, 101, 312 и др.). Б. — «таинство самого мира, или глубочайшее из мировых таинств» (ВМНН, 177), «мирское таинство» и одновременно «религиозное таинство» (ВМНН, 316–317), «телесное прилепление» и одновременно «религиозное таинство» (ВМНН, 127), «таинство зачатия» (ВМНН, 116). Параллельно Р. определяет Б. как социальный и религиозный (*Богом* установленный) институт, «священно-юридический институт» (ВМНН, 111–112; 63, 75). Закономерны для Р. определения Б. как феномена пола: «Золото брака, его вес и ценность — в поло-сочетании, поло-переплетении <...> Нет полов — нет брака» (ВМНН, 64). Б. — «нить и цепь *совокуплений* (У, 345), «сопряжение» (НП. 1904. № 8. С. 118). «Брак есть чадо-зачатие, чадо-рождение, чадо-воспитание» (ВМНН, 123). Вместе с тем Б. есть «черта деятельного, а не молчаливого пола» (ВМНН, 77), «утвердительнейшее отношение к полу <...> доведение этого отношения до религии, до культа» (ВМНН, 78). Наиболее развернутые определения этого ряда: «*Растворение мужщины* в женщине и женщины в мужчине, так что первый есть уже полумужчина, оканчиваясь женщиною, и вторая есть полуженщина — оканчиваясь мужчиною, и оба — одно существо и общая жизнь: эта неисповедимая *тайна*, едва ли не миро-держущая (сочетание всего в мире) — вот брак!» (ВМНН, 125). «Брак и даже акт супружества есть проникание друг в друга и друг другом мужской природы и женской природы» (ВТРЛ, 301). Реально-физической и одновременно метафизической и мистической основой Б. является пол; Б. — феномен исключительно пола и только пола. Все остальные моменты в Б. (социально-бытовые, этические, имущественные, юридические и проч.) являются придаточными и самой сути Б. не образуют. Метафизической «*вещью*» («*зерном*», «*ядром*») Б., создающей Б. в его «фактичности», реальной основе, является половой акт, полосочетание. В Б. находит свое разрешение «великая проблема пола, и даже, опре-

деленнее и точнее — одного полового акта an und für sich» (ВМНН, 192). «Пол может быть выявляем только в браке» (РФК, 205). Б. у Р. представлен как форма и способ выявления «трансцендентной и мистической» *природы* пола (ВМНН, 123), наиболее предпочтительные в ряду прочих феноменов «жизни» пола. «В самом ритме брака, *человек* выходит из уз “красной глины”, из подневольности “стихий” и возвращается к древним основаниям бытия своего, небесной своей родины» (РФК, 200). В центре метафизической теории Б. у Р. лежит проблема преобразования пола, а поскольку пол является для Р. основой бытия, то и — преобразования бытия, реальной природно-биологической жизни в целом. В Б. преобразователем осуществляется в самом эмпирическом бытии религиозная мистерия единения человека с Богом: «Брак <...> есть излияние субъекта нашего, “я”, в снесь Богу <...> луч на землю спавший — в его повороте и обратном в небо устремлении» (ВМНН, 136). В Б., принцип которого — разомкнутость вовне, «сочетание всего в мире» (ВМНН, 125), происходит безграничное раздвижение «границ» человека, реально вносится трансцендентное начало, трансцендентный принцип в мир, и «для этого-то и нужно поло-сочетание мыслить как соединение совсем тварью и Творцом» (ВМНН, 79). Именно в этом смысле Б. рассматривается Р. как религиозное таинство, совершенно новое и уникальное в ряду прочих христианских таинств. Б. — особое таинство, не символическое, как остальные, а реальное таинство житнетворения («тайнотворение жизни». — РФК, 192; «житнетворение». — ВМНН, 177 и др.) с исключительной ролью и значением в нем житнетворческого момента — «брако-делания», «брако-исполнения» (РФК, 183). В таинстве Б. человек реально уподобляется Богу — в проявлении и раскрытии своей творческой природы. В основе таинства Б. (его онтологическая основа) — «вещь» Б., родовый акт и реальный «ритм» пола: «Таинство брака» <...> есть таинство ритмических биений в браке <...> таинство есть ткань жизни, самое снование ткущего челнока» (РФК, 199). Р. обосновывает это принципиальное для его теории Б. положение о живой (животно-физической), реальной основе Б. как таинства: «Очевидно, таинство брака есть в отношении к вещи его “таинства”, т.е. священна и свята вещь брака. Или если обратно, то это есть таинство кажущееся, мнимое» (ВМНН, 177); «предмет *тайны* есть вещь, сосуд таинства — семья, и тайнотворцы — супруги» (ВМНН, 65; ср.: 317); «Пока мы признаем брак (и его зерно) позволительным — мы, собственно, еще не получаем брака, как “таинства”; мы стоим на точке безразличия и, собственно, “допущенного *разврата*” Нужно еще дополнить: брак — религиозно спасителен, духовно очищающ, мистически жиджителен (*дети*). Это и открывает “религиозное таинство»» (ВМНН, 139). Реально-животное в Б. мыслится Р. как религиозное и мистическое, Б. — «фактическое», «натуральное» таинство самой жизни и одновременно — религиозное таинство, мистерия пола, в которой является, религиозно «ощущается» и проживается «тайна жизни, тайна живого бытия» (ВМНН, 123). В связи с этим Р. актуализирует преобразовательный, искупительный момент в таинстве Б.: «“Великая тайна брака” и лежит в том, что “надлом” пола, совершившийся в секунду грехопадения <...> в браке исправ-

ляется», «тайна супружества <...> есть восстание человека из грехопадения!» (ВМНН, 310). Имея, по Р., первоначальный исток в Ветхом Завете и языческих «религиях» плоти, объективно выходя за орбиту *христианства*, Б. в своей конечной эсхатологической задаче непосредственно размыкается в Апокалипсис, в самом своем религиозном «течении» реально связывает собой — поверх христианства и преобразуя его аскетическую тенденцию — *язычество* и Апокалипсис. И именно в этом смысле Б. является тем центральным «ядром» и звеном, которое кладется Р. в основу «новой религии» — религии пола, Б. и семьи: «Ведь только кажется, что об одном браке дело идет, а в самом деле — о гораздо большем. В религию врываються “чресла” — вот новое! Что такое “чресла”? — Реальность! Что же это значит? Религия реализуется <...> Исцелить и исцелить в первом и коренном *грехе!* <...> Пыл да будет религиозен, религия да будет реальна <...> какой это рычаг, еще не подсунутый под землю!» (ВМНН, 183–184). Анализируя жизненно-практическую, эмпирическую стороны Б., Р. исходит из факта, что Б. в его подлинном религиозном смысле и значении в современной европейской «атеистической и бесполой *цивилизации*» нет (РФК, 180), Б. здесь свелась исключительно к своей физиологической функции, к «удовольствию от брака» (ВМНН, 288; РФК, 182), либо к церковным и гражданско-юридическим «словам» о Б. и «формам» его официального заключения (НП. 1904. № 8. С. 118). Поэтому органическим продолжением *метафизики* Б. у Р. выступает этика Б., основные положения которой кратко сформулированы в статье Р. «Два ряда выводов» (ВМНН, 284–286). Центральной для Р. задачей стало обоснование Б. как *целомудрия* пола (см.: РФК, 181–182; ВМНН, 74–79, 111, 158, 217, 287–288) и создание на этой теоретической базе особой религиозной «*культуры*» Б.: «Не разработав (социально и религиозно) брака активно — какое сокровище сдержанности мы опустили из рук!» (ВМНН, 146). В силу этого Р. уделял значительное внимание священно-обрядовой стороне брачного «культура»: требовал разработать и ввести в церковный канон особую систему «брачного» молитвословия (ВМНН, 319; ОЦС, 101; НП. 1903. № 10. С. 212–218), осмыслить и творчески развить существующие в народном православном *быту* обряды, непосредственно связанные с Б. (см.: ВМНН, 228–229; НП. 1903. № 6. С. 165–169). В Б. должен быть реализован (не на словах, а на деле) идеал «невинности» и «невинного *совокупления*», без которых Б. «метафизически невозможен» (ВТРЛ, 324). В связи с этим Р. настойчиво обосновывает *мысль*, что ни в самом Б., ни в его реально-животной основе (совокуплении) нет греха (см.: ВМНН, 75–76, 78, 116, 126, 136–137, 177, 248, 284–285 и др.). Б. — личное дело «брачующихся», он зиждется на *любви*, взаимной чувственной симпатии и элементарной половой совместимости супругов. Не должно быть вмешательства сюда никакой «третьей», посторонней стороны, навязывания чуждых Б. требований (в первую очередь — аскетических тенденций, вносимых в Б. *церковью*). В соответствии с этим утверждалась необязательность церковного венчания и вообще юридического оформления Б.: фактически существование Б. основывается на свободном соизволении супругов и целомудренном течении самого Б. Предлагалось также восстано-

вить существовавшую в «допетровской» Церкви практику заключения ранних Б. и вообще «отодвинуть» заключение Б. «к самому раннему (невинному) возрасту» (РФК, 180). Р. ратовал за снижение возрастного ценза до 13–14 лет для девочек и 15–16 — для мальчиков и необходимость закрепить данное положение юридически (см.: НП. 1903. № 1. С. 176–179); допускались им и более ранние сроки вступления в Б. (см.: КНУ, 454–455). Центральным нравственно-этическим и социально-практическим пунктом розановской теории Б. стало положение о свободе *развода*. Представленная Р. система философско-теоретических и нравственно-практических взглядов на проблему Б. вызвала напряженную и обширную полемику в *печати*. Основные этапы этой полемики:

1) Полемика 1898–1899 в «*Русском Труде*» по поводу напечатанной здесь статьи Р. «Брак и христианство», где основные положения теории Б. представлены Р. в форме комментария к его «переписке» со священником А.П. У-ским. Участники полемики: Р., А.П. Устьинский, Рыц (Гатчинский Отшельник), частично солидаризовавшийся со взглядами Р. на Б., и противостоящие им С.Ф. Шаронов, Мирянин и Н.П. Аксаков. Материалы полемики включены Р. в книгу «В мире неясного и нерешенного».

2) Полемика с Р. на рубеже XIX—XX вв. в духовной публицистике и журналистике («*Богословский Вестник*», «Миссионерское Обозрение», «Странник», «Вера и Разум», «Православно-Русское Слово» и др.) представлена именами Н. Заозерского, К. Сильченкова, А. Дёрнова, Н. Дроздова, иером. Михаила (П.В. Семенова), Н. Гринякина, А. Бронзова, Л. Писарева, П. Кудрявцева, Ф. Орнатского, М. Сменцовского, И. Филевского и др. Сюда же по смыслу примыкает православно ориентированная консервативная («славянофильская») русская публицистика: Л. Тихомиров, Н. Стечкин (Стародум), М. Меньшиков, А. Киреев и др. В большей части эти «полемические материалы» включены в книги Р. «Семейный вопрос в России», «Около церковных стен» или кратко прокомментированы здесь.

3) Полемика в рамках *Религиозно-философских собраний* (РФС) 1901–1903, преимущественно на XII–XVI заседаниях, посвященных вопросу о Б., вызванная прежде высказанными взглядами Р. на Б. и его докладами, прочитанными на Собраниях: «По поводу доклада о. Михаила о браке», «О некоторых подробностях церковного воззрения на брак», «О “Двух путях” Минского». Участники полемики: Р. и а) со стороны Церкви и сочувствующих — иером. Михаил, еп. Сергей, архим. Антонин, профессор Духовной академии М. Новосёлов, П. Лепорский, публицисты В. Скворцов, М. Меньшиков, свещ. Т. Налимов, Д. Якшич, С. Соллертинский, И. Слободской, А. Дёрнов, И. Альбов, И. Филевский и др.; б) со стороны интеллигенции, проповедующей идеалы «нового» христианства, и сочувствующих — Д. Мережковский, Н. Минский, В. Тернавцев, А. Карташёв, В. Успенский, Е. Егоров, В. Миролюбов, В. Протейкинский и др.

4) Полемика с единомышленниками Р. по «новому религиозному сознанию», прежде всего с Мережковским, в рамках журнала «*Новый Путь*» и позднее. Оппоненты Р. указывали на нехристианский (внехристианский), языческий (или «неязыческий») и даже «неоюдаичес-

кий» характер теории Б. у Р., подвергли критике с православно-христианских позиций ее философско-гносеологические основы, отметили и осудили как недопустимую натурально-физиологическую тенденцию в трактовке Б., логическую порочность представленной Р. аргументации и его низкую богословскую эрудицию. Осуждалась склонность Р. к эпатажу и «философской порнографии». Церковные публицисты особенно ополчились на Р. после того, как сначала на РФС, а затем в «Опавших листьях» он высказал предложение, чтобы новобрачные после венчания оставались жить в храме как в «чертоге брачном» — «до ясно обозначившейся *беременности*» (см.: ЗПРФС, 261; У, 101). В противовес Р. излагалось церковно-православное учение о Б. и делались попытки изъяснить смысл Б. как христианского таинства. Отверглась розановская трактовка Б. как феномена пола и ее гносеологическое обоснование; Б. осмысливался как аскетический подвиг любви и воздержания в супружестве, как священное устроение телесной жизни человека по образу и подобию соборного единства Церкви — мистического «тела Христова». Ряд публицистов, преимущественно светских, указывали, что Б. в том смысле, в каком понимает и трактует его Р., неправоммерно возводить к религии и подвергали критике попытки Р. мистифицировать реально-биологическую основу брачных отношений. Б. — не религия, а жизнь, феномен социальный, а не мистический; недопустимо смешивать физиологическую сторону Б. с его нравственными задачами, освящаемыми в церковном таинстве (И.И. Кольшико, С.Ф. Шарапов и др.). Некоторые критики консервативного лагеря оценили «ветхозаветные» и «юдаистические» тенденции в трактовке Б. с националистических позиций, как измену Р. «русскому делу» (Н.Я. Стечкин и др.). Те же «ветхозаветные» тенденции Р. писателями, тяготевшими к Д.С. Мережковскому, были оценены как бесперспективное религиозное «уклонение» Р., не понявшего мистического учения Христа и христианства о преображении плоти, о «святой плоти»; скептически была воспринята и идея Р. о связи в «религии брака и семьи» язычества и Апокалипсиса (см.: «Вечный жид» З. Гунпиус, «Новый Вавилон» Д. Мережковского). Мережковский указал на гносеологическое противоречие у Р., проявившееся в совмещении «разного объема понятий» — пола и Б.: «Умышленно ли у Розанова это смешение брака с полом — разобрать трудно. Иногда кажется, что автор выкидывает флаг семьи и брака для того, чтобы легче провезти контрабанду святого и автономного пола; а иногда, напротив, веришь, что вне области брака, или вернее деторождения, Розанов, действительно, пола не признает» (НП. 1904. № 3. С. 175). Свообразие позиции Р. проявилось в том, что он вполне сознательно и целенаправленно вызывал к жизни саму эту полемику, стремясь создать вокруг своей «теории брака» (СВР, 571) совершенно особую «литературу о браке». Все значимые полемические суждения, высказанные по поводу его взглядов на Б. или врашавшиеся в их орбите, неизменно включались им в собственные книги, сборники и статьи, становясь, по сути, их неотъемлемой и органической частью, как бы «собственностью» самого Р. Это давало ему возможность выделить, оттенить и подчеркнуть, дополнить и развить разные грани и нюансы собственной теории Б., представить

«полисемантическую» и «полифоничность» Б. как миро-объемлющей проблемы, одной из загадок человеческого и природно-космического бытия. См. «Богословский Вестник».

Я.В. Сарычев

БРАНДЕЛЯС — слово, применявшееся Р. для характеристики современного ему литературного процесса, образа жизни и мышления. Происходит от имени Патрикия-Казимира Петровича О'Бриен де-Ласси (1863 — после 1912), одного из обвиняемых по уголовному делу об отравлении «из корыстных побуждений» чиновника Департамента общих дел Министерства внутренних дел, наследника многомиллионного состояния Василия Дмитриевича Бутурлина. 19 мая 1910 газета «Новое Время» в сообщении «Отравление В.Д. Бутурлина» рассказала, что «небывалое в наших судебных анналах дело об отравлении подкупленным доктором своего пациента, возникло в настоящее время в Петербурге». Тема эта, имевшая широкий общественный резонанс, занимала Россию без малого год, вплоть до приговора, вынесенного 3 февраля 1911. Подозрение в умышленном отравлении пало на доктора В.К. Панченко, который по просьбе Бутурлина лечил его подкожными впрыскиваниями спермином Пеля от полового бессилия. Это привело к гнилостному заражению крови, в результате чего Бутурлин и скончался. Однако экспертов одолевали сомнения, и тело В.Д. Бутурлина трижды подвергали вскрытию, причем дважды выкапывали из могилы. Следствие выяснило, что вдохновителем и организатором этого преступления был муж сестры жены покойного, крупный помещик, судовладелец и миллионер П.П. О'Бриен де-Ласси, потомок древнего ирландского королевского рода. Слово «Бранделяс» возникло в результате бесконечного повторения подсудимыми этой аристократической фамилии, о чем сообщалось в газетном отчете о процессе. Трахтерев (защитник В.К. Панченко на процессе) заявил суду: «Я попрошу предложить д-ру Панченко ответить на важные для меня в нравственном отношении следующие три вопроса: — Кто такой Бранделяс? — Это не комиссионер, как я сказал, — отвечает Панченко, — это О'Бриен де-Ласси» (НВ. 1911. 21 янв.). Суд приговорил де-Ласси к бессрочной каторге, а Панченко к 15 годам каторжных работ. Не прошел мимо дела Бутурлина и Р. 27 мая 1910 в «Русском Слове» он напечатал статью «Де-Ласси и Панченко», где осмыслил это дело (ЗРП). Слово «Бранделяс» осталось на страницах «Уединенного» и было для Р. важным в нравственном отношении как символ кризиса современного ему общества и культуры, утраты нравственности и человеческой порядочности: ««Бранделяс» (на процессе Бутурлина) — это хорошо. Главное, какой звук... есть что-то такое в звуке. Мне более и более кажется, что все литераторы суть «Бранделясы» В звуке этом то хорошо, что он ничего собою не выражает, ничего собою не обозначает. И вот по этому качеству он особенно и приложим к литераторам. «После эпохи Мервингов настала эпоха Бранделясов», — скажет будущий Иловайский. Я думаю, это будет хорошо» (У, 39).

А.Л. Налепин

БРЯНСК — уездный город Орловской губернии (с 1944 центр Брянской области), где после окончания

Московского императорского университета с августа 1882 до августа 1887 Р. был учителем женской прогимназии и преподавал географию и историю. Среди его учениц была будущая писательница и врач С. Гедройц, описавшая брянское учительство Р. в своих мемуарах («Лях», 1931). В Б. писатель приехал с женой А.П. Суловой. После разрыва в 1886 она уехала из Б., отказавшись дать развод. Жизнь в Б. с Суловой — «вся сплошная мука». В письме к А.С. Глинке-Волжскому от 24 мая 1915 Р. называл эту жизнь «мистической трагедией» и сравнивал Аполлинарию Сулову с «молодой прекрасной женщиной, чрезвычайно религиозной, суровой и строгой, с которой был в связи старый князь Волконский в “Униженных и оскорбленных” Достоевского и которая была необыкновенно развратна. Князь говорит: “Барыня моя была сладострастна до того, что сам маркиз де Сад мог бы у ней поучиться”. При этом Р. добавляет о Достоевском: «Мне всегда казалось, что это он написал о Суслихе» (РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 267). В Б. была написана первая философская книга Р. «О понимании», работу над которой Сулова презирала. Уйдя от «мучительницы» в брянскую гостиницу Дудина, Р. работал легко и радостно. Вся книга была написана со счастьем, без поправок, на едином дыхании. «Обыкновенно это бывало так: утром, в “ясность”, глотнув чаю, я открывал толстую рукопись, где кончил вчера. Вид ее и что “вот сколько уже сделано”: — приводил меня в радость. Эту радость я и “поддевал на иголку” писательства. Быстро оторвав уголок бумажки, я мелил под носом, и, как был в очаровании — мелилось хорошо. Это продолжалось минут 15–20–30 (не больше) — величайшего напряжения мысли, воображения, “надежды и добра”, пока душа почувствует усталость. В этом “намеленном” я никогда ничего не поправлял и не было никогда ни одного зачеркнутого слова. Тогда (отдых) я придвигал толстую тетрадь (в формат листа, — великолепной рижской бумаги) и переписывал красиво, счастливо, спокойно “накопленное богатство” Это, — что “богатство еще прибавилось”, — снова приводило меня в счастье» (ЛИ, 47). Так написана была книга. А когда Сулова после разрыва захотела вернуться, Р. ни за что не согласился. «В другой город перевелся, только бы она не приезжала» (Гиппиус З. Живые лица. М., 2002. С. 114). Р. оказался в Ельце. Сам же Р. в «Прошении Антонию, митрополиту Санкт-Петербургскому» писал, что надеялся на возвращение Суловой, но получил «отказ» (ОСЖС, 696). Называя брянскую прогимназию «бюрократической и хищной», Р. вспоминал о тех годах: «Такова была (теперь закрытая) четырехклассная прогимназия (в г. Б-ске), где мне пришлось начать службу. Ее вред до того был для всех очевиден, что город, в котором она находилась, из года в год ходатайствовал перед министерством о ее закрытии; но всегда получал отказ. Кончили тем, что жители его перестали просто отдавать детей в нее, отвозя их в соседний город, и прогимназия закрылась за отсутствием учеников (жителей в городе было 15 000)» (СП, 108). В статье «Богоспасаемый городок» Р. вспоминал о Б.: «Город был ужасающе беден и столь же ленив, город — старинный, один из древнейших в России, но в котором к данному моменту времени осталось почти одно мешанство, т.е. домохозяева, и приезжие, т.е. чиновники и разные дельцы, “колоницы” Он так и разделялся на две полосы:

старого мешанства, незапамятной местной дедины, безграмотной или малограмотной, и так сказать, людей американского типа, наезжих, просветителей, которые это мешанство лечили, учили, управляли им, покупали у него в лавках провизию и табак, нанимали у него квартиры и через все это рассеивали в его массе благотворное жалованье, на которое, получив по мелочам в руки, эти мешане закупили все в губернском городе и привозили к себе опять же в снедь американцам. В этом кругообороте между казначейством и лавочкой заключалась местная старая, туземная экономическая жизнь. Друг около друга терлись люди» (НВип. 1901. 21 июля). Воспоминания о Б. писатель продолжил в статье «Ходатайство» (НВ. 1901. 27 июля). О причинах закрытия Брянской прогимназии Р. рассказал в статье «Как и отчего нас закрыли» (НВ. 1901. 3 авг.).

А.Н.

БРЯНСКИЙ ФОРМУЛЯР. В Государственном архиве Липецкой области хранится «Формулярный список Василия Васильевича Розанова — учителя истории и географии Брянской прогимназии». Документ составлен 30 июня 1887 в Брянске и отослан в Елецкую мужскую гимназию по новому месту службы Р. Формуляр отражает прохождение службы Р. в 1882–1887: «Состоящий в VIII классе <коллежский ассессор, чин дававший личное дворянство> учитель истории и географии Брянской четырехлетней прогимназии Василий Васильевич Розанов, православного вероисповедания, имеет орден Св. Станислава 3-й степени, жалования за 12 уроков 750 рублей, за 8 уроков латинского языка 500 рублей и за должность классного наставника 160 рублей, всего 1410 рублей в год. По окончании в 1882 году полного курса в Московском императорском университете по историко-филологическому факультету со степенью кандидата предложением господина управляющего Московским учебным округом от 5 августа 1882 года № <неразб.> определен исправляющим должность учителя истории и географии в Брянской прогимназии с тысяча восемьсот восемьдесят второго года августа. Предписанием господина управляющего Московским учебным округом от 25 августа 1882 года ему поручено преподавание истории и географии в Брянской прогимназии. Женат на дочери купца Аполлинарии Прокофьевне Суловой. Жена православного вероисповедания. Предписанием господина управляющего Московским учебным округом от 25 сентября 1882 года допущен к преподаванию латинского языка с 17 августа 1882 года. Определением педагогического совета избран членом Хозяйственного комитета на три года с 21 сентября 1882 года. Предложением господина управляющего Московским учебным округом от 17 февраля 1883 года назначен классным наставником I класса на вторую половину 1882/83 года. <Еще 4 раза утверждался классным наставником на 1883/84–1886/87 учебные годы>. Предписанием господина управляющего Московским учебным округом от 27 февраля 1883 года за № 2121 утвержден в должности учителя Советом Московского университета в степени кандидата. На основании предложения господина управляющего Московским учебным округом № 90 от 12 апреля 1883 года за № 3751 получил третье не в зачет жалование 250 рублей. По удостоению Комитета г.г. министров в

31 день января 1887 года Всемиловитвейше награжден за отличную усердную службу орденом Св. Станислава 3-й степени. Предложением господина управляющего Московским учебным округом от 24 июля 1887 года за № 6826 перемещен согласно прошению на должность учителя истории и географии в *Елецкую гимназию* с 1 августа 1887 года» (ГАЛО. Ф. 119. Оп. 1. Д. 200. Л. 70). 24 июля 1887 попечитель Московского учебного округа сообщил директору Елецкой гимназии, что учитель истории и географии Андрей Захаров переводится в *Нижний Новгород* в дворянский институт, а на его место в *Елец* перемещается Р. из Брянской прогимназии.

В.П. Горлов

БУДУЩЕЕ. Говоря о «жизни будущего века», Р. считал, что таинственно ее зачатки проглядывают в *страстях* и «оргиях древности», без которых не было бы древних *религий*. Рассматривая свою коллекцию древних монет, он утверждает, что «невыхисказано и безмолвно, как я же в *“Восточных мотивах”*, древние передали на них любимые свои “мистерии”, о которых они о всех и все знали, но никто ни единым словом не обмолвился, как “о жизни будущего века”, о которой в этой земной жизни навсегда должно быть сохранено *молчание*» (АНВ, 54). И Р. приходит к мысли, что «будущее сильнее прошлого... Надежда сильнее воспоминания... Реальная действительность больше свербит в деле, чем всякое почтение к бывшему, и одолевает всякую усталость... Вот откуда рождается *“прогресс”*...» (М, 14). И вместе с тем Р. пишет: «Будущее как *“запах бывшего”*» (ВЕ, 234).

А.Н.

БУЛЬВАРНАЯ ЛИТЕРАТУРА. Для обозначения этого понятия Р. использовал несколько синонимов: «Веленевая литература» (М, 15), «Ресторанная цивилизация» (Там же, 228), «Развратная литература» (Там же, 231), «Оловянная литература» (У, 331), «Литература празднующихся» (КНУ, 478), «Копытная литература» (Там же, 500), «Ослиная литература» (ПЛ, 114). На заданный самому себе вопрос: почему Бл. становится столь распространенной в ХХ в.? — Р. отвечает: «Одно объяснение — всеобщее обязательное обучение. Когда “сквозь строй училищ” начали прогонять кнутом и обязательством все человеческое стадо, всех копытных и многокопытных, то, естественно, вырос массовый копытный *читатель*, и к этому именно времени стала возникать копытная литература: *Вербицкая*, Нат-Пинкертон и “вещи” *Л. Андреева*» (КНУ, 500). В своей переписке с А.К. Закржевским Р. развивает мысль об отсутствии лица в литературе: «Но что же это за ужасы, что писатели боятся иметь свое лицо. Ибо ведь “зачем же я пишу”, как не чтобы “сказать лицо свое”, сказать “от лица своего” Погасить лицо — значит погасить литературу. Таких об. литература внутренне погашается... Сама собою... Не ее высушивают, а она пересыхает <...> все обращается в *шаблон*» (СХР, 209–210). Это стало возможно потому, что «образовался рынок. Рынок книг, газет, литературы. И стали писать для рынка. Никто не выражает более свою *душу*. Никто более не говорит душе. На этом и погибло все» (Там же, 62). Цивилизация современного века предстает в воображении Р. на двух уровнях, связанных между собой: первый — это уровень

технизации и, как следствие, информации, получаемой читателем: «Мне не надо Патти, я имею граммофон. И мне не надо литературы, потому что я имею телефон» (Там же, 77); второй — это естественное продолжение первого, ибо информация никогда не заставляет душу трудиться: «Вся наша литература есть литература празднующихся. Трудового начала в ней не то чтобы мало, но и совсем нет» (КНУ, 478). Бл., по мысли Р., складывается из двух понятий: книгопечатная техника («У нас литература так слилась с *печатью*, что мы совсем забываем, что она была до печати и, в сущности, вовсе не для опубликования. Литература родилась “про себя” (молча) и для себя; и уже потом стала печататься. Но это — одна техника». (У, 46) и торг («Торг, везде торг, в литературе, в *политике* — торг о *славе*; торг о деньгах». Там же, 80). Такое соединение объясняет, почему еще одним *символом* Бл. стал литературный герой Шерлок Холмс, созданный по образцу персонажа рассказов А. Конан Дойла. По мнению Р., его популярность связана с определенного рода беспринципностью, которая оправдывается конечной целью — поимкой преступника: «Легко Ш.Х. разыскивать преступников, когда говорят, когда он подслушивает — то самое, что ему нужно» (Там же, 226). По своей сути, это вторая характерная черта Бл.: настоящая литература умеет слушать, тогда как Бл. только подслушивать. Итогом размышлений о Бл. стала уверенность в том, что прежде всего это постепенное приближение и, как следствие, наступление духовной *смерти* автора.

О.В. Быстрова

БУРЖУАЗИЯ. Историческую причину для появления протеста *К. Леонтьева* против буржуазной *цивилизации* Р. видит в том, «что “средний европеец” и “буржуа” именно в XIX веке, во весь послереволюционный фазис европейской *истории*, выродился во что-то противное. Не “буржуа” гадок: но поистине гадок буржуа XIX века, самодовольный в “*прогрессе*” своем, вонючий завистник всех исторических величий и от этого единственно стремящийся к уравнительному состоянию всех людей, — в одной одинаковой грязи и одном безнадежном болоте» (У, 193). Взгляд Р. на истоки и смысл Б. перекликается с ранними работами *К. Маркса* («К еврейскому вопросу», 1843). «XIX век есть классический век буржуазии и, м.б., с ним она кончится. Как она пришла? Откуда пришла? Ее принесли *евреи*: и недаром их держали в “гетто”, отделении от прочих. Вырвавшись из гетто — они разнесли с собою этот странный, дикий вид существования, который заключается в “заготовлении средств к существованию” <...> Буржуазный фазис уродства должен пройти. Замечательно, что, заразив буржуазией, евреи заразили *Европу* и *социализмом*. Естественно и само собою: п.ч. социализм есть только увенчание и завершение буржуазии. То исключительное и, в сущности, редкое явление, что “некоторые люди озабочены не самою *жизнью*, а добыванием средства к жизни”, становится “в самую душу цивилизации”, и она становится совершенно сумасшедшим спортом добывания средств к жизни — для чего, черт знает. “Скорее, скорее, хлеба, машин, яиц, хлопка, везите, перевозите, обрабатывайте, ситцы, сахар, яйца, льна, срубайте леса, переделывайте в дрова, переделывайте в паркет, скорее! скорее! скорее!”» (ПЛ, 22–23). В статье «Что такое «буржуазия?»» (НВ.

1917. 20 июня) Р. в разгар революционной смуты, когда смешались все понятия и представления, писал против большевистского использования понятия Б. как жупела: «Ведь “буржуа” в неразборчивом вкусе рабочих и темных солдат — это всякий, кто одет не в косоворотку и не в красную рубаху. В таком случае это и всякий земский врач, появившийся ночью в курной избе мужика, и фельдшерица, и акушерка, работавшая около крестьянки-роженицы. Зачем же тогда исключать из буржуазии несомненного буржуа *Некрасова* и бывшего бюрократа *Щедрина*, которые два собственно сотворили всю русскую революцию» (М, 374). А.Н.

БЫТ — это «ось мира» (У, 127), по убеждению Р. «Быт гораздо выше *политики*» (РГО, 487) и никак не меньше по своему значению *науки* и *искусства*. «Моя кухонная (прих.-расх.) книжка стоит “Писем *Тургенева* к Виардо” Это — другое, но это такая же ось мира и, в сущности, такая же поэзия» (У, 127). «Быт же родит поэзию, сказки, песню, танцы и милое дружелюбие людей <...> Из быта родилась вся *литература*, все литературы: политика не сложила в ней ни одной страницы, или сложила не многие и не лучшие» (РГО, 487), — писал Р. «Все-таки бытовая Русь мне более дорога, мила, интимно близка и сочувственна» (У, 282). С *любовью* воспеваает Р. «малый храм бытия своего, тесной своей часовенки» — домашнего очага и гнезда, «что смиренно и безвидно несет около нас *труд*, заботу, любовь, несет на плечах своих безостановных “ковчег” бытия нашего, суеты нашей, часто — “пустого” нашего» (РФК, 11). Личное, бытовое — главное в *человеке*: «Люблю чай; люблю положить заплаточку на папиросу (где прорвано). Люблю жену свою, свой сад (на даче). Никогда не волнуюсь и никуда не спешу. Такого “мирного жителя” дай *Бог* всякому *государству*. *Грехи*? Так ведь кто же без грехов» (У, 166). «Папироска после купанья, малина с молоком, малинольный огурец в конце июня, да чтобы сбоку прилипла ниточка укропа (не надо снимать) — вот мое “17 октября” В этом смысле я “октябрист”» (У, 166). Б. создается *женщиной*: «*Культуру* в ее подробностях, в мелочном и изящном, в ее удобном и поэтическом — делают женщины. Они разрабатывают *жизнь* в быт, биологический клубок развертывают в нить и плетут из него кружево» (ВТРЛ, 127). В размышлениях Р. два уровня восприятия мира — обыденно-приземленный и сакральный — не противопоставляются, а совмещаются в единстве, в неотрывности одного от другого. «Так “быт” мешается с небесным глаголом, — и не забывай о быте, слушая глагол, а, смотря на быт, вспомни, что ты, однако, слышал и глаголы» (У, 207). Духовному зору Р. открываются истинная *красота* и ценность жизни. «В чистый понедельник грибные и рыбные лавки первые в торговле, первые в смысле и даже в *истории*. Грибная лавка в чистый понедельник равняется лучшей странице истории *Ключевского*» (У, 98). Описание великопостного торгового проникнуто у Р. поэзией Б.: «Лучше всего в чистый понедельник забирать соленья у Зайцева (угол Садовой и Невск.). Рыжики, грузди, какие-то вроде яблочков, брусника — разложена на тарелках (для пробы).

И испанские громадные луковицы. И образцы капусты. И нити белых грибов на косяке двери. И над дверью большой образ Спаса, с горящей лампадой. Полное *православие*» (У, 97). «И лавка небольшая. Все дерево. По-русски. И покупатель — серьезный и озабоченный, — в благородном подъеме к труду и воздержанию» (У, 97). Р. приходит к выводу: «Будучи чрезвычайно первобытен во всем второстепенном, наш простой народ в то же время во всем существенном, важном высоко и строго культурен <...> В этом отношении он составляет как бы антитезу высшим классам, над ним лежащим, которые культурные в подробностях быта, во всем, что окружает их, но не в строе своем внутреннем и также не в существенных моментах жизни <...> Грубый люд наш, правда, трудится почти как животное, но он думает, но он чувствует, но он умирает как христианин» (СП, 31). «Шумная общественность, жесткая государственность — все это гораздо дальше от *христианства*, чем простая семья, чем частный народный быт. От этого все праздники христианской *церкви* суть народные бытовые праздники» (РГО, 487). О *Рождестве* Христове Р. говорит: «День этот — день русской семьи, русских домов. Это не праздник государства, а праздник быта <...> Бог с нею, с политикою, забудем на сегодня ее и отдадимся всею *душою* быту и бытовому, народному и национальному» (там же). «Нам остается сказать еще об <...> экстенсивных формах труда и также быта <...> Только ценой потери внутренней культуры может быть приобретена культура внешняя, только перестав любить что-нибудь за пределами своего огорода, наш крестьянин начнет возделывать его, как немец или француз. Но от этого жадного выбирания из земли плодов ее, мы думаем, он невольно перейдет к желанию как можно меньше делиться ими; из-за форм интенсивного труда нам видится форма интенсивной, неплодящей семьи <...> Итак, мы думаем, что достаточно, если одна половина христианского мира отдала дары своего первородства за чечевичную похлебку; у нас же пусть лучше остается мякинный хлеб и первородство» (СП, 42–43). Б. — это единственное, что не претерпевает изменений, считал Р., когда жизнь кругом стремительно меняется. «Так и быт в XIX веке уже чуть-чуть не то, что в XVII, но именно чуть-чуть. Так же доят *коров*, выгоняют их в поле, делают из молока творог и сметану, любят, женятся, рождаются, умирают; рассказывают о колдунах и разбойниках; мечтают о *царе*, царице и царевиче» (ОНД, 156). Попытки «устроить по-новому» Б., поколебать «ось мира» — обречены, убежден Р. «Ничто так не противоречит народному быту, народному складу, как <...> политические смятения, ибо ничто так не марает и не ломает этот быт <...> Ободок колеса ее *революции*» всегда катится по народным слезам» (РГО, 486). Когда Б. не ладен, неладно и все бытие. Появляется «социалист <...> изгой когда-то прочного быта», «скиталец, который «потерял свое место в мире <...> в нем он блуждает и, блуждая, разрушает» (РФК, 121).

М.Е. Крылова

БЮРОКРАТИЯ — см. *Чиновничество*.

В

«В МИРЕ НЕЯСНОГО И НЕРЕШЁННОГО» (СПб.: Тип. М. Меркушева, 1901; 2-е изд., СПб., 1904). 1-е изд. появилось в феврале 1901 тиражом 1200 экз., 2-е — в феврале 1904 тиражом 1800 экз. *Тема* — пол как некая космическая величина, в которой берут свое начало человеческая история, семья, религия. Книга Р. составлена главным образом из статей, написанных в 1898 и опубликованных в газетах «Новое Время», «Биржевые Ведомости», «Санкт-Петербургские Ведомости», «Русский Труд»: «Из загадок человеческой природы», «Иродова легенда», «Истинный “fin de siècle”», «Номинализм в христианстве», «Семья как религия», «Брак и христианство», «Хорошо ли знаете, “какого вы духа”?», «С.Ф. Шарапову, напомнившему слова: “Могий вместити — да вместит”». В книгу вошла также статья, которая в первом издании называлась «В мире неясного и нерешённого», во втором — в значительно расширенном виде — «Нечто из тумана “образов” и “подобий”». В первоначальном виде фрагмент этой работы под названием «Заметки на статью Рцы “Бессмертные вопросы”» был опубликован в сборнике «Сущность брака» (сост. С. Шарапов. М., 1901). Книга включает также многочисленные «Пolemические материалы», ранее печатавшиеся в 1899 на страницах «Русского Труда», а также раздел «Из писем о материнстве и супружестве» (последнее 21-е письмо было вырезано из книги цензурой как «безнравственное»). Среди опубликованных фрагментов чужих писем и рукописей особенно часто используются материалы И.Ф. Романова (в книге он присутствует под псевдонимом «Гатчинский отшельник»), хотя большая часть этих материалов первоначально появлялась в печати под наиболее известным псевдонимом Романова «Рцы»), С.Ф. Шарапова и протоиерея А.П. Устьинского. Несмотря на то что книгу составили статьи и материалы, ранее публиковавшиеся, она обладает внутренней цельностью, что объясняется не только тематическим единством, но и продуманной композицией. Помимо собственных суждений по затронутым вопросам Р. приводит мнения приверженцев и оппонентов, среди которых есть и простые читатели. Даже излишние на первый взгляд подробности из публикуемых автором писем находят объяснение: «У меня — знойная привязанность не к одному делу, а и к поэзии вокруг дела, не к кафедре, а к дому; и небурные завесы домашней жизни просто я не в силах отделить от строк, иногда немногих, важных для темы» (с. 181). В примечаниях Р. есть и другое пояснение к публикуемым чужим текстам: «А как брак есть сама

жизнь, то и взгляды на него всегда надо оценивать, внося поправку или соображения о личности и возрасте и даже семейных обстоятельствах высказывающегося, о его темпераменте и проч.» (ВМНН, 188). Р. особое внимание уделял именно многоголосию чужих мнений, о чем говорит значительное расширение «Пolemических материалов» во втором издании книги. Признание Р.: «Я собираю здесь с величайшей любовью pro и contra» (там же) — показывает, насколько важен был для него сам дух полемики. Дабы вызвать более резкие, более отчетливые в своей непримиримости возражения, дабы сделать явным у оппонентов дух анти-«сватовской», анти-«сближающий», соединяющий, сводящий «двух в плоть единую», Р. «употреблял в полемике рискованные выражения, сильные мысли». В итоге: «Путем своей полемики я добыл нужные документы: и в этой книге их собрал и перепечатаваю» (ВМНН, 257). Книга стала первой в серии розановских трудов с обильным включением polemических материалов (ср. «Около церковных стен», «В темных религиозных лучах», «Обоятельное и осязательное отношение евреев к крови» и др.). Но соотношение «своего» и «чужого» голоса в ней отличается особой сложностью. Многие polemические материалы, ранее нашедшие место на страницах газеты С.Ф. Шарапова «Русский Труд», сопровождалась примечаниями редактора. Р. перенес в свою книгу и эти примечания, поэтому его собственные комментарии сопровождают не только чужие материалы, но и примечания к ним Шарапова. Р. сам дал определение своего труда: «В книге этой развита теория пола и вообще выдвинут рождающий, родящий элемент, не очень “чистенький” (снаружи), не очень хорошо пахнущий (общее мнение), но какой-то терпкий, стойкий, неуступчивый, цепкий. Это — пол, говоря литературно и научно, похоть, “похотливость” — говоря “святоотеческим” языком. Я взял эти (якобы) “нечистые вожеления”, от которых христианство открещивается и “молит Бога” со страхом: и, не пугаясь, — вывел его к свету и сказал: “Отсюда происходит такая чистая вещь, как дитя, — такое единственное в мире по совершенству существо, как младенец” Но если таков плод пола, значит, и весь он то же, что яблонька с золотыми яблочками, что золотоносная земляца» (ВТРЛ, 184). «Самая тема книги в высшей степени интимна, — писал Р., — частна, домашна и для хода мысли в этой бесконечно интимной области, так сказать, для соответственной обстановки просто нужны были, “шли”, “хороши” были все эти подробности. Одно дело — аре-

на, площадь, форум; там мы должны быть в тоге, а речь наша должна двигаться от периода к периоду; но другое дело — дом, семья; здесь речи в тоге и с периодами — смешны, не нужны, не выражают дела. Я писал дельную книгу и на дельную тему и убрал ее с внимательнейшей обдуманностью в соответственный убор, не создав из себя этого убора, но только оставив его в письмах своих корреспондентов, у себя же, в своем изложении, тоже убрав следы всякой тоги и форума» (ВДЯ, 229). Р. вспомнил о работе над книгой: «Зная, что я работаю на новой почве, я работал внимательно, бесстрастно, но с бесконечным любопытством к теме. Не сомневаюсь, что в *Германии, Франции, Англии* вокруг нее забурился бы водоворот мнений. Ибо опровергнуть ее невозможно, но и принять ее — опасно для чрезвычайного множества тысячелетних мнений <...> Что же совершила с нею критика? Так как узел всех этих теорий — трансцендентный, т.е. религиозный, то и выступил первым против меня профессор канонического права Московской духовной академии г. *Заозерский*. Выписав заглавие книги, он прибавил курсивом: “Издание бесцензурное” Читатель оценит, что это значит» (ВДЯ, 218). Заметной особенностью книги стало обильное цитирование русских и зарубежных поэтов. Свои выводы Р. склонен подтверждать не силой логики, но силой поэтического слова. Ту же роль выполняет в книге и «поэтическая» сторона собственного розановского *стиля*. Эта «хаотическая, полная гениальных прозрений книга Р. — явление глубоко культурное и как таковая выходит за пределы литературной критики», это «святое дело скромного, бескорыстного собирания камней для фундамента будущей культуры», — писал *Д.В. Философов* (МИ, 1901. № 5. С. 285). По словам *З. Гиппиус*, ее автор — «великий “плотовидец” (как бывают духовидцы) — пишет полусловами-полузнами, из звуков творя небывалые слова и небывалые их сочетания» (Антон Крайний. Влюбленность // НП. 1904. № 3. С. 181). Р. «выдвинул и осветил такие стороны нашего бытия, которые до него пребывали в темноте» (*Мережковский Д.С.* Новый Вавилон // Там же, 179). Наиболее подробную характеристику стиля книги дал Инфолио (псевдоним), сравнив Р. с *Ницше*: «Тот же своеобразный, цветистый и образный язык, стремление говорить афоризмами, следование какой-то особой логике внутреннего самоопределения и выявление чего-то нарождающегося из сердца, из всего устремленного к истине существа писателя, болеющего и бременеющего некоей тайной, быть может не знающего, что скажет он через строку и с трепетом радостного страха ждущего, что вот родится, вот само с пера сорвется нужное слово, порывы ввысь, упадок сил, туман, мгла, бормотание, почти эпилепсия слова и вдруг — ослепительно ясная, простая, прекрасная и глубокая мысль» («От Вифлеема до Голгофы» // НВ. 1901. 28 марта). На книгу откликнулись также *Д. Шестаков* (МИ. 1901. № 5. Хроника), *А.П. Богданович* (Мир Божий. 1901. № 9), *Б.Б. Глинский* (Исторический вестник. 1904. № 6), *А.В. Луначарский* (В мире неясного, где хаос шевелится // Правда. 1905. № 7). Глинский обвинил книгу Р. в *порнографии* (особенно письмо № 21 в конце книги), в «шевелении самых низменных инстинктов» (с. 1055). *А. Белый* вспоминал «огонь, оплеснувший нас из книги «В мире неясного и нерешенного...» (*Весы*. 1906. № 1.

С. 69). На основе этой книги был написан очерк: *Волжский*. Мистический пантеизм В.В. Розанова // *Волжский*. Из мира литературных исканий. СПб., 1906. Сам Р. оценивал такие рецензии на свою книгу довольно скептически. Он ответил на критику книги в статье «Злое легкомыслие» (НВ. 1904. 24 марта). В статье «Как делали одного ученого...» (НВ. 1910. 20 янв.) он писал: «Через четыре года после того, как была напечатана моя книга “В мире неясного и нерешенного” он <Н.П. Лопатин> написал на этих днях (кажется в радикальном) “Утре России” <1910. 15 янв.> ее разбор-очерк под названием “Мистическая порнография”, где обвиняет лично меня как человека в преступлениях, караемых во Франции судом исправительной полиции. Почему? Потому что книга написана о поле и его феноменах. Автор с равным правом мог бы обвинить в том же *Вейнингера* за его “Пол и характер” и д-ра *Форея* за книгу “Половой вопрос” И все основано на ошибке метода, формула для которого такая: 1) Он пишет о проституции, 2) Следовательно, он проститут» (ЗРП, 26). Профессор Московской духовной академии *Н.А. Заозерский* вообще выражал «удивление», как книга «прошла через цензуру» (БВ. 1902 № 11; ВТРЛ, 404). Когда с критикой книги выступил *Н.К. Михайловский* («О г. Розанове, его великих открытиях, его маханальности и философской порнографии» // *Русское Богатство*. 1902. № 8), Р. в статье «Критика г. Михайловского» (НВ. 1902. 1 сент.) отмечал, что Михайловский «присоединяется и почти следует в оценке моей книги гг. *Шарапову, Дёрнову, Заозерскому, Кирееву, К.А. Скальковскому* — дружине врагов, смотря на разнообразие которой я могу чувствовать самое живое удовлетворение, до того они взаимно друг друга истребляют противоположностью своих исходных точек суждения и мирозерцания» (ВДЯ, 228).

С.Р. Федякин

«В СВОЁМ УГЛУ» — отдел в журнале «Новый Путь», который вел Р. в 1903 с № 2 по № 12. В предисловии «От автора» он писал: «Редакция “Нового Пути” предложила мне в журнале особый и личный отдел, где я мог бы высказываться без того, чтобы редакция чувствовала себя связанною моими тезисами или частными взглядами, и где, с другой стороны, я мог бы провести такие свои мысли, которых редакция не разделяет. Это — как возможность. В общем же, конечно, мой “Угол” будет отвечать всему духу журнала. Такой отдел удобен еще в том отношении, что, являясь журналом в журнале, он допускает помещение в одной книжке многих заметок одного автора и введение частной переписки; допускает краткую афористическую постановку какого-либо практического вопроса; допускает краткий, в немного строк, ответ на печатную статью или несколько ответов на несколько частных статей. Словом, этот отдел расширяет рамки обыкновенного журнального сотрудничества и в некоторых отношениях приближает литературу к тому безыскусственному, свободному и разностороннему обмену мнений, какой составляет преимущество разговора между друзьями в кабинете перед объяснением с публикою на эстраде» (НП. 1903. № 2. С. 135). *З. Гиппиус* рассказывала, как проходили статьи Р. в его личном отделе: «Ни разу, кажется, не было, чтобы мы не натолкнулись в этих писаниях на такие места, каких или цензором

нашим даже издали показать нельзя, или каких мы с Перцовым выдержать в нашем журнале не могли. Эти места мы тщательно вычеркивали, а затем... жаловались Розанову: “Вот что делает *цензура*. Порядком она у вас в углу выела” Впрочем, прибавляя, для косвенного его поучения: — Сами, голубчик, виноваты. Разве можно такое писать? Какая же это цензура выдержит? — Скажу, впрочем, что мы делали выкидки лишь самые необходимые. Перцов слишком любил Розанова и понимал его ценность, чтобы позволить себе малейшее искажение его идей» (Гиппиус З. Живые лица. М., 2002. С. 121—122). В розановском отделе журнала напечатаны его статьи: в № 2: «Шестидесятые годы и “утилитарная критика”», «Из писем друзей и недругов»; в № 3: «Чувство солнца и растений у древних евреев» (ср. МИ. 1903. № 5), «Еще о “60-х годах” нашей истории», «Шалун нашей прессы» <С. Шаранов>; в № 4: «Серьезный крик» <А. Басаргин>, «Из переписки свящ. И. Филевского», «Об основаниях церковной юрисдикции или о Христе — Судии мира» (ср. ВТРЛ); в № 5: «Замечательная статья» (Рцы в МИ. 1903. № 3—4), «Мирские слезы»; в № 6: «Дары Цереры (Шехины)» (ср. в ВДЯ), «Политика Комба» (под названием «Вынос кумиров» в ВТРЛ), «Тайна стихий», «О милости к животным», «Из переписки с NN»; в № 7: «Юдаизм», «Святость и смерть», «О звуках без отношения к смыслу», «Из далека»; в № 8: «Юдаизм», «Одна подробность ветхозаветного культа»; в № 9: «Юдаизм», «Вопрос о силе среди бессилия»; в № 10 и 11: «Юдаизм»; в № 12: «Юдаизм», «Г-жа Лухманова о протитуции».

А.Н.

«В СОСЁДСТВЕ СОДОМА (Истоки Израиля)» (СПб.: Тип. Т-ва А.С. Суворина — «Новое Время», 1914). Книга Р. вышла в феврале 1914 тиражом 3050 экз. Наряду с брошюрами «*Ангел Иеговы у евреев*», «*Европа и евреи*» составляет цикл работ Р. «Истоки Израиля». В брошюре — мысли Р. о «женственности» и «бабьем» начале, как национальной особенности евреев: «Евреи — женственная нация <...> с мягким лицом, мягким голоом, мягкими манерами, — с мягкими идеями <...> эта женоподобность — национальна. <...> Их голоса — пискливые, крикливые и, еще чаще — мягкие и интимные» (ВЕ, 457). Отсюда, по Р., «необозримые последствия, практические и теоретические» (ВЕ, 458). «Увы, “нам всем нравятся женщины”, — пишет Р., — не лицом вовсе, а их уступчивой, угодливой, любезной и ласковой природой» (ВЕ, 458). Аналогично, отмечает Р., и евреи «как-то пристают к мужчинам и мужественным нациям <...> все евреи как будто имеют себе среду сопротивления, но каждый еврей без труда проходит ее, “потому что имеет себе друга”, которого и он “в самом деле любит” и “оказывает ему услуги” На этом основано бессилие “мер против евреев” <...> Еврей лично просачивается, когда “не пускают их нацию” Но ведь нация состоит из “лиц”, — и проходит вся нация» (ВЕ, 458—459). Р. замечает, что и «гвалт» евреев, «когда их гонят, отторгают от себя», по тону часто напоминает протест «честной женщины», заподозренной в «дурном поведении», крик отчаяния женщины, у которой «уходит возлюбленный» (ВЕ, 459). «Но где же родник, откуда все это? Родник древен, как само племя», — спрашивает Р. и отвечает,

указывая на изложенную в Ветхом Завете историю городов Содом и Гоморра: «Решительно ни у одного племени на земле, ни у греков, ни у римлян, ни у славян или германцев, ни у скандинавов, на первой странице их летописей, и даже нигде в летописях вообще, нет эпизода с целыми двумя городами, население которых <...> занималось бы такими странными делами, и имели на челе своем такое “пятно”, которое и имя свое получило от названия одного из этих городов» (ВЕ, 460). В Священной Истории, напоминает Р., написано, что Бог наказал эти города «за грехи», и мы с тех пор думаем — «за пороки». Но в *Талмуде*, указывает Р., «на поставленный вопрос дан ответ положительно в лирическом тоне. “Земля тех жителей изобиловала плодами, постоянный мир и согласие царил у них, стада их были велики и во всем они были счастливы и прекрасны. И тогда в счастье этом они <...> забыли Бога, как бы потеряв в Нем нужду. И за это забвение Себя Он их наказал” “Грех-то” остается “грехом”, но уж очень слабым, а о “пороке” и “порочности” и речи нет» (ВЕ, 461). «Народ, — заключает Р., — пошедший от такого “соседства” и из этого древнего источника, — в необъяснимой женственности своей, в необъяснимой “прилепляемости” к соседним племенам, в часах ласки и любезности “с вами, с которыми говорит”, и вообще, во всем этом фундаменте всемирных успехов, — имеет какую-то загадку Содомы. Женственная нация» (там же).

В.Н. Дядичев

«В ТЁМНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ЛУЧАХ» (1910) — книга Р., отпечатанная в Петербурге тиражом 2400 экз. и запрещенная цензурой (см. А.В. Бельгард). Осталось несколько экземпляров в разной степени сохранности. По одному из них в 1994 издательство «Республика» выпустило третий том «Собрания сочинений» Р., где книга впервые была опубликована в полном составе. Р. разделил текст невышедшего произведения и выпустил в той же типографии Ф. Вайсберга и П. Гершунина две книги: «Темный Лик: Метафизика христианства» (СПб., 1911, вышла в декабре 1910 тиражом 2400 экз.) и «Люди лунного света: Метафизика христианства» (СПб., 1911, вышла в мае 1911 тиражом 1500 экз.); 2-е изд. в тип. Т-ва А.С. Суворина «Новое Время». СПб., 1913). В них не вошел раздел «Черточка к черточке» (из 12 глав), впервые опубликованный в 1994 (ВТРЛ). Многие разделы книги печатались в периодике: «Трепетное дерево» (МИ. 1901. Т. 6. № 10), «По тихим обителям» (НВ. 1904. 10, 18 авг., 1, 15 сент.), «Святость и смерть» (НП. 1903. № 7), «Христос и “богатый юноша”» (НВ. 1904. 8 марта), «Случай в деревне» (МИ. 1900. Т. 4. № 23—24), «Христос — Судия мира» (НП. 1903. № 4), «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (РМ. 1908. № 1), «Тревожная ночь» (Северные Цветы на 1902). Раздел «Купол храма», в который входят главы «Голгофа и крест» и «Русские могилы», печаталась в книге «Темный Лик», а «Свеча в храме» (главы «“Бородатые Венеры” древности», «Подвижники раннего христианства» и «Люди третьего пола») — в книге «Люди лунного света». «Приложение для медиков и юристов» завершают «Поправки и дополнения Анонима» (П.А. Флоренского) в той же книге. Р. вступил в единоборство с церковью и Христом. Он видит в христианстве религию смерти, апологию сладо-

сти смерти, пишет о Христе как о духе небытия. Утверждая религию *рождения и жизни*, Р. объявил непримиримую *войну* Иисусу Сладчайшему, основателю религии смерти, *печали и страдания*. Горячо полемизировавший с этими *мыслями* Р. философ *Н.А. Бердяев* изложил их суть: «У Бога есть дитя — Христос и дитя — мир. Розанов видит непримиримую вражду этих двух детей Божьих. Для кого сладок Иисус, для того мир делается горек. В Христе мир прогорк. Те, что полюбили Иисуса, потеряли вкус к миру, все плоды его стали горькими от сладости Иисуса... Нужно выбирать между Иисусом и миром, между двумя детьми Божьими. Нельзя соединить Иисуса с миром, нельзя разом их любить, нельзя чувствовать сладость Иисуса и сладость мира» (Бердяев *Н.А. Духовный кризис интеллигенции*. СПб., 1910. С. 235). При этом Бердяев отмечает, что розановская постановка вопроса производит очень сильное впечатление, все возражения со стороны апологетов христианства представляются «жалкими и слабыми». Однако он считает ложной исходную точку зрения Р. о противостоянии Христа и мира. Полемика между Р. и Бердяевым свелась к оспариванию исходной позиции, которая для Р. была аксиоматична. Р. любил русское *духовенство*, простых и добрых людей русской церкви, хотя и о них подчас говаривал нелицеприятные слова. Антицерковность уживалась у него с тягой к бытовому *православию*, как антихристианство уживалось с христианством. *З. Гиппиус* вспоминала о розановском понимании Христа и мира: «Христос — Он свой, родной, близкий. И для Розанова было так, точно вот этот живой, любимый его чем-то ужасно и несправедливо обидел, что-то отнял у него и у всех людей, и это что-то — весь мир, его светлость и теплоту. Выгнал из дома в стужу» (Гиппиус *З. Живые лица*. Прага, 1925. С. 41). Резко критиковал Р. за его выступления против догматического христианства протоиерей *Г. Флоровский* в своем *труде* «Пути русского богословия» (1937): «Розанов есть психологическая загадка очень соблазнительная и страшная. *Человек*, загнипнотизированный плотью, потерявший себя в родовых переживаниях и пожеланиях» (Флоровский *Г.В. Пути русского богословия*. Париж, 1983. С. 462). Ближайшим результатом «богоборчества» Р. стало требование епископа Саратовского *Гермогена* о предании «явного еретика» Р. церковному отлучению (анафеме). 16 июня 1911 он направил в *Синод* доклад о книге Р. «Люди лунного света», в котором писал, что автор, «воспевая гимны “священным блудницам”, проповедует *разврат*, превозносит культ Молоха и Астарты, осмеивает евангельское учение о высоте *девства*, восхваляет *язычество* с его культом *фаллоса*... извращает смысл *монашества* и клеветает на него и издевается над *духовенством*» (РГИА. Ф. 796. Оп. 193. Ед. хр. 1226. Л. 7). Дело с докладом Гермогена тянулось год за годом. Синод не спешил с отлучением Р., памятуя, очевидно, неудачу с отлучением *Л. Толстого*. В сентябре 1914 Синод вновь рассматривал рапорт Гермогена, но окончательного решения не принял. В июне 1917 Синод счел за благо закрыть это дело, сославшись на постановление Временного *правительства* о свободе *печати* и «воспрещения применения к ней мер административного воздействия». Современники по-разному оценили книги «Темный Лик» и «Люди лунного света». Священник *И. Филевский* напечатал в

«Церковном Вестнике» (1912. 26 апр.) статью о «Людах лунного света» под названием «О борьбе с *порнографией*». Получив экземпляр этой книги, литературовед *М.О. Гершензон* писал Р.: «Вы, несомненно, для меня сделали великое открытие, подобное величайшим открытиям естествоиспытателей, и притом в области более важной, — где-то у самых *корней* человеческого бытия» (Новый мир. 1991. № 3. С. 231). Благожелательные отклики на книгу «Люди лунного света»: *А. Измайлов* (*Биржевые Ведомости*. 1911. 24 мая; РС. 1911. 31 мая), *М. Тареев* (Исторический Вестник. 1911. № 11), *Эль-Эс* (*Л. Соловьёв*) (НВ. 1911. 26 окт.). Критические отклики: *М. Кудряшов* (*Россия*. 1911. 13 июля), *Н. Лопатин* (Утро России. 1911. 21 авг.), *Н. Дроздов* (Странник. 1912. № 2), *В. Свенцицкий* (Новая Земля. 1912. № 3/4) и др. Отклики на книгу «Темный лик» также были весьма противоречивы: *А. Измайлов* (РС. 1911. 22 янв.), *Н. Дроздов* (К. 1911. 14 мая), *Эль-Эс* (*Л. Соловьёв*) (НВ. 1912. 14 февр.), *И. Книжник* (РМ. 1912. № 12), *А. Скалдин* (Труды и Дни. 1913. № 1/2) и др. *З. Гиппиус* свидетельствовала: «Это о моих сестрах и *Карташёве* написал он <...> «Люди Лунного света»» («*Дмитрий Мережковский*». Париж, 1951. С. 148).

А.Н.

«В ЧАДУ ВОЙНЫ» (Пг.; М.: Книгоиздательство «Рубикон», 1916). Книга Р. вышла в апреле 1916 тиражом 3000 экз. и представляет собой сборник статей, ранее опубликованных в газете «Новое Время» (Возрождение России — 1914. 12 нояб.; О нашем «христоролюбивом воинстве» — 1914. 3 дек.; О духе и смысле русской *армии* — 1914. 16 дек.; С *Рождеством* Христовым — 1914. 25 дек., *Голоса* народные о водке, вине и пиве — 1914. 28 и 30 окт.; «Христово Воскресение» в 1915 г. — 1915. 22 марта). В статьях — наблюдения и размышления автора о подъеме народного духа, проявлениях благородства, возрождении подлинного христианского, православного самосознания в среде простого русского народа, среди рядовой солдатской массы в начальный период *Первой мировой войны*. По Р., «час, и дни, и недели, и месяцы похода и *войны* солдатами чувствуются как «Христово служение» — «Умираем за други своя», по слову Христа, «за землю русскую», «за весь христианский народ» (с. 13). Р. приводит присланное ему *письмо* священника (о. *Павла Флоренского*), который «делится редкими и драгоценными своими наблюдениями над солдатами на исповеди <...> Более высокого и чистого состояния на исповеди, чем со своими солдатами, я никогда не переживал. И если было что плохо, так это разве то, что во мне шевелилось что-то в роде зависти. *Душа* открыта, раскаяние легкое, от глубины души, чистосердечное. Себя извинять не стараются... да и не в чем <...> Замечательные *лица*. От духовного ли подъема, или от болезней и *трудов*, но все облагородилось, и даже кожа стала совсем не такой, как у простонародья» (с. 14–19). О духовной красоте и христианской скромности русского «воинства» говорится и в других письмах, цитируемых Р.: из *Москвы*, из провинции — *Тверской* и *Тульской губерний*. На этом фоне контрастом, по Р., выглядит появление книги *А.В. Амфитеатрова* «1812 год. Очерки из истории русского патриотизма»; (СПб., 1913), и публикация восторженной рецензии на

нее. Р. обратил внимание на мнение Амфитеатрова, что Л. Толстой в «Воине и мире», изобразив в привлекательных, но якобы «фальшивых красках офицерство александровской эпохи <...> сумел художественным обманом придать очарование реакционному классу, ранее преданному *литературой* и *обществом* презрению и пошлости» (с. 22–23). «Не страшно ли зрелище, — отмечает Р., — что шляющийся где-то за границей не оплаченный должник, разыгрывающий роль революционера (Амфитеатров), и какой-то столичный рецензент (конечно, из “наших писателей”) ставят армию 12-го года в положение “объясняться и извиняться” перед собою... Вся Россия верила, любила эту армию; благодарил за пролитую *кровь*, которую она отстояла Россию... Какой подвиг, какие люди, какое страдание!! И вот приходят какой-то Амфитеатров и какой-то рецензент и плюнули на все это» (с. 23–24; ВЧВ, 13).

В. Н. Дядичев

ВАТИКАН. Весной 1901 Р. совершил путешествие по *Италии*, в результате чего создал книгу «*Итальянские впечатления*». Р. пишет о В.: «Ватикан 400 лет назад напоминал наши архиерейские дома, как они строятся теперь, только был обширнее. Узкие, неудобные и крутые лестницы; какие-то коридорчики, по одну сторону которых стена, а по другую — сплошное стекло в бесконечном переплете многосаженной рамы; красивый кирпичный пол, нигде — мрамора, материал или дешевый, или изношенный, форма — неуклюжая, страшная усталость ног, задыхающая грудь» (СХ, 46). Особенно сильное впечатление на Р. произвела Сикстинская капелла. «Она — небольшая, как именно внутренняя домовая часовенка, где молится владыка дома или его немногие близкие. Капелла расписана Микель-Анджело. Прямо против входа — “Страшный суд”, а ее согнутый в отлогий свод-потолок занимают: пророки, сивиллы, сотворение *мира* и *человека*, разложенные на его моменты, и так называемые “предки” — “les ancêtres” Это — фигуры старцев и старик, о которых, когда спросили Микель-Анджело, кого он тут изобразил, он неопределенно ответил, что это — “предки”, т.е. те *лица*, которые поименованы в родословной Иисуса Христа в начале *Евангелия*. Разумеется, большинство их так же неопределенно, относительно своего характера и *судьбы*, названы в Евангелии, как неопределенно и, в сущности, уклончиво Микель-Анджело назвал их любопытным спрашивателям. В действительности — вся капелла пророческая. Вся дышит, летит вперед; грозит *будущим*, как Страшный суд, оплакивает прошлое, как Иеремия оплакивал разрушенный Иерусалим. Микель-Анджело в красках очень родствен *Данту* в слове» (СХ, 46–47). «Удивительно, какие *мысли* во мне возбудила Сикстинская капелла и также большие фрески *Рафаэля*: о политической, да и вообще всяческой *свободе*» (СХ, 48). Сивиллы Микеланджело произвели на Р. «впечатление свободы»: «Я только тем и могу объяснить однообразное впечатление свободы, от них полученное, что ведь в сущности пророчество есть самый свободный в человеке дар, и дар самый любящий в отношении к предмету пророчества <...> И вот в этих положениях фигур сколько личной и физиологической свободы! Буря извне не шелухнула бы их, но шелест внутренней мысли весь выразился в но-

вом упрямом движении. Все — внутренно, ничего — по закону внешности. Им нет закона, они — для всего закон» (СХ, 49). Сокровища музея В. впечатлили Р. Более трех дней он провел, осматривая выставленные экспонаты: «Третьи сутки брожу в музеях Ватикана. Какие это необозримые сокровища. Как мал наш *Эрмитаж* количественно, но и особенно качественно перед ними» (СХ, 52). Р. пишет, что *творчество* Рафаэля нельзя рассматривать в отрыве от В., от *католицизма*: «Но без “тихой мессы”, без этого мира индивидуальных *молитв*, все это — невообразимо. Вот отчего отделять итальянскую живопись, и особенно ее вершину Рафаэля, от католицизма <...> невозможно» (СХ, 54).

М. Б. Раренко

ВДОХНОВЕНИЕ неразрывно связано у Р. с деятельностью *души*: «Мы одушевлены, когда вдохновлены» («Открытое письмо к Д. В. Философову» // МИ. 1899. № 20. С. 57). В., согласно Р., — такое поэтическое состояние, когда душа вступает в таинственное единение с высшим, идеальным *миром* и когда художник проникает в суть бытия, не нарушая цельности потока *жизни*. Приходящие ему для отражения этого экзистенциального состояния слова являются даром свыше («Каждая моя строка есть священное писание». — У, 61) и не подлежат контролю рассудка: «Я решительно не могу остановиться, удержаться, чтобы не говорить (писать); и все мешающее отбрасываю нетерпеливо” (дела житейские) или вырываю из рук (*книги*)» (У, 81). Поэтому всякое искреннее переживание поэтического «полета», зафиксированное в интуитивно найденном слове, важнее для него самого глубокого, но отвлеченного размышления («Я пролетал около *тем*, но не летел на *темы*. Самый полет — вот моя жизнь. *Темы* — “как во *сне*”. — У, 90). Вдохновенная *мысль* неотделима от *чувства*: «Я задыхаюсь в мысли. И как мне приятно жить в таком задыхании» (У, 49). Особо богатый материал на тему В. дают высказывания Р. в *стиле* «опавших листьев» — эти «мыслечувства» как бы непроизвольно, спонтанно «сошли» прямо с души, без переработки, без цели, без преднамеренья» (У, 22). Нередкие у Р. описания «музыкального» течения чувств и мыслей в душе имеют непосредственное отношение к В. — именно с таким состоянием он связывает творческий дар: «Секрет *писательства* заключается в вечной и невольной *музыке* в душе. Если ее нет, *человек* может только “сделать из себя писателя” Но он не писатель... Что-то течет в душе. Вечно. Постоянно. Что? почему? Кто знает? — меньше всего автор» (за *нумизматикой*) (У, 28). Отметка о том, что эта запись сделана во время занятия нумизматикой, не случайна: нередко именно часы, проводимые Р. за монетами, вызвали у него В., поэтический настрой души. Он объяснял это так: «Душа расправляется в крыльях и летит-летит. Вот отчего я люблю нумизматику, и отдаю ей поэтичнейшие ночные часы» (У, 180). Чуткая, восторженная душа Р. воспламеняется от малейшего поэтического толчка в действительности: «20 лет я живу в непрерывной поэзии. Я очень наблюдателен, хотя и молчу. И вот я не помню дня, когда бы не заметил в ней чего-нибудь глубоко поэтического, и видя что или услыша (ухом во время занятий) — внутренно навернется *слеза* восторга или умиления. И вот отчего я счастлив.

И даже от этого хорошо пишут (кажется)» (У, 60). Р. творил порывисто, увлеченно, самозабвенно, и на большинстве его сочинений лежит отпечаток В., а лучшие из них производят впечатление нерукотворности, продиктованности свыше. Р. черпает В. прежде всего из чувства постоянной связанности с Богом, из пророческого ощущения своей избранности Всевышним для изречения Божественной, вечной истины: «Какое-то непреодолимое, внутреннее убеждение мне говорило, что все, что я говорю, — хочет Бог, чтобы я говорил <...> Я точно весь делался густой, душа делалась густою, мысли совсем приобретали особый строй, и “язык сам говорил” Не всегда в таких случаях бывало перо под рукой: и тогда я выговаривал, что было на душе... Но я чувствовал, что в “выговариваемом” был такой напор силы (“густого”), что не могли бы стены выдержать, сохраниться учреждения, чужие законы, чужие тоже “убеждения”... В такие минуты я чувствовал, что говорю какую-то абсолютную правду и “под точь-в-точь таким углом наклона”, как это есть в мире, в Боге, в “истине в самой себе» (У, 63). В «Апокалипсисе нашего времени» Р. пишет о космогонических масштабах В. в связи с творением вселенной, одушевленной Создателем: «Что же мы скажем о пророчестве и одушевлении. “Напрягайся и вечно напрягайся”, “не опускай крылья”, если ты хочешь зажечь огонь в другом. И вся природа летит? Ведь она летит? Ах, так вот как планеты были “брошены в пространство” И кто и почему был их первым двигателем. Мир хотел быть вдохновенным... Прекрасный и главное — прекрасно вдохновенный мир» (АНВ, 270). Вдохновенная мысль не укладывается в рассудочные формы, изливаясь прихотливо, свободно, и сочинения Р., не имеющие, как правило, строгого плана, нередко привлекают читателя именно своими яркими «отступлениями». Когда же его газетные статьи не принимались в печать, он предпочитал переписывать их заново вместо внесения правки, нарушающей стилистическую целостность текста. Для него было важнее зафиксировать во вдохновенном, спонтанном слове конкретное состояние души в определенный момент, нежели стремиться к достижению стилистической «правильности». Р. обычно писал, находясь во власти В., однако иногда внешние обстоятельства мешали ему. В 1889 он сообщал об одной из своих статей Н.Н. Страхову: «Пока пишу статью для Берга (или издам брошюрой) <...> но вот беда: во время экзаменов, когда пера и в руки взять обычно некогда, было вдохновение, и я, кажется, ее всю проговаривал про себя, а теперь, как и всегда после вдохновенья, — скука смертельная думать и писать. Не знаю, что выйдет» (ЛИ, 210). Р. умел повернуть любую тему в нужное ему русло, и когда тема начинала волновать его душу, к нему приходило В. Но одна из самых вдохновенных его статей — «По поводу одной тревоги Л.Н. Толстого» (1895), излившаяся, по его признанию, на едином подъеме, оказалась неудачной по тональности и вызвала нарекания: «Может быть, единственное по силе горение души моей в литературе — прошипело, как неудавшаяся ракета» (РВ. 1902. № 10. С. 623). Другим своим вдохновенным сочинением Р. считал философский трактат «О понимании»: «С величайшим одушевлением начал я писать сочинение, в котором должны бы быть изложены мои мысли» (ОСЖС, 690). Р. рассказывал, что при на-

писании этого огромного сочинения им вообще «не было зачеркнуто ни одного слова» (ЛИ, 47). Основной темой, наиболее часто вдохновлявшей Р., была тема пола. Он писал: «...дураки этикие, все мои сочинения замешены не на воде и не на масле даже, а на семени человеческом» (У, 294). А.М. Ремизов воспроизводит в «Кухне» слова Р. о процессе вдохновенного писания: «В.В. Розанов сказал: когда он в ударе и испсанные листы так само собой не просохшие и отбрасываются, у него это торчит как гвоздь» (Ремизов А.М. Собр. соч. М., 2002. Т. 7. С. 47). В период критики христианства Р. утверждал, что все связанное с В. носит языческий, а не христианский характер: «Гр. А. Толстой <...> начертал: “В Его смиренном выраженьи / Восторга нет, ни вдохновенья” <“Грешница”> не сказал ли этим, что “все восторженное и вдохновенное” на земле не от Христа и против Христа? <...> Обмолвка Толстого, не умная, но удивительно отвечающая историческому положению вещей <...> все талантливое и вдохновенное <...> сбилось в великий стан “антихристианства”» (ОПП, 155). Р. связывает изменение творческой атмосферы в современном обществе в худшую сторону — от В. к рационализму, механицизму — с развитием науки и техники: «Техника, присоединившись к душе, — дала ей всемогущество, но она же ее и раздавила. Появилась “техническая душа”, лишь с механизмом творчества, а без вдохновения творчества» (У, 123). Поэтому он пессимистичен в своих прогнозах на будущее: «Будет больше научности, больше филологии, даже добропорядочности, но позолоты времен не будет. И не будет вдохновения. Ибо могучие деревья вырастают из старых почв» (У, 153). Р. убежден в непреходящей ценности своих сочинений потому, что они явились плодом В.: «...ни одной вялой строки на таком неизмеримом протяжении всех трудов и с 1882 г. (кончил университет), — ни одной вялой, безжизненной, плетущейся строки. Удивительно. Вполне удивительное горение. Сколько же было “запасено во мне дров”, чтобы сложить такой чудовищный костер. Целая барка, “белаяна”, как на Волге, и еще — дрова, дрова березовые, чтобы ярко пылали <...> “Я, м.б., и глуп, но во мне б. очень много дров”» (М, 13).

В.А. Фатеев

ВЕРА. Р. писал: «Всякий человек, почти всякий, есть центр крошечной религии, особенной, таинственной, своей и только оттого, что вообще люди не несходны, что они сцепляются в массы, — эти крошечные религии сливаются в одну, большую. Нет, собственно, двух людей с абсолютно тождественной религией, “вера” коих походила бы, как “а” и “а” в алгебре. И этого не нужно, это была бы смерть религии как вечного спутника человека на земле, “ковчега” души его» (ВТРЛ, 110–111). Т. е. В. каждого человека, по Р., индивидуальна и субъективна. Для понимания В. важно «писательство» Р., наблюдения над верованиями других людей, случаями из религиозной жизни, внимание к заметкам на религиозные темы в периодике, интерес к церковным службам, так необходимая ему обширная переписка. Одна из первых работ философа по вопросам В. — «Свобода и вера» (РВ. 1895. № 1). В ней Р. писал о необходимости терпимости к субъективной В.: «И вот мы возвращаемся к терпимости, против которой хотели говорить... повто-

рjem: в вере ее нет, в церкви — нет, в религии нет <...> Допустить обсуждения *истин* своей веры церковь не может, — не по боязни их колебания, но по отвращению к подобному обсуждению; и не только обсуждения этих истин, но — и малейшего отступления от целостности своей христианской жизни каждого единичного своего члена <...> отступающий от церкви — для нее презрен до невыносимости его видеть, вот источник церковной нетерпимости, которая не может быть сужена иначе, как через упадок у верующих яркости сознания факта, на котором основана их вера» (РВ. 1894. № 1. С. 275, 277–278). Р. отстаивал важность индивидуальной, личностной, субъективной В. как необходимого условия для жизни религии в силу того, что «смысл свободы есть собственно субъективный и она не может быть понимаема в смысле требования универсального...» (Там же, 287). Статья вызвала обширную, крайне резко полемичку с *Вл. Соловьёвым*, писавшем о «зверообразно-дикой сущности веры» Р., о его готтентотовском субъективизме: «Порфирий Головлев о свободе и вере» (*Вестник Европы*. 1894. № 2), «Спор о справедливости» (Там же. № 4), «Конец спора» (Там же. № 7). Однако после бурного и неллицеприятного для обеих сторон спора *Вл. Соловьёв* подчеркивал в *письме* к Р., что они — «братья по духу». Известно признание Соловьёва, что Р — единственный человек, с кем ему интересно говорить на религиозные темы. «Нужно различать стихию веры от догматов веры... Догматы я, пожалуй... “adieu”, но во мне сохраняется и никогда не умрет, как ни на минуту не исчезала, стихия православия. Стихия нашей веры, стихия нашей церкви, храмов и богомольцев» (СХР, 68–69). Пытаясь понять индивидуальную, субъективную В., Р. утверждал два типа художников. Один тип: художник-наблюдатель, «всегда цельный человек, чуждый внутреннего разлада», вера которого «вообще чище и спокойнее». «Такова простая и прекрасная вера *Пушкина*, *Гончарова*». Другой тип: художник-психолог, у кого началось «распадение духа», который утратил цельность психической жизни, В. которого «всегда бывает скорее жаждою веры. Она полна анализа, никогда не бывает ортодоксальна <...> Такова вера *Лермонтова*, *Гоголя*, *Л. Толстого*, *Достоевского*» (ОП, 462–463). Вместе с тем Р. писал о В. в собственные творческие *силы*: «Без веры в себя нельзя быть сильным. Но вера в себя разливается в человеке нескромностью. Уладить это противоречие — одна из труднейших задач жизни и личности» (У, 346). Р. отмечал: «Вера наша дает *силу* и в испытаниях» (СМР, 111). В *письме* к *Э. Голлербаху* 8 августа 1918 Р. возвращается к родовому пониманию В.: «“Космополитическая вера” есть “чепуха”: вера, будучи из *семени*, ео ipso <тем самым> есть и может быть только национальна, только “родная”, только “племенная” Ex sanguine, ex ovo, ex fallo <Из крови, из яйца, из фалла>» (ВНС, 358). К схожей теме Р. обращался в статье «О вере русских» (*Русская литература*. 1991. № 1).

Н.И. Милевская

ВЕРНОСТЬ — одна из нравственных заповедей Р.: «Будь верен человеку, и Бог ничто тебе не поставит в неверность. Будь верен в дружбе и верен в любви: остальных заповедей можешь и не исполнять» (У, 163).

А.Н.

«ВЕСТНИК ЕВРОПЫ» — журнал, который с 1866 до 1909 редактировал *М.М. Стасюлевич*. Полемизируя с *В.С. Соловьёвым*, печатавшимся в «В.Е.», Р. заметил о нем: «Есть *вещи*, которых и я, умирая, не прощу и не хочу простить — это равнодушие к *истине*, которого выражением служит хотя бы орган, в котором он участвует» («Ответ г. Владимиру Соловьёву» // РО. 1894. № 4. С. 98). В октябрьском номере за 1908 появилось уведомление редактора, что по причине преклонного возраста он прекращает после декабрьского номера свое редактирование. Это вызвало публикацию статьи Р. «43 года “корректности”...» (НВ. 1908. 5 окт.): «Все 43 года журнал тихо ворчал на “наши порядки”, и вообще скажем сейчас же, что он нам не нравился этим постоянным тоном высокомерия над *Россиею* <...> который всегда нам казался оскорбительным для России. Я тороплюсь высказать это личное впечатление *читателя* — *гимназиста* — *студента* — взрослого, какое неизменно чувствовал от журнала. “Он умен, учен, — очень! Но он не любит нашей России, он презирает ее”, — это ложилось от 15 до 50 лет, как впечатление от журнала; и раз-разве стало пропадать в последние годы большей зрелости *ума*, когда мне казалось или чувствовалось, что издающий ее *человек*, хотя и в *тайне*, без шума и слов, любит Россию, привязан к ней. Да и в самом деле, возможно ли 43 года вести издание в России, без привязанности к той стране, в которой и для которой ведешь его?» Р. обращает внимание на состав авторов журнала. «Ни по редактированию, ни по тону “ведущих” статей, ни по составу сотрудников, журнал никогда не был ярко талантлив; в нем никогда не было приближения к гениальности; замечательно, что кроме одного *Тургенева*, и то лишь после разрыва с *Катковым*, и кроме *Салтыкова* после закрытия “Отечественных Записок”, — в нем не участвовали корифеи *русской литературы*. Нельзя быть великим писателем, не любя великой *любовью* родной земли, — хотя бы и сквозя слезы и негодование. И писатели, как *Толстой* и *Достоевский*, очевидно, отталкивались от “Вестника Европы” этим тоном брюзжания над отечеством, какой был постоянен в нем <...> Он был “корректен”, — употребим это новое слово, — корректен в слоге, *мысли*, направлении» (ОНД, 375–376). Позицию журнала Р. определил названием своей статьи о нем — «Расслабленная мысль» (НВ. 1908. 3 окт.; ВНС). В 1913 в примечаниях к «*Литературным изгнанникам*» он записал: «Весь “Вестн. Евр.», с его явными и анонимными *евреями*, с его только явными немцами, с его академиками и профессорами, и вообще “не якшающиеся с чернью”, на самом деле не шел дальше “китов” <*А.Н. Пытин* утверждал, что “по взгляду русского народа земля стоит на трех китах”> и везде стремился “вырвать с *корнем* кита из созерцания русского народа”, как главную отраву этого *сознания*, до истребления которой невозможно думать ни о каком улучшении в России <...> Вообще “Вестн. Евр.», за 43 года многописания, сыграл колоссальную роль в установке шаблонного типа “русского интеллигентного человека”, — и этот тип, если рассмотреть его в *зеркале*, сводится к кусанью *днем* и *ночью*, к разговорам днем и ночью, к жалобам <...> на то, что “вот и до сих пор к востоку от *Верхоболова* <в России> еще полагают, что земля стоит на трех китах”» (ЛИ, 59). В 1915 Р. писал о «В.Е.»: «Я — конечно

проглядывал только, а не читая вполне гнусный журнал — никогда и ни одного раза не прочел в уважительном духе и в уважительном тоне сказанные слова о России, о русских (если то были не оппозиционеры), о *правительстве* русском, о министрах русских... Ни о ком, ни о ком...» (М, 221). Когда в 1916 отмечалось 50-летие журнала, Р. опубликовал статью «Юбиляр» (Утро России. 1916. 23 янв., псевд. Вологжанин), в которой продолжил *характеристику* чуждого ему «корректного» издания: «В течение 50 лет, — несмотря на ожесточеннейшие нападки на него как с крайней левой стороны, так и с крайней правой стороны, он был самым читаемым журналом и имел читателя самого устойчивого. Он никого не волновал, не заражал, — как “Отечественные Записки” поры Некрасова, Михайловского, Елисеева и Энгельгардта (“Письма из деревни”). Никого не ожесточал — как “Русский Вестник” поры Каткова и <П.М.>Леонтьева, Достоевского и Толстого <...> В нем есть что-то нерешительное, неделовитое, непрактичное и говорливое. Он именно “хроника”, а не удар. Вечный ритор, говорун и обсуждатель всех *тем*. Он именно “интеллигент”, т.е. “понимающий” и — неделающий, неисполняющий, недостигающий. В нем слабы реальные черты, ему недостает практицизма. С другой стороны и в *мире* собственно идей — он не несет в себе удара. Он не ушибает, а только раздражает. И раздражает этой способностью вечно спорить, — и без конца. Опять — “хроника”, а не “событие” Это бессилие русского интеллигента сотворить из себя “событие”, — как не узнать в нем отражение вечных “хроникеров” М.М. Стасюлевича и поющего ему “50-летней славу” К.К. Арсеньева. “Славы” не было и не могло родиться, но *влияние* было огромное при его продолжительности, устойчивости и однотонности» (ВЧВ, 53–55). В «*Последних листьях*» 1 апреля 1916 Р. дает более резкую оценку журнала, который «есть втайне “Вестник евреев” <...> “Так “В. Евр.” не написал ни одного доброго слова о Христе, о *христианстве*, о *церкви*, так что непонятно, что сей “журнал истории — литературы — политики” — такой красивой славянской вязью — разумел под “европейскую *цивилизацию*”, кроме ресторанов и телефонов, и еще иудеев *Маркса* и *Лассала* с его *дуэлью* о русской барышне. Но тайный дух упрекал его: он вечно грыз любивших Россию людей, Каткова и др., и хватал их за руку, крича: “Смотрите, это воры, они продали Россию” И хватал. И кричал. И жаловался. И скорбел. “Смотрите, я раздираю *одежды* на себе. Так мне жаль России” <...> Между тем вялый и серьезный “Вест. Европы” сыграл роль едва ли даже не крупнее “Отеч. Записок” Те пылали, а этот мямлил. Но в скудоумии человеческого настойчивое и многолетнее мямление производит результат гораздо более стойкий и солидный, нежели самый горячий пыл» (ПЛ, 95).

А.Н.

«ВЕСЫ» — ежемесячник *искусства* и *литературы*, выходивший в *Москве* в 1904–1909. Редактор-издатель С.А. Поляков, фактический руководитель журнала В.Я. Брюсов. Р. участвовал в журнале и вел переписку с Брюсовым (в РГБ 12 писем Р. за 1901–1913). В 1904 Р. напечатал в «В.» статьи «Тут есть некая *тайна*» (№ 2; ВДЯ, о «Коринфской невесте» *И.В. Гёте*), «По поводу

одного стихотворения *Лермонтова*» (№ 5; ВДЯ, о «Морской царевне»), «Меблированная пыль» на сцене Малого *театра*» (№ 12; о пьесе Н.М. Никольского). В 1905 — статьи «Зачарованный лес» (№ 2; ВЕ), «Нечто о прекрасной *природе*» (№ 5; ВДЯ), «Выставка исторических *портретов* в залах Таврического дворца в *Петербурге*» (№ 6), «*Мечта* в шелку» (№ 7; ОПП). Редакция благосклонно отнеслась к розановской тематике, связанной с мистикой *пола*, и в 1909 напечатала статьи «Нечто из тумана “образов” и “подобий”» (№ 3; СМР), «Афродита и Гермес» (№ 5; ВДЯ), «Магическая страница у *Гоголя*» (№ 8–9; ОПП), «О *радости* прощения» (№ 12; СМР). Статьи Р. в журнале имеют определенное *лицо*, которое Брюсов стремился придать этому основному органу символистов. Розановские литературно-критические статьи не всегда печатались в журнале. Отказываясь публиковать очерк Р. о повести *Л. Андреева* «Жизнь Василия Фивейского», Брюсов писал ему: «Нам не надо уверять Вас, что мы не только всегда рады Вашим *рукописям*, но и высоко ценим Ваше участие в “Весах” Мы все учимся на Ваших статьях, и Вы для нас всегда останетесь старшим. Но решительно нам кажется невозможным после того, как у нас было уже две статьи о рассказе Андреева, помешать третьей» (ЛН. 1994. Т. 98. Кн. 2. С. 91). См. аннотированный указатель содержания: Соболев А.Л. Веса. М., 2003.

А.Н.

ВЕТЛУГА — уездный город Костромской губернии (в 1922 вошла в состав Нижегородской губернии), где родился и провел первые пять лет *жизни* Р. Он писал: «Я родился в 1856 году в уездном городе Ветлуге Костромской губернии» («Автобиография» // ОСЖС, 685). Р. редко вспоминал место своего *рождения*, а если и вспоминал, то чаще опосредованно: «А наша Русь... А Варнавин... А Ветлуга... Господь с нами: не будем преобразовывать, а будем молиться» (М, 25). Запись о крещении Р. в Троицкой *церкви* города погибла во время пожара 9 июля 1890, уничтожившего почти весь город. Годы, проведенные Р. в В., не были им забыты, и в 1916 он взял *псевдоним* «В. Ветлугин», которым подписывал статьи в *газетах* «Колокол», «Земщина» и в журнале «*Богословский Вестник*».

И.А. Едошина

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ТЕМЫ — широко представлены во многих произведениях Р.; репертуар ветхозаветных имен состоит из нескольких десятков. Критикуя государственный закон о *браке*, Р. обращается к изначальному закону *любви* в Эдеме: «Бог сотворил любовь. Адам и Ева были в любви — и по сему, единственно, *Библия* их нарекла иш и иша (“сопряженные”), муж и жена. Любовь древнее “закона брачного” И понятно, что древнейшее и основное не умеет покориться новому и прибавочному. Не “существительное” согласуется в роде, числе и падеже с “прилагательным”, а “прилагательное” согласуется с “существительным”» (У, 280). В статье «Как мы умираем» Р., указывая на язвы *нигилизма* в русской действительности, замечает: «Земля есть Каинова, и земля есть Авелева. И твоя, русский, земля есть Каинова. Ты проклял свою землю, и земля прокляла тебя. Вот нигилизм и его формула» (АНВ, 9). О родоначаль-

нике народа еврейского Аврааме, показавшим образец смирения перед Богом, преисполненным веры и положившим начало родословию Иисуса Христа, Р. говорит: «Авраама призвал Бог: а я сам призвал Бога... Вот вся разница» (У, 50). «Авр<аам> невестился перед Иеговой», а я перед природой. Это и вся разница» (У, 131). Проблема расторжения брака, многие годы занимавшая Р., вовлекла в круг источников его рассуждений и библейские тексты. Он ссылается, в частности, на установления Моисея и Ездры: «Никогда Моисей не “расторг” ни одного брака; Ездра “повелел оставить вавилонянок”, но зато он был только “Ездрой”, ни — святой и ни — пророк. Этому “Ездре” я утер бы нос костромским платком. Не смел расторгать браков. Не по Богу. Семя Израиля приняли, — и “отторгаться мне от лона с моим семенем” — значит детоубийствовать» (У, 60). Ветхозаветные женские образы своею нежностью неизменно вызвали восхищение Р.: «Суть вещей. Суламифь. Ведь вся “Песнь песней” — пахуча. Тайна вещей, что он не “добр”, а — нежен. Добро — это отвлеченность <...> Небо, небо! Неба дай нам. А небо... Оно там, где рабство. Где рабы счастливее господ. А “где рабы счастливее господ” — это тайна Израиля. Ибо поистине Суламифь была счастливее Соломона, и Агарь прекраснее Авраама» (АНВ, 40–41). Страдания и слезы, «экстазы восхищения» — все это находит Р. в христианстве. Язычник — весел и счастлив, христианин — сосредоточен на смерти, «чтобы всем открылся Христос» (У, 219). Оттого-то христианство и предпочтительнее: «Христианство нежнее, тоньше, углубленнее язычества. Все “Авраамы” плодущие не стоят плачущей женщины. Вот граница чередующихся в рожденьях Рахилей и Лий. Есть великолепие душевное, которое заливают все, будущее, “рождение” позитивное стояние мира. Есть то “прекрасное” души, перед чем мы останавливаемся и говорим: “Не надо больше, не надо лучше, ибо лучшее мы имеем и больше его не будет”. Это конец и точка, самое рождение прекращается» (У, 218). Р. писал в «Опавших листьях»: «Ветхим Заветом я не мог насытиться: все там мне казалось правдой и каким-то необыкновенно теплым, точно внутри слов и строк струится кровь, притом родная! Рассказ о вдове из Сарепты Сидонской мне казался “более христианским, чем все христианство»» (У, 143).

А.Н. Стрижёв

«ВЕХИ» — сборник статей о русской интеллигенции вышел в свет 16 марта 1909 в издательстве В.М. Саблина и вызвал многочисленные отклики. Р. в статье «Мережковский против “Вех”» (НВ. 1909. 27 апр.) рассказывает, как Д.С. Мережковский в последнем *Религиозно-философском собрании* «опрокинулся на авторов сборника»: «Его чтение было так талантливо, до того блестяще, так остроумно и колко, что не только публика слушающая, но вот и я, грешный, все прерывал чтение хлопками. Мережковский так и блестел, и руки сами и неудержимо хлопали. Всякий блеск очаровывает, ослепляет. И почти час прошел после чтения, когда я подумал: “Боже мой, да ведь это все говорил Достоевский, а не Мережковский. Это — Достоевский блестел, а Мережковский около него лепился. Ведь то же самое сравнение, которое он взял у Достоевского, можно повернуть против него самого, Мережковского. Лично Достоевский так бы и пос-

тупил: кто же не помнит, как в “Дневнике писателя” он охотно выступил в защиту... мясников Охотного ряда, побивших в *Москве студентов* <...> Вообще народный и антиинтеллигентный характер воззрений Достоевского совершенно бесспорен. Но Достоевский теперь мертв, а живой Мережковский подкрался, вынул из кармана его смертоносное оружие и пронзил им... не недвижимого мертвеца, а его духовных и пламенных детей, его plainest учеников» (ОПП, 355). Называя «В.» в этой статье «самой грустной и самой благородной книгой, какая появилась за последние годы» (там же), Р. уточнил в «Уединенном», что из авторов книги «только двое — Гершензон и Булгаков — не разочаровали меня» (У, 58). В статье «Между Азефом и “Вехами”» (НВ. 1909. 20 авг.) Р. утверждал, что книга эта «непреренно останется и запомнится в истории русской общественности, — и через пять лет будет читаться с такою же теперешнею свежестью, как и этот год. Не произвести глубокого переворота во многих умах она не может. По смыслу и историческому положению она напоминает “Письма темных людей”, но только “темных людей” она не пересмеивает, а укоряет, и не в шутивно-эпистолярной форме, а серьезным рассуждением <...> После многих неудачных кривых зеркал перед “интеллигенцією” было поставлено научно выверенное зеркало, — взглянув в которое она отшатнулась и закричала» (СМР, 271). Р. показывает, что русский радикализм базирован на азефовщине, что «революционеры» не ощущают своего отличия от Азефа. И оттого их резкая критика на «Вехи» ответила: «Нам легче с Азефом, чем с “Вехами” <...> Лучше уж пусть Азеф посылает нас на виселицы, или мы его убьем. Это элементарно и мы можем. Но углубиться... мы всю жизнь, вот уже сорок лет идем в сторону от углубления: куда же и как мы повернемся, когда на вражде-то к углублению и базирован весь русский радикализм!» (СМР, 272). О пятом издании «В.» Р. отозвался: «К словам авторов “Вех” мы чувствуем все-таки симпатию, даже и видя их односторонность. Ничего нет противнее человека и противнее общества, заглушившего в себе интересом к политике всякую внутреннюю жизнь, психологическую, совестливую, поэтическую, религиозную. В особенности, когда эта “политика” есть не творчески-созидательная, но спокойно делающая, а критико-злобная и критико-бессильная. Увы, в России только эта и была и только эта почитается, уважается, приветствуется» (Московский Еженедельник. 1910. № 10. 6 марта. С. 42; ЗРП, 101). Об ажитации, возникшей вокруг «В.», Р. говорил: «Я ценю “Вехи” и даже писал о книге в положительном смысле, но когда сегодня увидел в газете 33-й фельетон о “Вехах”, достал с полки эту книжку и буквально разбил об угол полок... Она сделались мне противны как “Герцен, великий публицист”, “Боэль, глубокомысленный писатель” и “Толстой, великий старец” Как 101-я рюмка водки или 101-я ложечка варенья...» (НВ. 1910. 27 февр.; ЗРП, 70). Через шесть лет, вспоминая о «В.», Р. писал в статье «В интеллигентном угаре»: «Успех “Вех” произошел отчасти оттого, что никакая брань на книгу не могла переубедить общество в том, что здесь подали голоса свои самые чуткие, самые впечатлительные люди страны; и что после революции и войны это впервые посылался новый, свежий голос, так сказать в уровень с пережитыми событиями, по крайней

мере в связи с пережитыми событиями» (Студенческий сборник. Пг., 1915. С. 56; НФП, 570).

А.Н

«ВЕЧНО-БАБЬЕ». Термин в отношении Р. впервые использовал Н.А. Бердяев в статье «О вечно-бабьем в русской душе» (*Биржевые Ведомости*. 1915. Утр. вып. 14–15 янв.): «В самых недрах русского характера обнаруживается вечно-бабье, не вечно-женственное, а вечно-бабье. Розанов — гениальная русская баба, мистическая баба. И это “бабье” чувствуется и в самой России» (Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 32). В.В. Эрн в статье «Налет Валькирий» (*Биржевые Ведомости*. 1915. 30 янв.) отвечал Бердяеву: «Если Розанов действительно выражает с гениальностью приписываемую ему Бердяеву русскую бабу, т.е. русскую душу в ее стихийности, хаотичности и мистичности (я этого не думаю), тогда многому нужно учиться у Розанова, прежде чем начинать его учить, его наставлять и его “публично сечь”, особенно если под Розановым подразумеваются не его личные только грехи, а грехи русской души. Если же Розанов при всей талантливости, ему свойственной, с русскою бабою все-таки несоизмерим, тогда вся мысль Бердяева о критике “вечно-бабьего” в русской душе через критику последней книги Розанова становится несерьезной, претенциозной» (Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 363). Признавая, что Р. слишком впечатлителен и пассивен в своем чувстве России и русского (Там же, 364), Эрн, однако, упрекает Бердяева, что «мистику неповладно играть священными категориями и вместо тленно и преходящего бабьего говорить о “вечно” бабьем» — «повторите подряд много раз “вечно-бабье”, и вы незаметно для себя начинаете как-то компрометировать “вечно-женственное”» (Там же, 362). Признание женской пассивности, недостатка мужественности России встречается и у самого Р. Как и Бердяев, Р. нередко говорил о женском, «бабьем» начале России: «Россия баба. И нельзя ее полюбить, не пощупав за груди. Тогда мы становимся “патриотами”» (ПЛ, 99). «Бабы» — это вечная суть русского, как “чиновник”, вообще “купец” вообще же, как “боярин”, “царь”, “поп” Это — схема и прообраз, первоначальное и вечное» (СХ, 214–215). Р. писал о «женственности» русской души: «Русские имеют свойство отдаваться беззаветно чужим влияниям... именно, вот как невеста и жена — мужу. Но чем эта отдача беззаветнее, чище, бескорыстнее, даже до “убийства себя”, тем таинственным образом она сильнее действует на того, кому была “отдача”» (СХ, 354). В книге «Около церковных стен» Р., подчеркивал — славянские качества «славянскую мягкость, терпимость, прощение, кротость», противопоставляя их католической «суровости» и «беспощадности» (ОЦС, 229). В статье, посвященной выставке художника Ф.А. Малявина, Р. утверждал: «“Три бабы”» Малявина выражают Русь, не которого-нибудь века, а всех веков» (СХ, 212). Р. находил «В.-б.» не только в русских, но и в еврейях: «Да, жинов оттого и не колотят, что они — бабы: как русские мужики своих баб. Жиды — не они, а оне. Лапсердаки их суть бабы капоты: а на такого кулак сам лезет. Сказано — “будешь биен”, “язвлен будешь” Тут — не экономика, а мистика; и жиды почти притворяются, что сердятся на это» (У, 233). Р. развил эту мысль о «бабьем

племени» (ВЕ, 458) в брошюре «В соседстве Содомы (*Историю Израиля*)», построив на идее бабьей «включивности евреев в соседние племена» объяснение их способности к проникновению в жизнь других народов. Писал Р. и о «вечноженственном» египтян (ВЕ, 182), находя его, в соответствии со своим пониманием *Egypta* и «женственности», в «сосцах» и «животе», особенно беременном (ВЕ, 152). Д.А. Лутохин заметил: «В связи с изучением вопросов пола Розанов построил собственную характерологию. В частности, и писателей делил он на женственных и мужественных. К женственным причислял он Лермонтова и себя» (PRO, 1, 196). Р. сам признает недостаток мужественности в своей натуре: «Нина Руднева (родств.), девочка лет 17, сказала в ответ на мужское, мужественное, крепкое во мне: — В вас мужского только... брюки... Она оборвала речь... Т.е. кроме одежды — неужели все женское?» (У, 27); «Во мне было мало железа: и вот отчего мамочке было так трудно» (У, 158). Более того, в письме к критику Б.А. Грифцову Р. прямо сказал о себе: «Я не мужик, а скорее девушка, робкая, застенчивая, не любящая мира, скромная, любящая тишину и уединение. В сущности, монахиня <...> Итак, кроткая девушка Василий» (Наше наследие. 1989. № 6. С. 58). Р. умаляет до женственной пассивности даже свой творческий дар, и все благородное, что он сумел в творчестве выразить: «Благородное, что есть в моих сочинениях, вышло не из меня. Я умел только как женщина воспринять это и выполнить» (У, 59). Р., проявляя неизменный интерес к интимным сторонам жизни, любил «по-бабьи» болтать о повседневном и рассматривал свой вклад в литературу как восполнение этого «бабьего», бытового, семейного начала. Р. неоднократно писал о «вечной женственности» (ВТРЛ, 265; ОПП, 54).

В.А. Фатеев

ВЕЧНОСТЬ. Р. было присуще обостренное чувство В., связи преходящего, временного и вечного: «У, как я хочу вечного. “Раб времени”, тысячелетия или минуты — все равно. У, как я не хочу этого “раба времени”» (У, 158). Воплощением чувства В. была для Р. его вера в бессмертную душу: «Я не думаю о царствах. П. ч. душа моя больше царства. Она вечна и божественна. А царства “так себе”» (У, 355). Ответ В. для Р. падает и на пол, и в розановской интерпретации «вечный» *Egyptet* предстает как воплощение «фаллической» философии: «И вдруг я увидел <...> нежность и глубину, вечность и колоссы безграничных религиозных углублений <...> Везде — фаллы, стоящие, огромные» (ВНС, 357). Ощущение В. бытия связано у Р. не с отвлеченными понятиями, но с конкретными мимолетными впечатлениями души, ухватываемыми ею мгновениями жизни: «Смысл — не в Вечном; смысл в Мгновениях. Мгновения-то и вечны, а Вечное — только “обстановка” для них» (У, 369). Поэтому девиз Р.: «Благодаря каждый миг бытия и каждый миг увековечивай» (там же). По той же причине запечатленные мгновения становятся главным содержанием розановских сочинений в жанре «опавших листьев»: «Вечное — в мгновениях. Вечное именно — не века, не времена, не общее, а “сейчас” Их и записывай — как самое важное, что вообще видел в жизни» (СХР, 33). Отпечаток В. лежит, согласно Р., на всем, что связано с небом, «космосом», Богом. Подлин-

ный художник должен стремиться к достижению В. в своем творчестве: «Что бы ни созидал, созидай так, как бы это создаваемое было одно на свете, и оканчивай его с мыслью, что оно будет стоять вечно» («*Стиль*» в *вещах*) // НВ. 1911. 27 июня; ТПРН, 132). *Искусство*, поэзия обретают значительность благодаря воссозданию чувства В.: «*Человек* вздохнул. Какая-то птичка взвилась к небу. Что-то вечное промелькнуло. И вот — поэзия» (ВВ, 287). Наиболее острое ощущение прикосновения к В. дает чувство Бога: «Бог мой, Вечность моя» (У, 180). Именно соприкосновение переменчивой действительности через *религию*, через *Церковь* с В., «касание миров иных» и придает, как считает Р., нашему бытию более глубокий внутренний смысл: «*Евангелие* бессрочно. А все другое срочно — вот в чем дело» (У, 356); «*Церковь* — это свет из бесконечности, кинутый на конечные вещи нашей действительности» («*Неизмеримая ценность*» // НВ. 1911. 5 дек.; ТПРН, 317); «*Ах, потому и любишь церковь, что находишь в ней старое и спокойное, видишь здесь вековое и вечное*» («*Присматриваясь к молодежи*» // НВ. 1913. 1 дек.; СХР, 343).

В.А. Фатеев

«ВЕШНИЕ ВОДЫ» (Петроград, 1914–1918. Т. 1–33/34) — литературно-художественный студенческий журнал под редакцией М.М. Спасовского, стоявший на платформе патриотизма и православия. Р. сотрудничал в нем в 1914–1918. Издание начиналось в 1911 с небольших сборников студенческих работ объемом в 60–70 страниц, переросших в регулярное издание книжек в 150–160 страниц. Р. был представлен редактору «В.В.» М.М. Спасовскому своим другом, музыкантом В.В. Андреевым, который оказывал поддержку молодежному журналу. Встреча состоялась осенью 1913, спустя 4 месяца Р. дал первые материалы для публикации в журнале. Среди сотрудников журнала находилось немало друзей и знакомых Р.: В.В. Андреев, священник А.П. Устьинский, профессора П.Е. Казанский, В.М. Грибовский, публицисты А.А. Бурнакин и М.О. Меньшиков. Издание сотрудничало с «*Новым Временем*». Оценки журнала со стороны Р. менялись в зависимости от времени и ситуации, в которой они были даны. В 1915 в рукописной характеристике В.В. Андреева он определял издание «глуповатым студенческим журналом» (ЛЖ. 2000. № 13/14. Ч. 1. С. 115). В октябре 1918 в письме к сотруднику «В.В.» Э.Ф. Голлербаху, напротив, заявлял, что «*Вешн. Воды* теперь лучший политический журнал в России» (ВНС, 383). Специально для Р. в журнале был создан раздел «*Из жизни, исканий и наблюдений студенчества*». «Отдел этот, — по воспоминаниям редактора, — Розанов вел крайне оригинально. Около его письменного стола в одном из простенков между окон стоял довольно высокий специальный шкаф, имевший до 30 глубоких ящиков (по алфавиту). Все ящики этого шкафа были набиты письмами. Розанов этот шкаф называл “студенческим” С Розановым переписывалась или по крайней мере писала ему буквально вся живая, действительно мыслящая и духовно независимая российская студенческая молодежь обоего пола, отзываясь на те или иные книги и статьи Розанова. Отзывалась молодежь горячо, возбужденно, то с негодованием — “где же тут христианство?!” или “не падаете ли вы в ересь?”

То с восторгом — “вы необыкновенный мыслитель и диагност и превосходный стилист!” или “позвольте вас поцеловать” <...> И случалось довольно часто так, что к такому почему-либо характерному письму Розанов писал свое подстрочное примечание иногда в виде целой и даже весьма объемистой статьи, где очень часто можно было встретить совершенно необыкновенные, чисто розановские озарения по целому ряду религиозно-философских проблем и где он так щедро сыпал своими удивительными выражениями, полными яркой остротой мысли и глубиной чувства <...> Конечно, этот розановский отдел с такой постановкой его сильно взвихрил внимание к “Вешним Водам”» (Спасовский, 42–45). В редакции возникло желание издавать все материалы розановской рубрики в виде ежегодников, но оно так и не было реализовано. Важнейшей для Р. была тема ухода русской молодежи «от *Церкви* и Родины» печатью и общественностью, которые увлекали ее в пропасть *революции*. Письма Ивана Алексея, написанные еще в 1910–1911, посвящены обсуждению статей Р. в «*Русском Слове*» о домике *Гёте*, о проф. М.М. Тарееве и прот. А. Устьинском (т. 7–9). В т. 8–9 Алексеев затронул другие темы: *философию Н.Ф. Федорова*, книги Р. «*Темный Лик*» и «*Люди лунного света*». В т. 16–17 (1916) И.И. Алексеев выступил в письме с поддержкой Р. против нападок *Антония (Храповицкого)* с обвинениями писателя в *язычестве*: «Хочется громко и ясно сказать, насколько нелеп и прямо чудовищен этот приговор *Архиепископа*», дающий «оценку вашей деятельности, направленной как раз к противоположной стороне <...> я хочу вам сказать глубокую благодарность за ваши чистые мысли о *религии, любви, женщине*». *Студент* признавался, что книга «*В мире неясного и нерешенного*», ранее подаренная ему Р., «перевернула все его существо» (с. 47). Письма студента физико-математического факультета *Петербургского университета* К. Н-ова обсуждали книгу Р. «*Л. Толстой и Русская Церковь*». Письма *Веры Мордвиновой*, московской *курсистки* и любимой корреспондентки Р., начали публиковаться с 1-го тома. Р. признавался, что почувствовал в Мордвиновой наиболее яркое выражение типичного перелома в русской молодежи от «ненавижу и презираю (суть *нигилизма*)» к «люблю и умилен» (Т. 7. С. 112). Ее психологический автопортрет был наиболее полно представлен в розановской рубрике. Мордвинова обсуждала с Р. различные темы: об отношении «несамобытного мыслителя» *Мережковского* к *Достоевскому*; об отношении к *З. Гиппиус*, о книгах «*В мире неясного и нерешенного*», «*Уединенное*» и «*Опавшие листья*». В т. 8–9 она писала о своей любви к *царю*, самодержавию и всему исконно русскому, о *Ф.М. Достоевском*. В других номерах «В.В.» ее письма касались вопросов о любви пушкинской героини *Марии* к *Мазепе*, о психологическом типе *Дон Жуана*, о книге Р. «*Война 1914 и русское возрождение*», о поле и христианстве, о русском национальном самосознании, русской жизни и русском *быте*, об отрицании модернистской *литературы*, о чувственном восприятии гласных букв, о первом знакомстве с печатными *трудами* Р. по рекомендации своей подруги *Калиночки*, об отрицательном осмыслении образа *Чацкого* (с комментариями Р.), о человечности образа русского *городового* (с обширными комментариями Р.). Мордвинова возмущалась

рассказом Чехова «Попрыгунья», делилась впечатлением от очерка Р. «Русские могилы» в книге «Темный Лик», о народных приметах (с комментариями Р.), рассказывала о переписке с С.А. Цветковым, дала отрицательную оценку И.И. Ясинскому, делилась впечатлениями от первого знакомства с книгой «Люди лунного света». В письме за февраль 1915 рассказывалось о пробуждении у нее монархических чувств после прочтения брошюры Р. «О подразумеваемом смысле нашей монархии». Мордвинова передала Р. разговор с С.Н. Булгаковым о Цветкове, дав отрицательную характеристику последнему, поделилась впечатлениями от книги «О понимании» (с комментариями Р.). В 1917 (т. 19) публиковались ее письма об Антихристе, о пасхальной службе, о еврейском вопросе, о цветах, о посещении С.Н. Булгакова. В т. 16–17 (1916) печатались письма Э.Ф. Голлербаха (с 10 июля 1915 по 24 декабря 1915). И.В. Казанцев поддержал в письме Р. после его изгнания из Религиозно-философского общества, рассказал о своей защите Р. в спорах со студентами по делу Бейлиса, обсуждал с писателем проблемы философии пола в мировой культуре, рассказывал о русских сектантах (т. 13–14. 1916). В том же номере помещены письма Николая Ефимовича Пркова (который ранее подписывался псевдонимом А. Кареев), студента петербургского Историко-филологического института. О себе корреспондент рассказал, что он поклонник «Варварина» из «Русского Слова», фельетонов Р. в «Новом Времени», а также его книг: «Я растворил вас в себе», «я был буквально болен вами» (с. 117) (в комментарии Р. дал психологическую характеристику корреспондента). Т. 15 (1916) отсутствует в библиоестеках Москвы и Петербурга. Письмо в редакцию Э. Голлербаха высоко оценивало участие Р. на страницах «В.В.»: «Выгодно отражается на содержании журнала сотрудничество <...> В.В. Розанова, мудрого прозорливца и несравненного знатока души человеческих» <...> К сожалению, отдел «Из жизни студенчества» исчез» (1917. Т. 30. С. 126, 127). В заметке «Из отзывов о В.В. Розанове» А. Устьянский обсуждал письма студента И. Алексева и дал высокую оценку книгам Р. «О понимании», «Сумерки просвещения», «Темный Лик», «Люди лунного света»: «Приношу Вас. Васильевичу земной поклон за то, что он, наконец, твердо и определенно формулировал и основы и устои христианской семьи» (1916. Т. 16–17. С. 124). Помимо непосредственного участия Р. в рубрике журнала, «В.В.» перепечатывали его статьи из «Нового Времени». Осенью 1915 Р. полемизировал с курсисткой В. Воскресенской, заявившей письмом в редакцию о своем отказе от дальнейшего сотрудничества с «В.В.» из-за позиции, занятой журналом в еврейском вопросе. Писатель призывал опрокинуть сформировавшееся суеверие, что «еврейский народ один свят на земле и у него нет грехов» («Открытое письмо к г-же Вере Воскресенской». — № 7. С. 182; НФП). «В.В.» поместили статьи Р. «Цензура» (1916. Т. 16–17; ВЧВ) и «Еще из оценок и предвидений Ф.М. Достоевского» (там же; ранее: НВ. 1916. 24 авг.; ВЧВ). Со страниц журнала Р. рассказывал о впечатлениях от исполнения греческих и египетских танцев в школе русской ученицы А. Дункан. «На экзамене учениц школы г-жи Исаченко-Соколовой» (Т. 16–17). Журнал перепечатывал некрологи Р. из «Нового Времени»: на кончину профессора канонического права Московской духовной академии

«И.С. Бердников» (1915. № 8–9; НВ. 1915. 21 окт.) (НФП) и «Памяти Владимира Францевича Эрна» (1917. Т. 22; НВ. 1917. 7 мая; ВЧВ). Немало места отводилось на страницах журнала материалам о Р. — рецензиям на новые книжные издания его сочинений. В библиографическом отделе были помещены рецензии на книги «Обыкновенное и осязательное отношение евреев к крови» (1914. № 4, «Европа и евреи» (там же), «Ангел Иеговы у евреев (История Израиля)» (там же), «В соседстве Содома (История Израиля)» (там же). О книге Р. «Война 1914 года и русское возрождение» говорилось, что в ней «замечательно подмечена психология немца и русское настроение», поддерживалась критика Р. в адрес либералов, объявивших «гонение» на славянофильство (1915. № 5–6. С. 158). В литературных заметках редактора М.М. Спасовского «О современном писательстве» книги Р. «Обыкновенное и осязательное отношение евреев к крови» и «Война 1914 года и русское возрождение» назывались в числе немногих «вдумчивых, серьезных и оригинальных научно-философских трудов» (1915. № 5–6. С. 139). Среди других критических работ выделялась положительная рецензия А. Ренникова на книгу Р. «Опавшие листья» (Короб 2-й. Пг., 1915), в которой подчеркивался аполитизм Р., диссонирующий на фоне либеральной прессы и «политических» писателей; а также выражалось восхищение «лабораторией мысли и чувства Розанова», вынесенной на суд читателей (1915. Т. 11–12. С. 268–269). В журнале рецензировались статьи Р., появлявшиеся в коллективных сборниках. Такова положительная рецензия на сборник «Израиль в прошлом, настоящем и будущем» (Сергиев Посад, 1915) со статьей Р. «Иудеи и иезуиты» (1916. Т. 16–17), а также на книгу «Молодая Русь. Студенческий сборник» (1917. Т. 19) с обращением Р. «К студентам» (ВЧВ). По воспоминаниям Спасовского, Р. обычно писал передовые статьи без заглавия к отдельным книжным сборникам студенческого журнала. В 1915 Р. принял участие в «Студенческом сборнике» (издания «В.В.») статьями «В интеллигентном угаре» и «Кто и за что дерется в теперешней войне» (НФП). В конце 1916 Р. передал в распоряжение редакции «В.В.» рукопись своей монографии «Об античных монетах (Как и почему пришлось на ум собирать древние монеты)». Предполагалось опубликовать ее в самом конце журнала фрагментами по 16 страниц с расчетом, чтобы можно было эти листы вынуть из номера и переплести в отдельную книгу. Но проект не был реализован, так как объем журнала из-за дороговизны пришлось сократить, а публикацию рукописи отложить (опубликовано в книге М.М. Спасовского; см. ВЧВ). В заключительных номерах «В.В.» Спасовский поместил сообщение о первых двух выпусках книги «Апокалипсис нашего времени»: «Грозное, бичующее, справедливое слово», «реальное предвидение печальной судьбы России, во второй — разочарование в Христианстве, но разочарование болезненное, как след великого внутреннего потрясения <...> После долгого, неловкого, конечно, вынужденного молчания это первые смелые и грозные строки В.В. Розанова в наши кровавадные дни» (1918. Т. 31–32. С. 49). Самым значительным сочинением о Р. в последних номерах журнала была работа первого биографа писателя Э.Ф. Голлербаха «В.В. Розанов. Личность и творчество: Опыт критико-биографического исследования» (1918.

Т. 31–32. С. 26–37; Т. 33–34. С. 26–37; публикация не окончена). 5 марта 1916 при редакции был организован Кружок Ф.М. Достоевского, председателем которого единогласно избрали Р.; с речью о Достоевском выступал А.А. Бурнакин (впоследствии постоянный оратор кружка). Присутствовали М.О. Меньшиков, В.В. Андреев, А.М. Ренников. 22 октября 1916 состоялось открытие концертных вечеров Литературно-художественного общества «В.В.», сопровождавшееся выступлениями артистов музыкальных театров. Газета «Голос Руси» писала 23 октября 1916 (статья «Передоновы» под псевд. Ювенал), что среди «вешней молодежи» — студентов и курсисток — присутствовали «старшие братья по перу В.В. Розанов, М.О. Меньшиков. Вокруг весеннего журнала составилась и молодой кружок — “Вешние Воды” Просто молодежь взялась за руки и сплела вокруг “своего журнала” зеленое кольцо. И журнал, и общество “Вешние Воды” — никаких политических целей не преследуют. Поют, декламируют, танцуют. Читают литературные доклады. — Скажите, кому может помешать такое общество и такой журнал? Никому. Кроме Передоновых <...> Бесит самое название “Вешние Воды”, из которого, как в первую выставленную раму брызнули смеющиеся, радостные апрельские лучи. Типичнейшим Передоновым современной публицистики является некто Г. Л. Лукиан, сотрудничающий в “Биржовке” (имеется в виду С.Б. Любошиц). После окончания вечера члены Совета общества, в том числе и Р., снялись на фото общей группой с исполнителями концерта (опубликовано: В.В. 1917. Т. 19. С. 133). Первоначально редакция располагалась на 7-й Рождественской улице, д. 4 («Пески» в СПб.), затем, с образованием Литературно-художественного общества «В.В.», переселилась в обширные апартаменты на Фонтанке, д. 88. В круговерти революционных потрясений «В.В.» оказывали материальную помощь и моральную поддержку впавшему в нужду Р. «Никоторая редакция, где я ни писал, не оценила так моего труда, — благодарил Р. 30 августа 1918 сотрудников журнала за проявленное сочувствие, — а между тем в “Вешние Воды” я валил то, что оставалось от “стола” других редакций, и мне в голову не приходило, что для “Вешних Вод” это так значительно <...> Встретить это в России, где вообще никто ничего не уважает и — никого не уважает, а все на всё “плюют” (сущность русского нигилизма), что... прихлынула к сердцу *кровь* и затрепетала радостью <...> Секрет дела “Вешних Вод” заключается, конечно, не в том, чтобы я сколько-нибудь им помог, но... как снежинка к снежинке в студеную зиму, начали приставать студенты и курсистки друг к другу, лепясь около *истории* нашей разбитой и несчастной; в сущности — около благородного и чистого своего сердца» (Спасовский, 77–78). В «Критических заметках», посвященных первым выпускам «В.В.», Р. поддержал начало издания: «“Студенческая литература” или “студенческая письменность” может быть глубоко интересной, наконец даже — значительной, если *студенты* и курсистки не будут повторять, подражать и вообще быть “не я”, а упорно и настойчиво “останутся собою” <...> О “Вешних Водах” за первый год их существования можно сказать, что они ничего пока интересного не выявили, но заявили решительное стремление быть “собою”, а не “чужою вещью”» (НВ. 1914. 18 нояб.; НФП, 383). А.В. Ломоносов

ВЕЩЬ. Сочинения Р. наполнены ощущением «*души*» каждой В. Все В. у Р. словно живые: у них есть не только душа, но и *лицо*, и *спина*: «Вообще, это из загадок, почему и как возникло “лицо вещей”? И еще: почему возникла спина и всяческое спинное расположение вещей?» (АНВ, 355). В., по Р., бывает больно. Он воссоздает через образ душевной *боли* ощущение почти неуловимого единства всех вещей *мира*, одушевленность мира в «жалости», «*нежности*», сострадании: «Что вешам “больно”, это есть постоянное мое *страдание* за всю *жизнь*. Через это “больно” проходит нежность. Вещи мне кажутся какими-то обиженными, какими-то сиротами, кто-то их мало любит, кто-то их мало ценит» (У, 154). В., утверждает Р., обретают душу, потому, что имеют непосредственную связь с идеальным миром, с *Богом*: «В конце всех вещей — Бог. И в начале вещей Бог. Он всё. *Корень* всего» (У, 333). Выступая против искусственного разделения *Н.А. Бердяевым* «мира» как космоса и «мира» как *дружбы*, покоя, Р. защищает бытовую жизнь, «вещный» мир жизненных *мелочей*: «И что за нападки на “мир” и <...> противопоставление ему “космоса”» («Новая религиозно-философская концепция» // МВ. 1916. 27 мая; ВЧВ, 231). Согласно Р., именно в «мелочах жизни» раскрывается гармония вселенной и взгляд на них с высоты какого-то «духа» или каких-то «великих вещей» несет в себе «*грех* гордыни». «Тогда как “гармония” и “космос” или “украшенность” мироздания особенно-то и открывается в рассмотрении его подробностей, “мелочей”»; «грешна эта высокомерность, брезгливость, пренебрежение к вешам» (там же). Р. отличает особая конкретность «вещных» образов, которые связаны с поэтизацией им бытовой жизни. Образ «Письменного Стола» в книге «*Апокалипсис нашего времени*» с его «укрупнением» В., раскрытием ее «магии» становится не только «престолом» розановского *творчества*, но и символом мироустройства: «единственное, единственное, единственное *счастье*, которое меня не обмануло — это мой письменный стол. И — “Брожу ли я вдоль улиц темных”, которые я незаметно обратил в свой тоже Письменный Стол. Как и мир, который я тоже сделал престолом своего писания. Обманула... обманули и... Милая и милые, но с дрожанием, с грустью. Рассеянные. Невнимательные. “Графский переулок”, больница, гипноз. Но Пис. Стол — всегда был верен мне, как я ему. Индия и Дамянти, и Наль — это был мой Пис. Стол. Я — Дамянти, он — Наль. Он — хаос. Шалость. *Игра* в кости. “Проиграл царство”, как я за письменным столом “проиграл жизнь” И все его я отыскиваю. Его одного, его легкомысленного. Вот он, весь взьерошенный. Бумажки, бумажонки, *письма*. Груды писем, в которых я не могу разобраться, на которые бессилён отвечать, которые почти бессилён читать» (АНВ, 240). Р. полагал, что всякая В. имеет свою «*метафизику*»; его не устраивало лишь поверхностное, позитивистски-рациональное знание о предмете: «В сущности мир так и остается до сих пор загадкой, и если мы (через *науку*) знаем *одежду* вещей, но не знаем душу вещей» (СХ, 106). Познание сути В. он связывает не столько с отвлеченными размышлениями, сколько с чувствами — *обонянием*, осаянием: «Ну, так ведь *носом*? Ну, так ведь *зубами*? *Ртом*? Языком? Хорошо. Но ведь это и есть знаменитый “розановский язык” и также (признано) “нюх

всех вещей в мире”, и именно с внутренней их стороны» (КНУ, 583). В связи с рассуждением *И.Ф. Романова-Рцы* Р. писал о его «магическом постижении вещей» (У, 220), но и сам он, подобно Рцы, *Флоренскому* или *Шперку*, знал «корни вещей» (У, 57). Р. ощущает таинственную взаимосвязь всех В. и явлений: «Как связаны все вещи в мире» (СХ, 39). Глубокое познание В. связано с пристальным вниманием, сердечным участием в них: «Есть некоторые вещи с первого взгляда неприятные, очень неприятные. Но если на них смотришь, и еще смотришь. и опять смотришь, то “та же вещь” начинает видаться совершенно иначе, открывает новую, даже не предполагавшуюся в ней никогда сторону, — и вот эту совершенно новую “незримую” в себе стороною начинает вдруг ужасно нравиться <...> Вообще есть “взаимный сомматбулизм вещей» (ВЕ, 311). Р. отмечает, что «изменчивость» В. «входит в самый план мира»: «Не наблюдали ли вы в порядке *истории*, что начала всех вещей хороши <...> И вот вещи “сгибаются на сторону” («эллипсис» вместо “прямой линии”, “лукавят”, “дрожат” Вещи — стареют!! Как это страшно! Как страшна *старость*! Как она и однако радостна, ибо из “старости” все и юнеет» (У, 216). Мир, в котором нет полной гармонии В., их упорядоченности, в котором В. ускользают от точного определения, несет в себе, по Р., мистическую *тайну*: «...Уклончивость всех вещей от определения своего, уклончивость всех планет от “прямой” Что это?!!! Ужасы, ужасы... Может быть, она в том, что мир хочет быть “застегнут на все пуговицы” и не показать внутренних карманов <...> Но если иное?.. Что? Не хочу даже сказать. Пугающе» (У, 316–317). Катастрофическую эпоху *революции* Р. называет завершением «таинственного *декадентства* мира», когда «получилось уродство всех вещей, при котором их нельзя любить» (АНВ, 127). Возникающие в жизненном движении взаимосвязи В. и людей обрываются со *смертью человека*, и это ощущение «метафизического одиночества» В. обостряет чувство утраты: «Значит, лица и вещи имеют соотношение, пока живут, но нет соотношения в них, так сказать, взятых от подошвы до вершины, метафизической подошвы и метафизической вершины? Это одиночество вещей еще ужаснее» (У, 89). Ужас смерти связан у Р. с невозможностью расставания с любимыми В., и потому он утверждает бессмертие В.: «Все бессмертно. Вечно и живо. До дырочки на сапоге <...> Я хочу “на тот свет” прийти с носовым платком. Ничутьточки не меньше» (У, 93). Значение *литературы* для него неотрывно от познания В. в их отдельности и связи, а также от *любви* к В.: «Сущность писательской души заключается в гораздо большем, чем у обыкновенных людей, даре вникать в вещи и любить вещи, видеть их и враздробь и в обобщении, в связи, в панораме» (ОПП, 431). В литературе он особенно ценит создание поэтического ореола вокруг обычных В.: «Она <литература> теперь веет ангельским веянием около всех вещей мира» (СХР, 257). Взаимосвязь В., их взаимная «*ласка*» представляется Р. главным экзистенциальным переживанием бытия, виталистическим ощущением жизненности явлений, неотделимым у него от идеи *потенциальности* мира: «...Да ведь в космогонии устроено. Предмет и его тени. Весит ли сколько нет тень? Нет. А есть ли она? Есть. “Невесомое, что есть” — это и есть потенция. Реальное мнимое, реальное мыслимое. Предмет и его

ласка? Предмет и его томность. “Томит душу” Весит ли это “томит”? Предмет и его нега. Ни улыбка, ни нега не весят. А иногда значат больше предмета <...> Ласка, ласка вещей. Ласкающие вещи. Вот они и все в связи. Связность, священность вещей и происходит от потенций, и без потенций мир был бы мертв» (АНВ, 235).

В.А. Фатеев

ВЗЯТКА. Р. расходился с традиционным взглядом на В. как безусловно отрицательное явление, запечатленное в *русской литературе* от Я.Б. Княжнина и *Н.В. Гоголя* до современников. В «*Мимолетном*» он писал: «Они берут взятки, но дело делают. Взятки чтó. Ratio <основа>. Настоящий ужас начинается с того, что они дело делают. Наивный Княжнин об этом не догадывался и воображал, что “взяточников легко выгнать со службы в шею” Их нельзя выгнать, ибо они делают, и иногда отлично, настоящее государственное и настоящее государственное дело. “Служив отлично, благородно, долгами жил...” В-о-о-т. Долг надо заплатить. Во что бы то ни стало. И тогда возьмешь взятку <...> Ну, да что тут говорить: деловит, корпит с утра до ночи над бумагами, “весь департамент” на нем держится, кредиторов удовлетворяет, но только... берет взятки. Нет, есть *вещи* поглубже Княжнина и мальчика-*Грибоедова*» (М, 45). Мысль Р. перекликается с записью в Дневнике *Л.Н. Толстого* 10 июня 1904: «Почему взяточничество хуже других дел? Нисколько. Только потому, что оно невыгодно правителям. И сколько таких неверных оценок хорошего и дурного.

А.Н.

ВИФАНИЯ — Спасо-Вифанский *монастырь* в трех верстах к юго западу от *Троице-Сергиевой лавры*, основанный московским митрополитом Платоном (Левшиным), наместником Троице-Сергиевой лавры во второй половине XVIII в. Главной достопримечательностью монастыря была соборная *церковь* Преображения Господня (освящена в 1786), в которой была сделана искусственная гора Фавор, украшенная мхом, *цветами*, кустами и скульптурными изображениями зверьков. Летом 1913 *П.А. Флоренский* снял дачу для *детей* Р. около В. В своих воспоминаниях *Т.В. Розанова* упоминает церковь с горой Фавор и скульптурными изображениями животных: «Ни в одной церкви потом я ничего подобного не видала» (ТР, 66). *Т. Розанова* побывала и в музее митрополита Платона, устроенном в конце XIX в. в его бывших покоях. *Н.В. Розанова* в своих воспоминаниях пишет: «Хорошо нам жилось в то лето. Вифания — живописный уголок. Вокруг нее монастырские уголья, густые смешанные леса, полные грибов и ягод, широкие просторы полей и пруды, со всех сторон окруженные лесом, с маленькими островками, где так приятно было греться на солнышке после купанья» (ЛЖ. 2000. № 13/14. Ч. 2. С. 101). В 1929 был закрыт музей митрополита Платона. Здания монастыря разрушены. В настоящее время В. входит в состав *Сергиева Посада*, носит название Птицеград, так как в 1937 на территории бывшего монастыря был создан Институт птицеводства.

Т.В. Смирнова

ВИФЛЕЕМ И ГОЛГÓФА. Утверждая *рождение и жизнь* как высшую ценность, Р. в *книге «Семейный воп-*

рос в России» дает определение В. и Г.: «Есть какое-то противоборство, опровержение друг друга, между гробом и колыбелью, рождением и смертью, в последней инстанции — между Вифлеемом и Голгофою. Но в этом взаимном “опровержении” которая сторона шире, разрисована ярче — та и побеждает. Физиологическая, — пока рождающихся больше, чем умирающих, — победа за рождением; но нельзя не обратить внимания, что в *Евангелиях страдания* и смерть И. Христа шире и ярче выражены и сильнее поражают сердце человеческое, нежели *Рождество* Христово» (СВР, 111). В христианстве, считает Р., «Голгофа перенесена в самый Вифлеем и вытравива в нем все радостное, легкое, все обещающее и надеющееся» (ВТРЛ, 14). Говоря о «прославляемой нами теперь Голгофе» (ВДЯ, 387), Р. отмечает, что Россия «прошла со Христом всю невыразимую муку Голгофы» (ВТРЛ, 11). «Голгофа — это страдание; явилось чудовищное подозрение, а потом и твердая уверенность, мысль, что Царство Божие “нудится” (приобретается) страданием» (ОЦС, 17). В статье «*Семья как религия*» (СПб. Ведомости. 1898. 8 и 23 нояб.) Р., полагая, что храм не только Г., но и В., пишет: «Вся литературная деятельность Толстого вытянулась в тонкую и осторожную *педагогику* около “семьи”, “яслей”, “Вифлеемской” стороны нашего бытия; но во всяком случае — в направлениях абсолютно полярных Голгофе <...> Есть религия Голгофы; но может быть и религия Вифлеема; есть религия “пустыни”, “Петрова камня”, но есть и религия “животных стад”, окруживших “ясли”, и многотумных “волхвов с Востока”, пришедших в Вифлеем поклониться исполнению каких-то своих чаяний. Гроб есть второе житие человека, за коим начинается поздняя бесконечность; но и колыбель есть его первое житие, и ему также предшествует ранняя бесконечность» (ВМНН, 70–71). Р. говорит также о «Голгофе любви» с добровольной «жаждой разделить позор и унижение, но непременно любимого человека» (ВМНН, 166). Друг Р. критик А.А. Измайлов в статье «Вифлеем или Голгофа? (В.В. Розанов и “неудавшееся христианство”)» (*Новое Слово*. 1911. № 10) писал: «Еще не так давно Розанов был убежденным сторонником христианства, понятого как “свет и радость” Христианство Вифлеема, религию рождений, светлого счастья семьи, брака, супружеской любви, улыбающихся детей Розанов проповедовал со всей порывистостью и страстью своего темперамента. В книге “*Около церковных стен*” он одобрял книгу Григория Петрова, несшую то же учение в противоположность христианству Голгофы, унылых монастырей, черных ряс, самоотреченного безбрачия и смертных саванов. Эта религия Голгофы, эта смертная тень христианства казалась ему тогда лживым измышлением Византии и аскетов. Под таким углом написаны его книги “О семейном вопросе в России”, о браке, силе и смысле которого для Розанова в супружеской любви и детях, а не в церковном обряде и отметках паспорта. Неудержимые громы метал он в представителей синодской церкви и в институт монашества» (ПРО, 2, 87).

А.Н.

ВЛАГА. *Детство* Р. прошло в Костроме. «Господствующим впечатлением, сохранившимся от Костромы, — вспоминал писатель, — было у меня впечатление

идушего дождя <...> мелкого морозящего дождя, на который я с отчаянием глядел, выбежав поутру, еще до чая, босиком на крыльцо <...> Мгла небесная сама по себе входила такую мглою в душу, что хотелось плакать, нюнить, раздражаться, обманывать, делать зло или (по-детски) “назло”, не слушаться, не повиноваться <...> Мог ли я не быть пессимистом, когда все мое детство <...> прошло в городе такой исключительной небесной “текучести”» (ОНД, 148–149). Отношение к воде, к водной стихии как к первооснове всех вещей и явлений на земле было почерпнуто Р., вероятно, у древних египтян и греков. В его записях 1915 есть такое признание: «Эврика — я не люблю скупости, воздержанности, сухой земли. Во-о-о: я люблю — влажное. Болотце люблю. Росу утреннюю и вечернюю. Слезы люблю. “Сухого гнева” ненавижу. Значит, моя “стихия” (греки) из воды... — Бог вначале создал воду (*Фалес*)» (М, 50). Имя Фалеса, древнегреческого мыслителя, считавшего, что в основе всего сущего лежит вода, упоминается и в книге А. Ремизова «*Кукха. Розановы письма*». Возникающие при этом ассоциации с водной стихией («влажность сквозь звезду, живая влага, мировая “улива”») получают здесь свое концентрированное выражение в слове «кукха», взятом писателем из придуманного им обезьяньего языка. «Кукха», по Ремизову, это «сама живая жизнь, живчик, семя, выросшее в букашку и в козявку <...> и в человека с беспокойной, как сама кукха мыслью от Фалеса до — <...> В.В. Розанова» (Собр. соч. М., 2002. Т. 7. С. 88). Ремизову запомнилось, как в один из осенних петербургских вечеров, когда вокруг были «мокрота, хлюп, сырой воздух, какая-то влажность сквозь звезды», Р. вдруг заговорил о чем-то таком, чего он, Ремизов, «никогда больше не слышал» и чего нельзя было ни повторить, ни пересказать. В конце разговора Р. предложил: «Так ты все это когда-нибудь и напиши!» (Там же, 87). Тогда, в России, Ремизов не нашел слов. И только в эмиграции, в воспоминаниях об умершем друге, слово к нему пришло как выражение розановской «влажности» и стало основанием той словесной пирамиды, которую он построил в своей книге о нем. Вода, особенно освященная, воспринималась Р. как непрменный атрибут русской жизни и жизни вообще. «Какой прекрасный и опять же народный и исторический инстинкт у нас (кажется, — на Западе нет этого обыкновения) держать в дому святую воду, которую мать обрызгивает захворавшего ребенка или испивает сама ее, почуствовав жар, недомогание. И помогает — сам видал, что помогает; да и как не помочь, когда “из облаков” и от рук священника» (ВДЯ, 267). Среди примет народной жизни, связанных с водой, Р. выделил «купанье в Иордань-реке», которое хоть и «рискованное», но считается «благочестивым делом», и умывание рук перед едой, которое не есть только чистоплотность, «а — лучше, выше». «Садясь за стол — “умой руки” Пища священна, “от Бога”, и возьми ее не только чистыми вообще, но преднамеренно очищенными руками» (ВДЯ, 266). Купание младенца в водной купели и омывание покойника — «обряд, непрменный, хранимый в народе, хотя в требники и не вписанный» (ВДЯ, 265). «Купель! купель! — восклицал Р., — вот новое в кругу религиозного освящения, религиозной встречи и проводов» (ВДЯ, 265). Подводя итог своим рассуждениям о водной стихии, Р. приходит к вы-

воду, что «погружение, общение с тайною вод, эмблемой и частью моря, океана, даже — облаков, из которых исходит вся на земле вода: вот метод настоящего религиозного освящения человека, его тела или частей этого тела (умывание рук перед обедом), перед и после биологических процессов, на время их» (ВДЯ, 266). Очищающее воздействие освященной молитвой воды было замечено Р. не только в православной, но и в других религиозных традициях, в частности в иудейской. Один из фрагментов «Уединенного» посвящен «микве», обряду специального омовения у евреев перед вступлением в праздник. Продолжая размышлять о микве, он замечает, что «вода не приносится снаружи, не наливается в бассейн, а выступает из почвы, есть почвенная вода. Но почвенная вода — это вода колодца. Таким образом, “спуститься в микву” всегда значит “спуститься на дно колодца”» (У, 41). Человек очищался водами самой природы. В них он укреплялся телом и обновлялся душой. Среди важнейших физиологических процессов, связанных с В., в сочинениях Р. чаще всего упоминаются слезы. Именно слезы, а не традиционные «женские прелести», заставили Р. обратить внимание на женщину, ставшую впоследствии его второй женой («другом»). Слезы женщины, которые он увидел у гроба своего товарища по гимназии, а для этой женщины — просто постояльца, спасли его, стали для него, «что яблоко для Ньютона», открытием, перевернувшим всю его жизнь. «Так вот, — удивленный и пораженный сказал он себе, — можно жалеть, плакать» (У, 238). Способность проливать слезы стала для Р. критерием человека, показателем его сострадательности, жалостливости, доброты и великодушия. Слезы открыли Р. связь с молитвой, с Христом. Плачущий человек ближе к Христу, полагал Р.: «Кто никогда не плачет — никогда не увидит Христа. А кто плачет — увидит его непременно. Христос — это слезы человеческие» (У, 218). Христос пролил, может быть, первые слезы в новой (новозаветной) истории человечества. «Он плакал, — замечает Р. — И только слезам он открыт» (У, 218). Слезы соединили Христа с остальными людьми, простыми, уязвимыми, лишенными какой бы то ни было защиты перед лицом рока и смерти и ищущими облегчения от страданий у того, кто, как и они, плакал в предсмертной муке, несмотря на свое божественное происхождение. Слезы были для Р. чем-то загадочным, мистическим. «А кто разгадал тайну слез? — вопрошал он. — Одни при всяческих несчастьях не плачут. Другие плачут и при не очень больших. Женская душа вся на слезах стоит. Женская душа — другая, чем мужская (“мужланы”). Что же это такое, мир слез? Женский — отчасти, и — страдания, тоже отчасти. Да, это категория вечная. И христианство — вечно» (У, 218). Слезы были не единственной эмоционально-биологической реакцией Р. на жизнь. «Плакать о себе» значило для Р. не только горевать о неотвратимости смерти и грядущем забвении, но и переживать по поводу своих реальных грехов и пороков. «Все мои пороки мокрые, — признавался он. — Огненного ни одного. Ни честолюбие, ни властолюбие, ни зависть не жгли мою душу. Как же мне судить тех, кто не умеет совладать с огненными пороками (а я их сужу), когда я не умел справиться со своим мокреньким» (У, 304). «Мокрое», «влажное», все, что сопровождалось «обменом соков» (КНУ, 363) и при-

водило к духовной и физической близости людей, противопоставлялось Р. «сухому». Он не любил «сухой земли» (М, 50), потому что на ней ничего не могло вырасти. Не любил «сухих» журналов («деловой и сухой “Русск. Вестник”». — КНУ, 468), потому что «там писали тайные советники “с университетским дипломом” (“без приключений и анекдотов”», а не журналисты» (КНУ, 468), не любил «сухих» людей, «без веселости, без “физиогномии”» (КНУ, 469), потому что с ними было скучно. Образцом «сухого» человека был для него Д. С. Мережковский. «А влажного в Мережковском никогда не будет, — отмечал Р. — Он кричит о пламени, но и этого нет. Сухой воздух Амосовских печей» (М, 48). Причину этой «сухости» Р. видел в какой-то «странной и особой природе» Мережковского, в его «недействительности», «ирреальности». «Он, мне кажется, родился в склянке с одеколоном. Не умею, совершенно не умею представить его себе делающим “естественные отправления” Кстати, я ни разу за много лет знакомства не видел, чтобы он плюнул или высморкался. 10 лет — и ни разу не высморкался!!! Чудовищно» (М, 49). В отличие от «сухого», «бесплодного», «не пристающего» к другим и «не всасывающегося» другими Мережковского, Р., казалось, был переполнен животворящими и оплодотворяющими все живое соками. В своих писательских фантазиях он воображал себя «дойной коровой», у которой «молоко сочится из вымени» и которая кормит молоком «всех телят мира» (М, 30). В воображении Р. процесс писательства был подобен коровьему молокотечению, такой же непроизвольный, живительный и неостановимый: «Страшно люблю, когда у меня молоко течет. И каплет на травы, на растения. “Вся роза в молоке” — Васька прошел. “И вся крапива в молоке” — Васька прошел. И нет жгучести, злобы. Розанов умиряющее начало мира. “Все идите и сосите мои титьки”» (М, 30). Питательной средой для самого Р. были, по его словам, «перси мира», из которых он, «маленький Розанов» (У, 370) сосал столь нужное ему писательское молоко.

В.А. Емельянов

ВЛАСТЬ. Р. воспринимает В. как психологический, идеологический и социальный феномен. При известном этапе своего мышления Р. — всегда законопослушный обыватель, считающий своим долгом подчиняться В. Иногда может возникнуть впечатление, что Р. в своем отношении к В. намеренно театрален, как бы играет роль патриотически настроенного и верного государству подданного. Но многозначная ироничность Р. не должна вводить в заблуждение: его мировоззренческая установка — идти за В., потому что она — сила. Психологически Р. объясняет это так: «Чувства преступности (как у Достоевского) у меня никогда не было: но всегда было чувство бесконечной своей слабости... Слабым я стал делаться с 7–8 лет... Это страшная потеря своей воли над собою, — над своими поступками, “выбором деятельности”, “должности” Например, на факультет я поступил потому, что старший брат был на “таком факультете”, без всякой умственной и вообще без всякой (тогда) связи с братом. Я всегда шел “в отворенную дверь”, и мне было все равно, “которая дверь отворилась” Никогда в жизни я не делал выбора, никогда в этом смысле не колебался. Это было странное безволие и странная

безучастность» (У, 63). Тянуться к силе — характерная черта слабого человека. Вместе с тем «слабость» Р. не следует понимать буквально: его творческий гений безусловно силен. Речь идет о силе и слабости в социальном и политическом измерении. Сила, исходящая от В., дает Р. ощущение прочности бытия, обеспечивает ему комфорт существования, возможность заниматься творчеством. Отсюда — поддержка институтов государственной В. (полиции, армии) и ненависть к революции и революционерам. Р. пишет: «Нужно любить полицию. Полиция — моя после семьи и детей — ближайшая родня. Вот вам, революционершкы, выкусите» (ПЛ, 152). «Такая ненависть к полиции. Да отчего? Меня бьют. Я кричу. Прибегает полицейский и связывает руки бьющего. Ограблен — жалуясь в полицию. Полиция ищет вора и разыскивает краденое. Убит? — Полиция ищет убийцу. Пожар? — Полиция тушит огонь. В чем же полиция виновата и почему ее ненавидят <...> Ну, я демократ. Мужик. И люблю полицейского. Я лично встречал только вежливого полицейского, разумеется, дотрагиваясь рукой до шляпы, прежде <чем о> чем-нибудь спросить его. А не кричу издали: “Эй, ты!” Пусть господу ненавидят полицейского. Я же хочу уважать его как человек, философ и политик. Он брат мне, и я ему брат» (М, 164). Р. ставит себе в заслугу свое законопослушание: «С Розановым хорошо жить. Выпуская детство, — за 40 лет я никого не согнул, не пригнул к земле <...> Для кого же вред от Розанова? Ни для кого <...> Царя чтил. Отечество любил. Бывало, мимо церкви еду, всегда перекрещусь на крест. Чего же требовать? Обыватель во весь рост и все пуговицы застегнуты» (КНУ, 595). При довольно резкой критике бюрократии Р. тем не менее уважает чиновника как представителя В.: «Наиболее философским элементом (без шуток) я считаю у Э.Л. Радлова то, что он носит чин действительного статского советника, доблестно им заслуженный, с полным уважением к Отечеству, которое ему дало его, и к самому чину. Это хорошо. Это красиво» (М, 111). Р. позитивно оценивает В. как институт: «Каков бы ни был поп, пьяный или трезвый, — а он меня крестил. Вот основание ко “всякой сушей власти” относиться все-таки с уважением. Не кричать на нее, не хулиганить с ней, не подкапываться под нее. Ибо она была до меня, в ее гимназии я выучился, да... вероятно она меня и “похоронит” Мы слишком “промежуточные»» (М, 330). Начиная с Первой русской революции Р. говорит о дефиците В. в русском обществе, захлестываемым скрытой гражданской войной и анархией. В статье “Среди анархии» (НВ. 1905. 15 нояб.) он пишет: «Среди еще невиданной анархии мы, очевидно, должны получить, должны искать громадную власть, громадный авторитет» (КНУ, 63). «Дайте власти — страшной, большой, веруемой, святой!» (там же). «Сущность задачи — власть. Власть не юридическая, не оружие: власть доверия, уверенности, субъективной у каждого. По этим качествам “искомой власти она должна быть народной»» (КНУ, 64). Основная опасность Февральской революции 1917, по Р., — возможность погрузиться в анархию. Отсюда — его постоянно повторяющееся требование В., дисциплины и даже диктатуры: «После ночи анархии — два святых шага вперед. Один — решение низвергнуть власть и риск головой. Другой шаг — диктатура Временного правительства. Вот что

нужно было сделать. Моментально нужно было предупредить двоевластие или многовластие» (М, 397). Временное правительство должно было, по Р. «прежде всего, лютее всего — беречь власть. Не для себя, а для России. Отдавшись в диктатуру генерала Алексева, оно могло бы уже все творить его именем, оставив ему тоже продолжение ведения войны, но зато получив в свои руки (от него) железную гражданскую власть: железную власть суда, железную власть наказания. Саму диктатуру можно было ограничить всего двумя месяцами <...> Тогда было бы с Лениным поступлено как следует, с экспроприаторами поступлено как следует» (М, 399).

В.Н. Жуков

ВЛИЯНИЕ. Р. неоднократно возвращался к вопросу о своем В. в литературе. «Какого бы влияния я хотел писательством? Унежить душу... — А “убеждения” Ровно наплевать» (У, 263). Р. уточняет: «Что, однако, для себя я хотел бы во влиянии? Психологичности. Вот этой ввинченности в душу человеческую, — и рассыпчатости, разрыхленности их собственной души (т.е. у читателя). На “образ мысли” я несколько не хотел бы влиять; “на убеждения” — даже “и не подумаю” Тут мое глубокое “все равно” Я сам “убеждения” менял как перчатки и гораздо больше интересовался калошами (крепки ли), чем убеждениями (своими и чужими)» (У, 148). Р. задавался вопросом: «Будет ли хорошо, если я получу влияние? Думаю — да. Неужели это иллюзия, что “понимавшие меня люди” казались мне наилучшими и наиболее интересными. Я отчетливо знаю, что это не от самолюбия. Я клал свое “да” на этих людей, любовь свою, видя, что они проникновеннее чувствуют душу человеческую, мир, коров, звезды, все <...> Вот такой человек “брат мне”, “лучший, чем я” Между тем как Струве сколько ни долдонил мне о “партиях” и что “без партийности нет политики”, я был как кирпич и он был для меня кирпич. Так. обр., “мое влияние” было бы в расширении души человеческой, в том, что “дышит всем” душа, что она “вбирает в себя все” Что душа была бы нежнее, чтобы у нее было больше ухо, больше ноздри. Я хочу, чтобы люди “все цветы нюхали” И — больше, в сущности, ничего не хочу» (У, 148). Об иностранном В. высказывался Р. как о “стоне векового раба”: «Это еще от новгородской Руси: “приидите володеть и княжители над нами” Перекидываясь от Рюрика и Трувора прямо в XIX век, что мы усмотрим во всех этих переводных изданиях Павленкова, в этом чисто женственном отдавании себя Боклю, Спенсеру, Дрэперу, Льюису, Молюшоту, как раньше Гегелю, как недавно Ницше и перед ним Шопенгауэру, как не такое же “призвание князей»» (СХ, 350). Высказывания писателя о собственном В. довольно постоянны: «Хочу ли я действовать на жизнь? Иметь влияние? Не особенно» (У, 60). «Хочу ли я играть роль? Ни — малейшего (жел.). Человек без роли? — самое симпатичное существо» (У, 197). И наконец: «Я мог бы наполнить багровыми клубами дыма мир... но не хочу. И сгорело бы все... Но не хочу. Пусть моя могилка будет тиха и “в стороне»» (У, 207).

А.Н.

«ВО ДВОРЕ ЯЗЫЧНИКОВ» — книга, задуманная Р. после 1898, но так и не вышедшая при жизни писателя.

В предисловии к книге Р. отстаивал позицию существования остатков грандиозных языческих культур в современном мире. Мыслитель был убежден, что языческое отношение к миру, равно как и сами язычники, «живут среди нас, то как странствующие люди, то как странствующее явление, то как оттенок нашей биографии, души, совести; наших идеалов, чаяний и надежд» (с. 6). Для Р. было важно показать гибельность пути современной европейской цивилизации — «цивилизации “воздыханий” и “воздыханства”, раз это последнее получило господствующее положение» (с. 8). Одной из причин грядущей катастрофы философ видел вражду к живоначальным традициям языческого мира. «Больные (бесмертные!) сложились <...> в организацию, закон, “порядок”, строй дали правила жизни: все приноровленное к их “стенаниям”, и решительно равнодушное и даже враждебное к “здоровому дубью-язычеству» (с. 8). Заранее предвидя нарекания в тематической эклектике сборника, Р. сопоставил будущую книгу с жестко структурированной трехтомной всеобщей историей Д.И. Иловайского и дал свое объяснение, оправдывающее труд с эстетических позиций: «Я согласен с Митрофаном из фон-визинского “Недоросля”, что “истории, которые рассказывает ключница Лукерья”, — куда интереснее этих трех томов, по которым миллион учеников и учениц русских выучились римлянам, грекам, итальянцам, немцам, Ваалам, Зевсам и “всем святым” нашей эры» (с. 5). Творческое наследие мыслителя сохранило несколько списков содержания будущей книги, составленных из его статей, опубликованных в периодике в 1899–1909 (РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 85, 245; ОР РГБ. Ф. 249. К. 12. Ед. хр. 2. Л. 34). План собрания сочинений Р., представленный им во втором коробе «Опавших листьев» (У, 315–316), содержал краткий перечень статей для тома «В.д.я.». В 1917 в плане Полного собрания сочинений восьмым томом значится книга — свидетельство того, что от своих планов Р. не отказался. После смерти Р. его друг П.А. Флоренский в 1926–1929 стал готовить книгу к печати, однако осуществить этот замысел ему не удалось. К 1929 окончательно прояснилось, что издание сочинений Р. в СССР, по словам Флоренского, «приходится считать несвоевременным», публикацию же за рубежом он полагал невозможной по принципиальным соображениям (см. Иванова Е.В. Предисловие П.А. Флоренского к неосуществленному изданию книги В.В. Розанова «Во дворе язычников» // Контекст. 1992. М., 1993). В «Контексте. 1992» игуменом Андроником (А.С. Трубачевым), М.С. Трубачевой и П.В. Флоренским было впервые опубликовано предисловие П.А. Флоренского («От редакции») к подготавливаемой им книге: «Заглавие этой книги — “Во дворе язычников” — сложилось в мыслях В.В. Розанова давно, во всяком случае, не позже 1900 года. Но состав самого сборника в его литературных замыслах многократно и существенно менялся. Об этих изменениях можно судить по нескольким черновым планам сборника, оставшимся в бумагах Розанова, печатному списку “Собрания сочинений” в “Опавших листьях” (Короб 2-й, стр. 298–299) и по связке рукописей и печатных оттисков, отложенных для этого издания: различные проекты далеко не сходятся между собой. Кроме того, автор сделал невозможным осуществить целиком какой бы то ни

было из них, напечатав еще при жизни часть относящихся сюда материалов в других книгах и предназначив издать некоторые статьи в иных сочетаниях <...> Как известно, Иерусалимский храм имел три последовательных двора: двор внешний или язычников, куда мог войти всякий; двор женщин, куда допускались только иудеи; и, наконец, двор священников, где происходило священнодействие. В религии Розанова занимало, собственно, не трансцендентное само по себе, а его испарения, он предпочитал тереться “около стен церковных» (с. 406–407). Впервые книга «В.д.я.» издана в 1999 тиражом 5000 экз. в Собрании сочинений Р. (т. 10).

А.В. Ломоносов

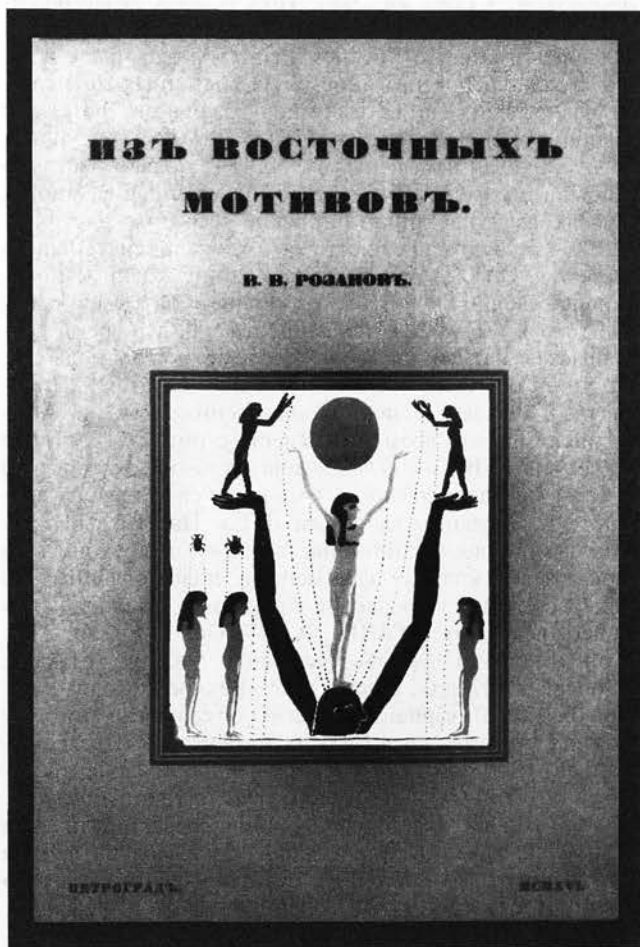
ВОЗРАСТ ЛЮБВИ. Таково название статьи Р. (НВ. 1900. 23 авг.; ВДЯ), в которой речь идет о ранних и поздних проявлениях любви, исходя из пушкинской формулы: «Любви все возрасты покорны». «Читая, что Соломон “имел триста жен и шестьсот наложниц”, так и представляют обыкновенно, сперва дети, а за ними и взрослые, даже комментаторы, что он одновременно был супругом столько женщин. Конечно, ничего даже приблизительного не было, и Соломон несколько не был в собственном смысле развратен, распущен или сластолюбив. Но он пережил чрезвычайно много всякий раз исключительных и сильных, однако непродолжительных привязанностей и, конечно, не имел жестокости бросить которую-нибудь из них. К старости, как и в юности, он любил одну; и к могиле в дворцах его, имея детей каждая, собиралось такое число успокоенных и взлелеянных женщин. Собственно, наша моногамия вырезывается из живого мяса; Пушкин любил не менее, чем Соломон; но он не помнил или только платонически помнил, без чувства обязанностей отца и мужа, всех, кроме одной. Это “отрезание остальных”, “отчуждение ненужных” и оберегает нашу моногамию. Пушкин не только не был моногамом; уже раз он родился — его и нужно принять полигамистом, до такой степени очевидно, что весь характер его творчества, весь его личный характер со многими чертами безусловной прелести абсолютно вытекает из постоянной и постоянно не вечной любви, однако во всякой точке и минуте — любви горячей и чистосердечной» (ВДЯ, 131–132). Р. рассматривает ранние влюбленности Ж.Ж. Руссо в совершенно зрелых женщин и любовь юной дочери Кочубя к престарелому Мазепе. В «Опавших листьях» Р. замечает: «Совокупление — каждое единичное, и брак как нить и цепь их; всегда имеет определенный возраст. Год, месяц и день. Этот возраст равен половине суммы годов обоих совокупляющихся. Если ему 24 и ей 16, то совокупление двадцатилетнее» (У, 345).

А.Н.

«ВОЗРОЖДАЮЩИЙСЯ ЕГИПЕТ» (Первоначальное название: «Из восточных мотивов». Пг.: Сириус, 1916–1917. Вып. 1–3). Три выпуска книги Р. «Из восточных мотивов» вышли в сентябре, ноябре 1916 и январе 1917 тиражом 1600 экз. Деление на выпуски было условно; они имели сквозную нумерацию страниц, могли прерываться на незаключенной фразе, с продолжения которой начинался следующий выпуск. В каждом выпуске Р. помещал рекламу: «Выпускаемый труд мой “Из

восточных мотивов” будет посвящен рассмотрению преимущественно древнеегипетской цивилизации и будет заключен в десяти (приблизительно) выпусках, каждый размером в 4 печатных листа, формата in-quarto, с продолжающейся в каждом выпуске нумерацией страниц <...> Издание предполагается окончить в два года, делая по выпуску в два месяца. Полный текст сохранившейся рукописи «В.Е.» (РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 96—105) вместе с вышедшим при жизни Р. тремя выпусками опубликован московским издательством «Республика» в 2002 (тираж 4000 экз.) в Собрании сочинений Р. (т. 14). О возникновении идеи «В.Е.» есть мимолетное свидетельство Зинаиды Гиппиус в ее «Живых лицах» (М., 2002. С. 135): «Он готовил ее очень давно. Еще во дни наших постоянных встреч увидел раз у меня на столе большого скарабея (приятельница-англичанка привезла из Египта). Пришел в страстный восторг. — Подарите мне! Мне очень нужно. Вам на что? А я книгу об Египте напишу. У меня и все монеты — египетские. В Египте то было, чего уже не будет: христианство задушило. — Очень радовался подарку и унес, завернув в носовой платок». О том же интересе Р. вспоминал немецкий поэт и переводчик Иоганнес фон Гюнтер, описывая собрания 1906 у А.М. Ремизова, где дал Р. следующую характеристику: «Философ и сотрудник реакционнейшей тогда русской газеты “Новое Время”, богоискатель, захваченный теологическим в своей основе любопытством к вопросам пола, консерватор, полный революционных порывов. В то время он занимался исследованиями древнего Египта» (ЛН. 1993. Т. 92. Александр Блок. Кн. 5. С. 349). Тематическую близость к «В.Е.» можно найти в книгах «В мире неясного и нерешённого», «Юдаизм», «В темных религиозных лучах», «Семейный вопрос в России», «Во дворе язычников». В 1916 Р. решает непосредственно обратиться к волновавшей теме и начинает издавать отдельными выпусками «Из восточных мотивов». В последней статье в «Новом Времени», появившейся за подписью Р., он сообщил о ходе издания этой книги, предполагаемой уже в 15 выпусках: «Корректурa двух листов четвертого выпуска, сланная в типографию в конце февраля месяца, была сдана мне в исправленном виде лишь через два месяца, за полным отсутствием рабочих и наборщиков, могущих выправить типографский набор и произвести небольшую вставку. Все это — в типографии “Сириуса”, превосходно оборудованной» («Об издании книги “Из восточных мотивов” // НВ. 1917. 13 мая; ВЧВ, 512). В составленном в начале 1917 плане своего Полного собрания сочинений (в 50 томах) под № 38 Р. называет книгу «Из восточных мотивов». Но в письмах к друзьям, записях «для себя» 1917—1918 он обычно именует этот труд просто «Египет», «мой Египет». В октябре 1918 в одной из записей для «Апокалипсиса нашего времени», вспоминая свою раннюю статью «Жид на Мойке» (НП. 1903. № 1), он отмечает: «Это было как “видение Моисея”, плавающего в (осмоленной) корзинке по Нилу. В сущности, это было предварение моего “потом”, предварение и “евреев” (моя литература), и “Об Египте” (“Из восточных мотивов”). “Из восточных мотивов” — не ладно. Опереткой пахнет. Надо взять заглавие серьезное: “Возрождающийся Египет”. Вот, как в сальвасах или пампасах, когда льют “в месяц весеннего равноденствия” дожди (тропические особенные дожди). Тогда

почва растрескивается, закаленная жаром “перед этим” и ставшая как дерево. Тогда (примечание к “Географии” Смирнова, мелкий шрифт, в конце, описание) вдруг подымается горб (глины): разламывается, — и из-под него (т.е. отряхивая глину со спины, черепки глины) вылезает из-под нее живая каракатица или аллигатор, или удав. Они — “заснули на лето” и теперь ожили. Так Египет: Европа сейчас трескается, как сухая глина над спиной чудища, плезиозавра. Обваливается и сваливается со спины: потому что подымается Египет. Сперва “видение Розанова об Египте”, а потом уже — полный, “сам”, — Египет» (АНВ, 178—179). Тогда же в «Обращении к ев-



реям» писатель прямо заявляет о том, что он меняет «прежнее неудачное: “Из восточных мотивов” на новое название — “Возрождающийся Египет”» (Там же, 190). Эти записи Р. дают основания полагать, что «В.Е.» — окончательно найденное название всего труда. 7 июля 1917, отчаявшись выпустить продолжение «Из восточных мотивов», Р. записывает: «Египет — последний и самый лучший труд мой» (ГЛМ. Ф. 362). После остановки издания в Петрограде Р. предполагал печатать продолжение за границей, однако этот замысел не был осуществлен. В письме Мережковским, продиктованном незадолго до смерти, Р. с горечью говорит о неоконченности книг: «Безумное желание кончить “Апокалипсис”, “Из восточных мотивов” и издать “Онавшие

листья”, и все уже готово, сделано, только распределить рисунки “Из восточ. мотивов”, но это никто не может сделать. И рисунки все выбраны. Лихоимка судьба свалила Розанова у порога» (МЛ, 526). 20 января (2 февраля по новому стилю) 1919 он пишет *Н.Е. Макаренко*: «Я сам умираю, уже ничего больше не могу, прежде всего работать. Хочется очень работать. Хочется очень кончить Египет и жадная жажда докончить, а докончить вряд ли смогу. А работа действительно изумительная. Там есть масса положительных открытий, культ солнца почти окончен. Еще хотел бы писать, мои драгоценные, писать больше всего о Египте, об солнце, много изумительных афоризмов...» (Там же, 528). Труд остался незавершенным. Весь материал, который Р. считал необходимым включить в книгу о Древнем Египте, в том числе и то, что выходило под названием «Из восточных мотивов», он распределил на 12 выпусков различного объема и разной степени готовности. Подобранные Р. рисунки к неопубликованным выпускам № 4–12 только частично им были распределены по тексту. В рукописи во многих случаях имеются лишь авторские названия рисунков. «В.Е.» как будто предшествует «Апокалипсису нашего времени». Он был ранее начат, к концу жизни «Апокалипсис» словно бы и отнесил «Египет» на второй план. Но, готовя выпуски «Апокалипсиса», Р. все время возвращается мыслью к «В.Е.». Поэтому можно полагать, что книга о Египте — самая последняя из книг Р., только еще в большей степени незаконченная, нежели «Апокалипсис нашего времени». Вместе с тем есть заметные пересечения «В.Е.» с «*Последними листьями*», которые во многом предшествовали и «Апокалипсису нашего времени», и отдельным выпускам «В.Е.». Параллельная работа над тремя книгами привела к тому, что рукописные варианты нескольких фрагментов, подготовленных Р. для «В.Е.», были включены и в рукописи «Апокалипсиса нашего времени» (РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 234). Здесь находятся черновые варианты текстов «Шакал», «Моисей и Египет», начало эссе «Вечное афродизианство» (без даты), вариант очерка «О поклонении аписам у древних египтян». В архивных материалах «Последних листьев» (ГЛМ. Ф. 362) имеются черновые варианты записей Р. «*Тайна человеческого рта*», «*Тайна Озириса*», «*Тайна Дианы Ефесской*», ранняя редакция очерка «*Тайна скарабея*» (без заглавия). На выход из печати 1-го выпуска «Из восточных мотивов» благожелательно откликнулся критик Ал. Илецкий. «От В. Розанова, снабжающего рисунки своими статьями, — писал он, — можно ожидать многого в его умении войти в корень вещей, проникнуть в существо дела. И, действительно, уже в вышедшем первом выпуске мы встречаемся с его яркими и глубокими мыслями из религиозной истории евреев и Египта. Да, часто раскрытые тайн дается не точному уму и трудолюбию, а тем вдохновенным полетам и внезапным озарениям мысли, на которые способны редкие умы» («Египет в издании В. Розанова» // НВип. 1916. 19 нояб.).

С.Р. Федякин

ВОЙНА. Во время *Первой мировой войны* Р. обращается к истории российских В. последнего времени и приходит к печальному выводу: «Турецкая война 77-го года впервые показала уже воочию для Европы слабость Рос-

сии. Дотоле разбивавшая Турцию как “драла за уши мальчишку”, Россия едва может справиться с Турцией. Турки при трех Плевнах наносят русским поражения, какие во время всей войны русские не могли ни разу и нигде нанести туркам. По существу дела Россия оказалась, конечно, громаднее Турции, но турки — более “мастерами битв”, чем русские. Турецкая война была страшным обнаружением государственного ничтожества России. Именно “ничтожества” — меньше термина нельзя взять. Государи начали бояться всякого столкновения с Европой. Они чувствовали, что при всяком крупном столкновении Россия проиграет. Боялись даже Австрии. *Германии* трепетали. Японская война “облупила яичко” Оно оказалось протухлым. “Но зато мы будем помогать европейскому социализму” (ПЛ, 82). Р. понимал, что «нигилисты» (социалисты) используют мировую В. в своих целях. Через месяц после начала В. он записал: «Почти исторические слова *Меньшикова* (М.О.). День на 3–5-й, как была объявлена война, — и по обществу разнеслась эта музыка и “умягчение сердец” (*Дума* и инородцы и проч.), я, часу во 2-м ночи, и говорю в редакции *Меньшикову* и еще сотрудникам. — Меня занимает больше всего, что, мож. быть, война великим подъемом души, великим одушевлением и идеализмом... погасит на $\frac{1}{10}$ *нигилизм* — главный предмет моей заботы и душевного мучения. Минуты через 1½ *Меньшиков* ответил: — Нет. *Нигилизм* глубже этой войны» (КНУ, 479). Через два года Р. продолжил эту тему в «*Последних листьях*»: «Теперь, когда открылась ужасная война, совершенно явно, что *революция* есть не только культурное предательство, а что она есть политическая измена в интересах определенного правительства, что *Плеханов*, *Крапоткин* <так!>, *Вера Фигнер* и *Екатерина Брешковская* (“бабушка”) сидят рядом с *Сухомлиновым* и с *Мясоедовым*» (ПЛ, 207). (В.А. Сухомлинов, военный министр, был в 1916 арестован и осужден из-за неподготовленности армии к войне; сотрудник охраны С. Мясоедов был в 1916 обвинен как немецкий шпион). В статье «*Дружба народов*» (РС. 1910. 10 февр.) Р. писал: «Конечно, войны никогда не перестанут, — но войны всегда останутся случаем в жизни народов. Естественное нормальное состояние, это — мир. Это — постоянное состояние, лишь нарушаемое войною. Как “обыкновенная погода” нарушается грозой. Но “грозовой погоды”, конечно, не бывает и нет ни в одной стране мира. Это было бы космическое сумасшествие, и война, как хроника, была бы сумасшествием истории» (ЗРП, 49). В статье «*Черная Россия*» (РС. 1907. 5 мая) Р. говорит о мнимом патриотизме людей «черной сотни»: «Была японская война, — “просто”-русские люди умирали в далекой Маньчжурии, а “истинно русские люди” даже не вздохнули, не оглянулись, не поехали посмотреть, что там делается такое» (ОНД, 113). Р. касается вопроса о церковных В., вызванных расколом в церковных воззрениях: «Это возмущенная территория, это провинции, поднявшие меч на метрополию, в духовном и идейном отношении. Это война, и грозная волна, где официальная церковь скорее обороняется, хотя она и заключала в окопы и темницы. Конечно “мученики христианства” были нападающею стороною в отношении античного мира, а не этот античный мир, нимало не искавший с ними встречи, нимало их идеями не заинтересованный.

Подобное же положение, но лишь в миниатюре, повторилось в отношении раскола в нашей *церкви* («Новая книга о русском расколе» // НВ. 1908. 3 нояб.; ОНД, 400). В книге «*Война 1914 года и русское возрождение*» Р. определяет два вида В. — справедливых и несправедливых: «Войны завоевательные нередко бывали нравственно разрушительны для победителя; но войны оборонительные всегда и безусловно построают дух народный, сжигают в нем нечистые частицы, объединяют его, уплотняют его — ведут к жертве и героизму. Это всегда суть войны нравственно-воспитательные. Такова была у нас война 12-го года; с таковыми же чертами у нас начинается великая война 14-го года. Последние войны Германии — все завоевательные. Обобрав Данию, Австрию и Францию, — Германия, когда-то бывшая страной *Гёте* и *Шиллера*, *Шеллинга*, *Фихте* и *Гегеля*, стала государством «*крови и железа*», по формуле и по зову *Бисмарка*, — но без всякого идеального, светоносного содержания» (ПЛ, 266). Говоря о В. династических, освободительных, религиозных, расширительных («в свою пользу»), Р. добавляет: «Сюда присоединяется самая кровавая группа войн — это войны политических честолюбцев, «лично для себя» Таковы были нелепые войны *Карла XII* и безумные войны *Наполеона*» (НВ. 1913. 14 апр.; НФП, 64). Р. считал, что мировая В. «страшна и вполне апокалиптическая, п.ч. это есть «светопреставление науки» Никогда нельзя было ожидать, что именно наука «светопреставится», — такая объективная, ясная и спокойная, но вот именно она «светопреставилась» Не страсти, не поэзия, — а холодная, позитивная наука» (М, 249). Уже в августе 1914, через месяц после начала В., Р. предупреждал: «Войну очень опасно «сгладить», а мы уже приняли *тон* — «непременно победим» Этот отвратительный тон, который всегда ведет к поражениям» (КНУ, 502). Поэтому в конце 1917 он имел основание сказать: «Мы начинали войну самоупоенные: помните, этот август месяц, и встречу *Царя* с народом, где было все притворно? И победы, — где самая замечательная была победа казака *Крючкова*, по обыкновению отрубившего семь голов у немцев. И это меньшиковское храброе — «Должны победить»» (АНВ, 9).

А.Н.

«ВОЙНА 1914 ГОДА И РУССКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ» (Пг.: Тип. Т-ва А.С. Суворина — «Новое Время», 1915) — сборник статей Р., вышедший в начале ноября 1914 тиражом 3050 экз., 2-е издание — март 1915 (2000 экз.). Некоторые статьи («На улицах *Петербурга*», «Немцы у себя и у нас», «Испорченный человек», «Из армии и возле армии») печатались в июле–сентябре 1914 в «*Новом Времени*». Книга отражает настроения и мысли русского общества в первые месяцы начавшейся мировой войны. Рецензент П. Березин оценил эту сторону книги: «Исключительные события нашего времени действовали более или менее на всех, всех захватили и сделали личность человеческую в значительной степени частицею толпы. Розанов же обладает таким душевным свойством, которое делает его особенно выпуклым отображателем общего умонастроения. Это свойство — «безграничная» патологическая впечатлительность. Если и в прежних писаниях его это свойство сказывалось весьма заметно, то в книжке о войне оно получило изумительно

яркое выражение» (Современник. 1915. № 5. С. 292). Вяч. Полонский в статье, подписанной его настоящей фамилией В. Гусин, сопоставляет сборник Р. с книгой «*Когда начальство ушло...*» «С первых страничек на нас повеяло давно позабытым оживлением, похожим на оживление эпохи, «когда начальство ушло» Так же как и тогда, «что-то неопишное делается везде», «что-то неопишное чувствуется в себе и вокруг» «Какой-то прилив молодости» «На улицах народ моложе стал» «И вот бьются наши сердца тревогою, готовностью и героизмом» <...> Переживаемая война понимается г. В.В. Розановым как крах европейской культуры; для него неоспоримо — затем, что «крах» этот означает торжество русского славянофильства» (Летопись. 1916. № 1. С. 423). Наиболее интересной статьей Вяч. Полонский считает «Из армии и возле армии», составленной из писем с фронта с комментариями Р. Эту книгу Р. подарил С.Н. Булгакову, на идеи которого о кризисе европейской цивилизации он ссылается в вошедшей в сборник статье «Забывшие и ныне оправданные (Поминки по славянофилам)». В ответном письме 27 ноября 1914 Булгаков благодарил Р. «за самую прекрасную книжку Вашу, которую я местами читал с волнением и восхищением. Это истинно русские чувства, слова и любовь к народу и солдату, и понимание, единственное по художественной силе выражения. Пишите побольше таких статей, и помогай Вам *Бог!* Рекомендую для чтения своей семье и всем знакомым, как лакомство» (ВРХД. 1979. № 130. С. 170). Наиболее значительной статьей о книге Р. стала работа Н.А. Бердяева «О «вечно-бабьем» в русской душе» (*Биржевые Ведомости*. 1916. 14 и 15 янв.): «Книга Розанова свидетельствует о возрождении славянофильства. Оказывается, что славянофильство возродила война, и в этом — основной смысл войны. Розанов решительно начинает за здравие славянофильства <...> Розанову кажется, что патриотический и национальный подъем, вызванный войной, и есть возрождение славянофильства» (PRO, 2, 44). Сочинение Р. дает Бердяев повод высказать общее суждение о мастерстве писателя: «Книга — блестящая и возмущающая. Розанов сейчас — первый русский стилист, писатель с настоящими проблесками гениальности. Есть у Розанова особенная, таинственная жизнь слов, магия словосочетаний, притягивающая чувственность слов. У него нет слов отвлеченных, мертвых, книжных. Все слова — живые, биологические, полнокровные. Чтение Розанова — чувственное наслаждение. Трудно передать своими словами мысли Розанова. Да у него и нет никаких мыслей. Все заключено в органической жизни слов и от них не может быть оторвано. Слова у него не символы мысли, а плоть и кровь <...> В Розанове так много характерно русского, истинно русского. Он — гениальный выразитель какой-то стороны русской природы, русской стихии. Он возможен только в России. Он зародился в воображении *Достоевского* и даже превзошел своим неправдоподобием все, что представлялось этому гениальному воображению» (Там же, 41–43). Критик Т. Ардов (Б.Г. Тардов) писал о необычности книги Р.: «Много в этой книге странностей, всегда свойственных ему, много удивительно талантливых страниц, много и неправды, так сказать, мимовально «обльжного», тоже свойственного этому писателю, всегда движимому подсознательным неудержимым вдох-

новением, подобно некоему хлысту, на которого “сокатил” дух; много пенного и глубокого <...> Все это его постоянные признаки» (Утро России. 1914. 14 дек.).

А.Н.

ВОЛГА. В июне 1907 Р. с *семьей* совершил поездку пароходом от Рыбинска до Астрахани и далее через Каспий на Кавказ, откуда присылал в «Русское Слово» свои девять очерков под названием «Русский Нил». Р. начинает с объяснения этого названия: «“Русским Нилом” мне хочется назвать нашу Волгу. Что такое Нил — не в географическом и физическом своем значении, а в том другом и более глубоком, какое ему придал живший по берегам его человек? “Великая, священная река”, подобно тому как мы говорим “святая Русь”, в применении тоже к физическому очерку страны и народа. Нил, однако, звался “священным” не за одни священные предания, связанные с ним и приуроченные к городам, расположенным на нем, а за это огромное тело своих вод, периодически выступавших из берегов и оплодотворявших всю страну. Но и Волга наша издревле получила прозвание “кормилицы” “Кормилица-Волга” Кроме этого названия она носит и еще более священное — матери: “мамушка-Волга”» (ОНД, 145). *Детство* и юность Р. прошли на берегах Волги. До 1870 он учился в гимназии в Костроме, в 1870—1872 жил и обучался в симбирской гимназии, а в 1872—1878 — в Нижнем Новгороде, где закончил гимназию. В серии очерков «Русский Нил» Р. вспоминает свою молодость, гимназические годы в трех приволжских городах. Но в детство возврата нет. В Симбирске, своей «духовной родине», он не узнавал старых мест. «Я оглядывался, ступал. Заборы, дорожки: все не то, не то, или я не узнавал ничего! Вдруг я почувствовал, что узнал одно: — Воздух! — Да, этот самый, индивидуально этот, “в частности” этот. Читателю странно покажется, как я мог узнать воздух, которым не дышал 35 лет. Но когда, сперва как-то смутно ощутив, что я чувствую вокруг себя что-то знакомое, уже когда-то ощущавшееся, и не зрительно, а иначе, я остановился и с радостью стал спрашивать себя, “что это такое”, то я уже и сознательно почувствовал, что *кожа* моя, и *рот*, и *ноздри* — все существо наполнено и обвеяно вот этим “симбирским воздухом”, совершенно не таким, каков он в Костроме, Нижнем, Москве, в Орловской губернии и Петербурге, где я жил раньше и потом» (ИЗИН, 383).

А.Н.

«ВОПРОСЫ ЖИЗНИ». Замысел журнала возник в 1903 в кругу так называемых «неоидеалистов» — авторов сборника «Проблемы идеализма» (1902), которые провозгласили различные формы идеализма и религиозной метафизики теоретическим обоснованием либерального движения в России. На должность редактора его инициаторы (среди них первые роли играли С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев) избрали Н.О. Лосского. Р., которому у Мережковских была предоставлена полная свобода выступлений, пришлось не ко двору в новом журнале. Еще во время переговоров о преобразовании «Нового Пути» в «В.Ж.» Н.А. Бердяев писал: «Розанов может быть совершенно устранен, так же как и некоторые другие подобные писатели» (Н.А. Бердяев в начале пути. Письма к П.Б. Струве // Лица. Биографический альманах. М.;

СПб., 1993. № 3. С. 149). Действительно, войдя в редакцию «Нового Пути», неоидеалисты сохранили деловые отношения с большинством авторов, но не с Р. «Розанов совсем скис и в редакцию почти не заходил» (Гиппиус З. Живые лица. М., 2002. С. 332). Тем не менее «В.Ж.» не оставляли Р. без внимания. Во-первых, его имя и его идеи обсуждались и оценивались на страницах журнала. В первых трех номерах за 1905 продолжилась публикация большого исследования А. Волжского (А.С. Глинка) «Мистический пантеизм В.В. Розанова». Другой серьезной публикацией, в которой указывалось на Р. как «последовательного врага христианства и церкви», явилась статья С.М. Соловьёва «Ответ Чулкову по поводу его статьи “Поэзия Владимира Соловьёва”» (№ 8). В диалоге Н.А. Бердяева («О новом религиозном сознании», № 8) и Д.С. Мережковского («О новом религиозном действии», № 10—11) оценивалось место розановских идей о поле в метафизике «нового религиозного сознания». Прямой политический выпад против Р. был сделан В.В. Хижняковым, который во второй книжке «В.Ж.» в «Цитатах и заметках» (подписаны буквой W.) откликнулся на сорок розановских строчек под названием «18 февраля» (НВ. 1905. 19 февр.). В них писатель высоко оценил рескрипт Николая II на имя министра внутренних дел об учреждении Особого совещания по разработке проекта будущей Государственной думы. По мнению Р., этот рескрипт «возвещает реформу, в сущности еще значительнейшую, нежели крестьянская». Хижняков заметил, что «освободившееся общество» не простит ему его политического озорства и, в свою очередь, пообещал «не простить» Р. «противоестественного союза философии с реакцией». Как автор Р. выступил в «В.Ж.» один раз, опубликовав в 1905 первую часть своей статьи «Из старых писем. Письма Владимира Сергеевича Соловьёва» (№ 10/11; ЛВИ). В ней Р. рассказывает о своем знакомстве с В.С. Соловьёвым (сначала, заочном, в 1891), упоминает о «жестокой и грубой полемике» 1894 и помещает письмо В.С. Соловьёва к нему от 28 ноября 1892, в котором Соловьёв дает свой символ веры: он исповедует религию Св. Духа, которая, по утверждению Соловьёва, «шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий». Сам Р. это стремление к неопределенному внеконфессианализму оценил высоко: «Очень умно и тонко». По обстоятельствам внутриредакционной жизни окончание этой статьи не попало в 12-ю книгу журнала (С.Н. Булгаков извинился перед Р. за происшедшее. См. его письмо к Р. от 21 марта 1906 в «Вестнике русского христианского движения». 1984. № 141. С. 114) и полностью, с повторением уже напечатанной части, она была опубликована в журнале «Золотое Руно» (1907. № 2 и 3).

А.А. Ермичёв

«ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ» — первый специализированный философский журнал в России. Он был основан Психологическим обществом при Московском университете по инициативе Н.Я. Грота, который стал его редактором: Журнал выходил с ноября 1889 по апрель 1918. Всего появилось 142 книги. В 1896 соредактором стал В.П. Преображенский; с 1894 в редактировании принимал участие Л.М. Лопатин, который с 1905 стал постоянным руководителем журнала.

В круг сотрудников журнала Р. ввел его «крестный отец в литературе» Н.Н. Страхов, который несколько лет пестовал молодого писателя и был знаком с его идеей *потенциальности* как принципа развития мира. «Ваше рассуждение о потенциальности показывает Ваше расположение к философии», — писал он Р. (ЛИ, 7). Узнав о работе Р. над переводом «*Метафизики*» Аристотеля, Страхов предложил свою помощь в публикации его в «Журнале Министерства Народного Просвещения». Однако предисловие Р. к этому переводу Страхова не удовлетворило: «Оно интересно, но так велико и так слабо связано с метафизикой, что его, может быть, лучше напечатать отдельной статьей “Наша философская литература по отношению к главным представителям философии”, — или в этом роде» (Там же, 10). Почти через два года, в декабре 1889, «кое-где тронув» это предисловие, «сделав поправку в библиографических указаниях, смягчив место о М.М. Троицком» и «откинув начало и конец», Страхов рекомендует это предисловие редактору журнала Н.Я. Гроту как самостоятельную статью, лестно отозвавшись о ней: «Статья <...> прекрасно написана, с горячей любовью к философии и очень порядочным ее пониманием <...> Тут высказаны взгляды на наше философское движение — иногда очень верные и тонкие» (Н.Я. Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. СПб., 1911. С. 138). В журнале появилась статья Р.: «Заметки о важнейших течениях русской философской мысли в связи с нашей переводной литературы по философии» (1890. № 3). В ней констатируется появление переводов иностранных авторов — времени ли античности или немецких и английских философов XIX в. — в связи со сменой течений отечественной философии. Развитие собственно русской философии (имеется в виду *славянофильство*) в ней не затрагивается, а взгляд автора обращен на литературу «западнической» ориентации или академического толка. Тем не менее в статье содержатся наблюдения о характере и формах влияния на русскую мысль немецкого классического идеализма и английского позитивизма. В статье можно увидеть некоторые следы розановского замысла «О потенциальности». Эта статья затем была включена Р. в его книгу «*Природа и история*». Другая статья — «О борьбе с Западом, в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов» (1890. № 4) посвящена книге Н.Н. Страхова «Борьба с Западом в нашей литературе» (о втором издании второго тома этого сочинения). Содержание статьи образовано двумя «центрами» (по терминологии Р.): высокой оценкой мировоззрения Страхова и рассмотрением «особенных отношений» России к Западной Европе, которые «породили две великие партии» — славянофилов и западников, разделивших русскую литературу и все общество. Оценивая деятельность Страхова, Р. полагает главным содержанием его исканий религиозный интерес, вечные потребности человеческой души. Это, по мнению Р., объясняет не только занятия Страхова литературой, историей и философией, но и его серьезные исследования в области естествознания. Теоретическое выражение религиозности как метафизического основания бытия Страхов достигает введением понятия организма: «Организм вовсе не есть предмет или существо; это есть процесс, последний в природе, через который выделяет-

ся из нее духовное создание — то его, этого духовного, вызвало все особенности организованности, как необходимые свои условия» (ВФП. 1890. № 4. С. 37). Что касается другого «центра» статьи, т.е. темы отношения русских к Европе, то, по мнению Р., оно определяется их постепенным осознанием «тонкого и глубокого зла», вошедшего в «целый строй европейской цивилизации». Это зло он видит в противоречии между «полнотой улучшения частных форм человеческого существования» и «общим смыслом Европы» или, иными словами, в моральном отставании европейских народов от развития цивилизации. Он вполне разделяет симпатии Страхова к творчеству и А.С. Пушкина, и Л.Н. Толстого, который, по мнению критика, видит величие в простоте, добре и правде. Страхов был глубоко растроган этой статьей: «Не думал я, что доживу до такой оценки, и когда я читал, как я хожу около трудных вопросов или как молчу о самом важном, что думаю, слезы выступали у меня на глазах (Я ведь старик!)» («Литературные изгнанники», СПб., 1913. С. 242). Он отметил многие удачные оценки Р.: «Поразительна и свежа мысль, что западники — более русские, более допетровские люди, чем славянофилы» (ЛИ, 68) или «положение, что спор славянофилов с западничеством имеет всемирное значение — какая бесподобная и бесподобно сказанная мысль» (там же), но тем не менее упрекнул своего апологета за фактические ошибки в описании славянофильства, недооценку опасностей нигилизма с его западническими корнями и за поспешность обобщений: «Дело у вас ведется слишком быстро» (там же). Статья Р. получила отклик у Ю. Николаева (Ю.Н. Говорухи-Отрока) в «Московских Ведомостях» (1890. 15 сент.), который углубил противоречие между славянофилами и западниками до противостояния православия и католицизма (В. Соловьёва) и рационализма (Л.Н. Толстого). Третья публикация Р. в журнале — исследование «Цель человеческой жизни». Она состоит из двух частей. Часть 1. «Исследование идеи счастья как верховного начала человеческой жизни» была помещена в № 14 за 1892, часть 2 «Об истинных целях человеческой жизни» — в № 15 за тот же год. Судя по воспоминаниям Р., поначалу это были две статьи (слившиеся в одну), которые автор специально «обрабатывал» для журнала. Результат, по его признанию, не был удачным: «оне — тянутся томительно как мочалка» (ЛИ, 47). В первой статье доказывается, что «идея счастья как верховного начала человеческой жизни, не указывая на постоянно должное (то есть на абсолютный смысл жизни), не может служить и руководительным принципом для человека» (ВФП. 1892. № 14. С. 161). Подобная мысль «ложна во всех своих частях, по всему своему строю» (Там же, 163). Во второй статье абсолютный смысл жизни определяется как гармония *совести* с идеалами нравственного, справедливого и прекрасного и утверждается в качестве предустановленного закона жизни человека и истории: «Все предустановлено в нем <человеке>, но не в полноте реальности своей, а лишь задатком своим, как бы отражением только; по этому миру отражений, полутеней, которые и есть самый первоначальный дух, он восходит к предметам отражающимся, которые образуют собой Вселенную. Это восхождение и есть история» (ВФП. 1892. № 15. С. 19). Содержание трех опубликованных в журнале статей Р.

позволяет утверждать, что оно подчинено какому-то общему замыслу его несостоявшейся работы «О потенциальности и роли ее в мире физическом и человеческом», после которой, полагал Р., можно будет «поставить “точку” всякой философии и почти всяким книгам» (ЛИ, 7). Сотрудничество Р. в журнале окончилось в октябре 1894, когда Н.Я. Грот, огорченный выпадами Р. по адресу В.С. Соловьёва, отказал ему в дальнейшем сотрудничестве (См. Грот Н.Я.). За все время существования журнал лишь однажды откликнулся на творчество Р., опубликовав рецензию Ю.И. Айхенвальда на сборник Р. «*Сумерки просвещения*». Отметив в качестве «наиболее рельефной и ценной черты» литературной деятельности Р. его постоянное внимание к «индивидуальному и глубокому, вечно-деятельному и творческому духу человека <...> внутреннему миру, освещаемому *религией* и художественным творчеством, переливам и оттенкам субъективных чувств», находя, что «во главе своей оценки людей и литературных явлений» Р. ставит «нравственные и духовные критерии», автор рецензии делает неожиданный вывод, что от произведений Р. «нравственным духом не веет, и потому не могут они войти ни в чье сердце» (ВФП. 1900. № 52. С. 180 и 185). Объяснение такому выводу, видимо, нужно искать в особенностях социально-политических пристрастий Ю. Айхенвальда, который поучает Р.: «Нравственное чутье подсказало бы г. Розанову, при всех колебаниях его мысли, что гражданские идеалы *свободы* не юношеский задор, а проявление той духовной индивидуальности человека, тех метафизических определений его, о которых он сам так хорошо говорит» (Там же, 186). Сначала Р. высоко ценил роль журнала в развитии русской философии. Так, в статье «Умственные течения в России за 25 лет» (НВ. 1900. 21 марта) он отмечает, что вокруг журнала сконцентрировались «лучшие философские силы в России». Назвав работы профессиональных философов (С.Н. Трубецкого, Н.Н. Страхова, П.Г. Редкина, Б.Н. Чичерина, А.А. Козлова, П.Е. Астафьева и др.), Р. пишет: «Можно думать, что этим указывается для нее оригинальный путь» в решении «вечных и универсальных проблем» общечеловеческого интереса, над которыми «задумывались два наших мистика-художника» — Толстой и Достоевский. Он находит, что благодаря их деятельности уже теперь можно говорить о «замирании философского авторитета Запада», о том, что теперь Запад оказывает на русскую мысль «не влияние, а только впечатление». В другой статье, отмечая просветительскую роль журнала, он подчеркивал: «Если бы не “Вопросы Философии”, масса русского люда, вероятно, вовсе не читала бы ничего по философии». Он назвал деятельность журнала «эпохой в истории русского книжного и школьного образования» («Столетний юбилей И.Г. Фихте» // НВ. 1914. 7 июня; НФП, 320, 321). Однако принципиальное отношение Р. к журналу определено было его представлением о двух формах философии в России: собственно русской, выражающей «русскую душу», сосредоточенной на интересе к глубинным слоям и смыслам бытия, и официальной, должностной, профессорской, которая чужда всему русскому и носит подражательный характер. О первой Р. заметил: «Если взглянуть в характеры русские, в структуру русской души, в наши всяческие умственные и идейные странствия, осложняемые и био-

графическими данными до муки, — до креста и *моги*лы, — то как не сказать, что русская душа “бьется в двери философии”, как *бабочка*, залетевшая в комнату, бьется в стекло окна, пытаясь вылететь в сад. О “нефилософичности души русской” странно говорить, когда это, может быть, самая философическая душа в Европе. И не мои одни эти бледные указания доказывают это, а и дух русского языка, глубина этого языка, универсализм его, как равно и народное творчество пословиц, поговорок, духовных стихов и побасенок <...> Инстинкт этот странным образом весь передался в литературу — в беллетристику, в повествования, в стихотворения. Достаточно назвать три имени, *Тютчева*, Достоевского и Толстого, чтобы объяснить дело» («Германская наука и русские ученые кафедры» // К. 1916. 10 дек.; ВЧВ, 435–436). К философии другого рода отношение Р. вполне отрицательное. Ей нет «ни малейшего дела до русской души с ее приливами и отливами, до русской темной тоски, — ни до чего вообще русского <...> Русская философия не была связана с русской душою. Она писалась, правда, буквами русского алфавита: но писалась исключительно о книгах немецкого содержания, и была собственно “немецкою *библиографию*ю на русском языке”» (там же). Что касается «университетского, профессорского журнала», то, по мнению Р., «решительно все сотрудники “Вопросов философии и психологии” только и делали, что толкались у ног того же *Вундта* и других его соотечественников, снимали сапоги и надевали сапоги на немецкую философскую ногу» (там же). Сложившееся негативное отношение к журналу не мешало Р. высоко оценивать отдельные его публикации. В заметке «Новые работы по философии» (НВ. 1912. 21 июня; ПВ) он с похвалой отозвался о статьях В.П. Карпова о натурфилософии Аристотеля и В.Ф. Эрна о философии Г.С. Сковороды.

А.А. Ермищев

«ВОСКРЕСЕНЬЯ». После перехода Р. в газету А.С. Суворина «*Новое Время*» и переезда в 1899 в новую квартиру по адресу: Шпалерная ул., д. 39, кв. 4, стали регулярно проводиться «журфиксы» — по воскресеньям к Р. приглашался широкий круг знакомых. Розановские «В.» стали одним из наиболее известных мест встреч петербургской творческой *интеллигенции* рубежа XIX–XX вв. Необычным по сравнению с другими литературными салонами того времени стал уже состав посетителей: это были ни узкопрофессиональные, ни сугубо элитарные собеседования. Из-за того, что Р. имел знакомых как в консервативных и церковных кругах, так и среди символистов и «декадентов» «*Мира Искусства*» и круга Мережковских, а также из-за неформальной обстановки беседы неизменно принимали живой и острый характер. На воскресных вечерах у Р. побывали многие известные деятели культуры рубежа веков. Помимо философов, литераторов, художников на «В.» к Р. попадало немало и случайных, любопытствующих людей, которым удавалось через кого-либо заполучить приглашение. Особый характер этих воскресных встреч передал Д.С. Мережковский: «В Петербурге, на Шпалерной улице, у церкви Всех Скорбящих и дома предварительного заключения, около тех мест, где находился некогда дворец сына *Петра Великого*, царевича Алексея, в четвертом этаже огром-

ного нового дома, в квартире Василия Васильевича Розанова, лет пять тому назад по воскресным вечерам происходили любопытные собрания. Из незанавешенных окон столовой видны были звездно-голубые снежные дали Невы с мерцающей цепью огоньков до самой Выборгской. Здесь, между Леонардовой Ледой с лебедем, многогрудой фригийской Кибелой и египетской Изидой с одной стороны, и неизменно теплящейся в углу, перед старинным образом, лампадкою зеленого стекла — с другой, за длинным чайным столом, под уютно-семейной висячей лампой, собиралось удивительное, в тогдашнем Петербурге, по всей вероятности, единственное общество: старые знакомые, сотрудники «Московских Ведомостей» и «Гражданина», самые крайние реакционеры и столь же крайние, если не политические, то философские и религиозные революционеры — профессора духовной академии, синодальные чиновники, священники, монахи, — и настоящие «люди из подполья», анархисты-декаденты. Между этими двумя сторонами завязывались апокалиптические беседы, как будто выхваченные прямо из «Бесов» или «Братьев Карамазовых» Конечно, нигде в современной Европе таких разговоров не слышали. Это было в верхнем слое общества отражение того, что происходило на Светлом озере, в глубине народа» (Мережковский Д.С. *Религия и революция* // Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. *Царь и Революция*. М., 1999. С. 187). Среди наиболее частых и заметных посетителей квартиры Р. по воскресеньям на рубеже веков были Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, В.А. Тернавцев, П.П. Перцов, Д.В. Философов, Н.М. Минский, Н.А. Бердяев. Именно на розановских «В.», где кипели споры на религиозно-философские темы, впервые возникла идея придать этим частным беседам общественный характер. Так возникли *Религиозно-философские собрания*, активными участниками которых, конечно, далеко не случайно стали навсегда розановских вечеров. Специальных докладов на этих «В.» не проводилось, но обсуждения религиозно-философских проблем проходили чрезвычайно живо, во многом благодаря хозяину, который в разговорах на «идейные» темы был раскован, горяч и непредсказуем. Он буквально «фонтанировал» оригинальными идеями. Особой деликатности или уступчивости от Р. в бурных спорах ждать не приходилось, но в то же время он был внимателен и уважителен к своим гостям. Таким непринужденным поведением Р. придавал беседам неформальный, раскованный характер. К нему охотно ходили самые разные люди. Д.А. Лутохин так описал обстановку розановских «В.»: «В столовой в воскресные вечера был всегда изящно сервирован чай. На столе торты, вино, фрукты. За самоваром обычно сидела жена Розанова — Варвара Дмитриевна или его падчерица — Александра Михайловна Бутягина (автор нескольких талантливых беллетристических произведений). На другом конце большого стола, поджав под себя одну ногу и непрерывно курая, восседал Василий Васильевич <...> Беседа больше шла около него — с ближайшими соседями по столу. Остальные либо прислушивались, либо вели свои разговоры. Общество у В.В. было достопримечательное: кое-кто из Дух. Академии и Рел.-Фил. общества, из редакции перцовского «Нового Пути», «Мира Искусства», а изредка, очень изредка

кто-нибудь из «Нового Времени» <...> Встречал я у Розанова Мережковских, Бердяева, Ремизовых, Белого, Сологуба, Вяч. Иванова, Бакста, о. Петрова, И.Л. Щеглова. Е.А. Егорова. Бывала и молодежь, студенты, литераторы: Пяст, Евг.П. Иванов, Н.Н. Ге, музыканты, В.В. Андреев, <Б.А.>Зак. Бывали и просто молодые люди. Вспоминаю прелестную барышню, дочку — *horribile dictu* <страшно сказать> — какого-то чиновника из знаменитого департамента у Пантелеймоновского моста. Розанов называл ее Венерой — и действительно она была очаровательна. Очень преданы Розанову были молодые Ге и Иванов» (Лутохин Д.А. Воспоминания о Розанове // Вестник литературы. 1921. № 4/5. С. 31). В. Пяст вспоминал: «Хорошо изобразил вечера у Розанова Д.А. Лутохин, напечатавший свои воспоминания в 1922 году. Я их читал — и живо вставали поблекшие образы — большой, просторной квартиры во много комнат, негусто уставленной мебелью, рождественской елки, на которой рез-



Петербург, Шпалерная, 39

вились дети Розанова и их знакомые, барышни и молодые люди; одна из барышень была красива, как сама Венера (вспоминает Д. Лутохин). У Розанова почти не читали своих литературных произведений; но обильно закусывали; долго засиживались за чайным столом, разговаривали — говорил по большей части хозяин... Потом он вел всех или некоторых гостей в кабинет, — тоже очень просторный, тут было много стеклянных ящиков с аккуратно разложенными монетами: журналист по профессии, — в эту пору Розанов считал себя по призванию нумизматом, и ничем больше» (Пяст В. Встречи. М., 1929. С. 8–9). Посещал «В.» у Р. и А. Белый, «куда убегал от скучных, холодных воскресников Ф. Сологуба, который весьма обижался на это; у Р. «воскресенья» совершались нелепо, нестройно, разгамисто, весело; гостеприимный хозяин развязывал узы; не чувствовалось утеснения в тесенькой, белой столовой; стоял большой стол от стены до стены; и кричал десятью голосами зараз; В.В. где-то у края стола, незаметный и тихий, взяв под руку того, другого, поплескивал в уши; и — рот строил ижицей; точно безглазый; ощупывал пальцами (жаловались иные, хорошенькие, что — щипался), бесстыдни-

чая переплеском очковых кругов; статный корпус Бердяева всклокоченною головою ассирийца его затмевал; тут же, — вовсе некстати из “Нового Времени”: *Юрий Беляев*; священник Григорий Петров, самодушная туша, играя крестом на груди, перепячивал сочные красные губы, как будто икая на нас, декадентов; Д.С. Мережковский, осунувшийся, убивался фигурою крупною этою; недоуменно балдел он, отвечая невпопад; с бокового же столика — своя веселая группа, смакующая безобразию мощной вульгарности Розанова; рыжеусый, ошеренный хищно, как бы выпивающий карими глазами Бакст и пропущенный белясо, как шарик утонченный с еле заметным усенком — *К. Сомов*. Все — выдвинуты, утрированы; только хозяин смален; мелькнет белым животом; блеснет своим блинным лицом; и плеснет, проходя между стульями, фразочкою: себе в губы; никто ничего не расслышит; и снова провалится между Бердяевым и самодушною тушей Петрова; здесь царствует грузная, розовощекая, строгая Варвара Федоровна <Дмитриевна>, сочетающая в себе, видно, “Матрену” с матроной; я как-то боялся ее; она знала, что я дружил с Гиппиус; к Гиппиус она питала “мистическое” отвращение, переходящее просто в ужас; я, “друг” Мережковских, внушал ей сомнение <...>. Не забуду воскресников этих” (Белый А. Начало века. М., 1990. С. 478–479). «На расцветших тогда многолюдных “воскресениях” Розанова (Собрания только что запрещены), кое-кто из “Мира Искусства”, кажется бывал, не *Дягилев*, конечно, но у Розанова сходились разные круги, меньше всего там было литературы. Ей мы посвящали тесные редакционные собрания (Гиппиус З. Эпоха «Мира Искусства» // Возрождение. Париж, 1968. № 203. С. 73). П.П. Перцов в «Воспоминаниях о В.В. Розанове» описал розановские «В.» на Шпалерной: «Его дом, естественно, стал одним из интеллектуальных “журфиксов” столицы, куда волна выносила, надолго или мимолетно, каждого захваченного течением. Теперь уже это было совсем не похоже на Павловскую улицу... Напротив, наряду с понеделничниками у Дягилева (редакция «Мира Искусства»), собраниями у Мережковского и друг., розановские воскресенья были одним из тех очагов, где ковалась новая идейность. При радушии хозяев и газетных связях Василия Васильевича здесь набиралось, может быть, больше постороннего элемента, чем в других местах, но “оглашенные” постепенно сами собой отходили в сторону, а “лицы верные” продолжали пряхть переходившую со станка на станок пряжу» (Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902. М., 2002. С. 265). Для того чтобы попасть на розановские «В.», было достаточно заручиться рекомендацией какого-нибудь знакомого, посещающего эти вечера. Д.А. Лутохин, будучи совсем юным студентом, при этом еще и революционером, только что побывавшим в тюрьме, так писал об этом в своей неизданной книге воспоминаний «Школа жизни. Мемуары» (1935): «Нашел я новых друзей. Через В.Н. Лебедева познакомился я со студентом постарше И.С. Степановым, эсдеком, и как-то узнал, что он бывает у Розановых. Розанов вдвойне интересовал меня: тонкостью своих эстетических суждений и смелым подходом к этике пола. Я упрямил Иосифа Степановича свести меня на один из розановских журфиксов, по воскресеньям там собирались — и вот я у них» (ОР РНБ. Ф. 445. Ед. хр. 7. Л. 66).

Далее Лутохин описывает атмосферу и основных участников В.: «Меня сейчас же взяла под покровительство падчерница Розанова Александра Михайловна Бутыгина — и поэтому я не сбегал среди блестящих людей, заседавших за чайным столом, где хозяйничала *Варвара Дмитриевна Розанова*, а на противоположном конце, поджав одну ногу под другую и, посасывая папироску, подвергал кого-нибудь очередному допросу сам Василий Васильевич; когда же допрос оканчивался, он прислушивался к общей беседе, вставлял реплики — говорить он не любил иначе, как один на один, не умел говорить, хоть и был когда-то педагогом. Но, допрашивая кого-нибудь, и часто о самом интимном, вдохновлялся: искал подтверждения своих догадок — строил новые. За столом восседали Мережковские, Белый, Бакст, Яст, Е.А. Егоров, Г.С. Петров, Тернавцев и самые молодые: Ге, Евгений Иванов, Зак. Большинство — люди высокой культуры, космополиты, большие таланты. То, что иные были из правых, — меня не смущало. В моем юношеском самомнении я считал себя и своих товарищей-студентов более сознательными и передовыми, чем наши отцы; все равно, к какому лагерю они принадлежали. Сам Василий Васильевич держался просто со всеми. Он мог рассердиться, отвернуться, перестать разговаривать, даже бросить гневное слово, но чувству превосходства был он органически чужд. Этот тон, как закон дома, заражал и других маститых. Мережковские бывали часто, и им сопутствовал неизменно Д.В. Философов. Наиболее интересной из этого трио казалась Гиппиус, начиная со своей внешности. Всегда причудливо одетая, подчеркивающая идеальную плоскость груди, косячность фигуры, лишенной плоти, с кошачьей грацией движений. Была бы все же изящна, если бы не краснеющий крупный нос: краснота выступала, хотя обильно посыпан был пудрой. Держалась так же экстравагантно, как и одевалась. Как-то хозяйка предложила ей ответить шоколадного торта. — “Спасибо, не могу, живот сегодня с утра болит” на весь стол сообщила поэтесса. Иногда читала свои стихи, читала хорошо, делая понятным то, что было в них темного. В ее критических статейках, которые она подписывала псевдонимом Антон Крайний, блистала она иногда умной мыслью, но всегда была без общей большой идеи, вся во власти капризных настроений, и злая, как все калеки. Духовно калечили же ее оба сожителя. Про нее и Мережковского рассказывали, что когда они повенчались и в брачное отправление путешествие, то публично дали обет воздержания. И что-то монашески-извращенное было и в ней, и отчасти в ее супруге, хотя о добродетелях последнего рассказывали разное. Философов же вовсе не походил на своих вечных спутников: годился бы в производителя, здоровяк, отменного сложения, полнокровный. Преисполненный самомнения, не говорил, а изрекал самодовольно — и заносчиво задираал собеседника. Даже манера говорить Мережковского, постоянно визгливо вещавшего всякие свои великие откровения, менее шокировала, — может быть, потому, что вещания делались с надрывом, возбуждавшим жалость “к пророку” Все трое заполнены были гордым сознанием своего — от литературы — генеральства. Белый другой был планеты. Привлекал и отталкивал: искренность довел до отказа, превращаясь порой в юридическое. В беседе утомлял энциклопедичес-

тью, порой обнаруживая дилетантство ребенка. И он читал стихи, нет — не читал, а ища *музыку* в них, пел, становясь порой смешным, хотя по глазам, по нервному трепету лица, даже тела видно было, что ему не до смеха: входил в транс. Милый Пяст увлекался тогда Зинаидой Николаевной, как паж, за ней ходил — и однажды при всех сознался в *любви*, прочитав, глазами ища ее глаз: «Я раб и был рабом покорным» *В. Брюсова*. Был полон всяких наваждений — и однажды чуть было не переехал его поезд. *Судьба* же придавливала его всю жизнь. Бакст, настоящий парижанин, острый взглядом, живой, являлся сюда, словно сторонний наблюдатель для зарисовки. Н.А. Бердяев тогда еще только уходил в мистику. Когда-то марксист, медленно он погружался, как в прогрессивный недуг, — в *метафизику*, а был и умен и талантлив. Рослый, представительный, красивый, настоящий боярин, — но Виттовой пляской страдал, и во время беседы вдруг странная гримаса искажала лицо, язык высовывался, как у повешенного, и подраживал. Так же красив, как Бердяев, был и видный чиновник *Синода* Тернавцев, принимавший близкое участие во всех религиозных тогда собеседованиях; имел ли он задание осведомлять Синод о новых религиозных течениях в обществе — я не знаю, но внушал доверие — на осведомителя не был похож. Г.С. Петров — еще красавец-*мужчина*, как бурлак, широкий в плечах и высокий, с крепкими руками — мог бы работать крючником, но предпочитал писать, хотя писал плохо: известность же литературную приобрел потому, что начал писать, еще будучи священником, как светский публицист и усердно доказывать прописные истины, а *духовенство* нас приучило ждать от них обратного: опровержения *истин*. И с лица был не дурен, голосом владел — и, говорят, эффектно священнодействовал в храмах и проповедями доводил до слез. В обществе же держался светски. Но не очень был симпатичен: элементарный, поверхностный, карьерный, как все попы, только хитро решил карьеру сделать на снятии «сана» — музыкант, давал уроки детям Розанова, и им как будто увлекалась А.М. Бутягина. Е.П. Иванов, друг *Блока*, словно родился мистиком, у него была своя, мистика, логика — и понимать его для меня было не всегда возможно. Но как человек добрый и чистый, ребячливый, он располагал к себе тех, кто его знал. Наоборот, Н.П. Ге, внук великого художника, тогда краснощекий, пышущий здоровьем, затянутый в новенький студенческий сюртук, отличался пушкинской асностью, широко начитанный, дерзкий в своих философских поисках, ходил по земле, а не летал в небесах. Интереснее всех был, однако, конечно, хозяин: маленький, рыженький, с шаркающей походкой, застенчивый, хотя знал много *тайн* о душевной жизни людей, которую изучал из одного угла исходя — из пола, — но этот подход давал ему возможность делать открытия и по-новому истолковывать людей и их отношения» (Там же. Л. 66–71). После некоторого перерыва Лутохин снова стал бывать у Р. Он писал о «журфиксах» лета 1905: «Бывал и у В.В. Розанова. Из прежних гостей отмечу еще Вячеслава Иванова. Ученик *Момзена*, знаток древностей, к магии склонный, держался он мудрецом, посвященным в тайны всех культов и разгадавшим все криптограммы. Не шарлатанил, а верил сам и имел уже верующих. Но приходили к Розанову и новые люди, особенно подружился

В.В. со *Столлнером*. С последним мне как-то не пришлось столкнуться, но имя его я всегда от В.В. слышал, даже *Сократом* его называл... но меня от Розанова стало относиться» (Там же. Л. 129). В 1906 Лутохин, вернувшись в Петербург из *Киева*, снова стал бывать у Р., теперь уже на М. Казачьем, д. 4: «У В.В. Розанова стало не так оживленно. Бывали у него неизменно Ремизовы — он маленький, потешно поглядывавший через очки, часто подмигивающий, как-то с особенным смыслом простые слова говорящий, но выдумывающий часто свои чудные, любящий запутать собеседника в мистификациях, но добрый, чуткий, простой — она, объемом раза в три больше его, тогда была также добрая, очень сердечная, ласковая, «полноводная», очень русская *женщина*. Но как-то мельчать стали посетители. Не помню, тогда или несколько раньше встречал я у него *А.И. Косоротова*, написавшего «Весенний поток», в котором он вывел *М. Волошина*, последний мне сам об этом рассказывал. Косоротов под псевдонимом «Шмель» писал об *искусстве*. У него начинался прогрессивный паралич, и он покончил с собою. Заходил сюда В.В. Андреев, насаждавший балалайку, живой, энергичный брюнет. Отдававший елеем и ладаном, прилизанный, облезлый, старомодно-торжественный в манере являлся *Поселанин* из «Церковного вестника» И с ним миссионер-изувер, отвратительный *Мельников*. Бесцветным и даже без всякого юмора в беседах оказался друг в юности *Чехова* И.Л. Щеглов, автор веселых книг и пьес; глуховатый Перцов старался найти собеседника, а чтобы лучше слушать хозяина, садился всегда рядом с ним. Он выделялся тем, что непохож был на модернистов и мистиков, с которыми работал, о которых писал: был самый обыкновенный, простой, без извилин — и непонятно было, что его притягивает в это течение... По-прежнему Варвара Дмитриевна загружала к журфиксам стол всякими лакомыми угощениями — но квартира была уже не такая просторная. Теснее стало фотографиям, статуэткам, книгам. Поменьше и кабинет у хозяина: а он его заставил коллекциями древних монеток, за которыми коротал иногда целые ночи: очередная «влюбленность»» (Там же. Л. 174). В 1907 в ответ на просьбу *А.Г. Достоевской* разрешить двум ее знакомым посещать «В.» Р. отвечал: «Вы пишете о желании Бор.Як. Полонского и бар. Остен-Дризена бывать у нас на воскресеньях, но знаете ли вы, что эти «воскресенья» почти прекратились и ничего интересного на них нет. Они были действительно оживлены, шумны и интересны в пору Религ.-философских собраний, когда у меня сходились разные люди и разные мнения, писатели и духовенство, и обменивались жаркими то спорами, то сочувствиями. Теперь этот фейерверк угас, «литературного» ничего по воскресеньям не происходит, литераторов не бывает, а бывают 2–3, 5–6 своих домашних друзей, мне очень милых и приятных, но абсолютно неинтересных ни для кого» (Минувшее. Париж, 1990. № 9. С. 286). Через некоторое время, впрочем, выяснилось, что данная Р. *характеристика* угасания «В.» не совсем соответствует действительности и написана лишь с целью не допустить на «журфиксы» отличающегося «утомляющий навязчивостью» Б.Я. Полонского (Там же, 288–289). *Т.В. Розанова* подтверждает, что по воскресеньям у них бывало много гостей и во второй половине 1900-х: «До 1910 года у нас каждое вос-

кресение было много гостей, человек до тридцати, а особенно много бывало в мамыны именины, в Новый год и в папины именины. Их справляли торжественно, с портвейном, вкусными закусками, дорогими шоколадными конфетами и тортами. Шампанское в нашей семье пили только в 12 часов под Новый год в своей семье» (ТР, 46). Рассказывая о художнике *М.В. Нестерове*, Т.В. Розанова вспоминала, что он, наезжая из *Москвы*, не раз бывал на их В.: «Бывало, в свои приезды в *Петербург*, не очень частые, он нет-нет да и заглянет к нам. Иногда это бывало по воскресным вечерам, когда у нас, по обыкновению, собиралось большое общество: поэты, художники, студенты. Бывали люди и совсем незнакомые» (Там же, 47). *Н.В. Розанова* писала о «журфикасах» 1910-х (ей было тогда 14–16 лет) в своих воспоминаниях: «В воскресенье столовая полна гостями. Обычные гости: Василий Васильевич Андреев, создатель Велико-русского оркестра (балалайка), чаще всего приезжавший после концерта <...> Потом — *Тигранов*, молодой философ, с рыжеватой миловидной женой <...> Огромного роста Ордынцев, близорукий, с длинным носом и волосами до плеч, он пишет какие-то сказки из древнерусской жизни в декадентском *стиле* и одевается в боярский костюм, сафьяновые сапоги и шелковые рубахи <...> Милый Евге́ний Павлович Иванов — наш “Рыженький”, право около которого сидеть за столом мы всячески оспариваем друг у друга — он потихоньку строит какие-то необыкновенные гримасы, и с ним рядом сидеть и весело, и уютно; добродушная, полная *Зинаида Николаевна <Ивановна> Барсукова* с мужем Владимиром Федоровичем Высоцким; скульптор *Шервуд* с некрасивой и вялой дочерью; поэт *Садовский*, бритый, с голым черепом, с черным цилиндром в руках, в перчатках. Когда-то Вера нравилась ему, и он в прежние времена имел обыкновение на этих вечерах преподносить ей белые лилии или розы. Мама сидит в кресле и наблюдает, чтобы все было в порядке, а Домна Васильевна, в шелковой клетчатой кофте, разливает чай <...> я снова бегу в столовую. Сейчас идет спор о *Распутине*. Папа говорит о какой-то огромной, таинственной темной *силе* в нем, а у нас в гимназии девочки говорят, что это просто грязный мужик и развратник <...> За столом у нас так интересно, мне везде, где я ни бываю, кажется скучно, когда не говорят на такие интересные темы, так горячо» (НТ, 168–169). *Э.Ф. Голлербах* писал о «В.» предреволюционной поры: «В те годы, когда я бывал у Розанова (1915–1917 годы), религиозно-философское общество уже не заглядывало на его “воскресения” (день приемов). Многие писатели порвали знакомство с Розановым по так называемым “моральным” причинам, ничего общего с подлинной *моралью* не имеющим. Из писательской братии продолжали изредка бывать у него, если не ошибаюсь, — *А.М. Ремизов*, *К.И. Чуковский*, *М.А. Кузмин*, *Н.О. Лернер*, *А.А. Измайлов* и кое-кто из «правого лагеря» (Голлербах Э. Встречи и впечатления. СПб., 1998. С. 89). Голлербах дает зарисовку дебатов в доме Р.: «Вспоминаю одно из “воскресений”, когда В.В. был особенно в ударе. Публика собралась разная: много дам-“поклонниц”, какая-то маленькая писательница с оригинальной фамилией (не помню, кажется, Безграмотная или нечто в этом роде), какой-то художник из Крыма, профессор В.В. Суслов, *А.М. Коноплянец*, *Ф.Я. Тигра-*

нов и другие. Разговор был жаркий, перекрестный, причем весь “жар” проистекал от Розанова, который весь был в потоке мыслей, образов, мимики, жестов. Он так увлекался порою, что впадал в “неприличие”. “Что? Автономная Украина? — кричал он на девицу, набожно глядевшую ем в рот. — Вот вам автономия!” — и кукиш взлетел к носу девицы» (Там же, 90).

В.А. Фатеев

ВОСПИТАНИЕ — см. *Университет*.

ВОСПОМИНАНИЯ О РОЗАНОВЕ. Критические статьи и *книги* современников о Р. подчас трудно отличить от В., ибо суждения о *творчестве* писателя нередко переплетаются с рассказами о встречах и беседах с ним. Тем не менее к мемуарному жанру относятся В. дочерей — *Т.В.* и *Н.В. Розановых*, а также *З.Н. Гипту*, *А.Н. Бенуа*, *Н.А. Бердяева*, *П.П. Перцова*, *А. Белого*, *М.М. Пришвина*, *Д.А. Лутохина*, *А.И. Цветаевой*, *Э.Ф. Голлербаха*, *С.Н. Дурьлина*, *П.А. Флоренского* и др. В своей совокупности они воссоздают весьма неоднозначный образ Р.-писателя и *человека* и вместе с тем отражают важнейшие черты индивидуального облика Р. Многие сочинения Р. содержат элементы В.

А.Н.

ВОСТОК. Р. обращался к В. либо в годы усиления к нему внимания в русском *обществе* (боксерское восстание в Китае 1899–1901), либо в связи со своим интересом к *Египту*, к «детородной религии» В. (АНВ, 302). В статье «Восток» (Гражданин. 1900. 6 июля) Р. писал: «Мы в обычных суждениях не принимаем во внимание Востока во всем его ужасе, во всей его особой, характерной ярости <...> Знаем ли мы Восток? Едва ли более, чем Восток знает нас. *Европа* и *Азия* слишком несоизмеримы. Они смотрят друг на друга, удивляются; но далее внешней удивленности — проникание друг в друга не идет. Могут ли они любить друг друга? Едва ли. Все слишком несоизмеримо» (ВДЯ, 125). Р. подчеркивал свой интерес к В.: «Я восстановил, очистил и обновил половые фетиши Востока и древности, — вытащил их из-под запыленных и пожелтевших пергаментов <...> Вот мое историческое дело. Я же проповедую омовения, очищения. Впервые и для Востока сказав словом и разом, для чего и почему эти странные обыкновения смуглых и желтоватых людей... Людей с золотистой от *солнца кожей* и других людей со смуглым от внутреннего *огня лицом*» (М, 36.). В *книге «Возрождающийся Египет»*, посвященной В., Р. замечает, что «предрасположенность Востока к пахучему так укрепила, так подхватила и “не отвязалась” от омовений. Там ведь любят и мирру, и ладан, и розовое масло. Есть какая-то таинственная и универсальная связь между “обонятельностью” *человека* и “религиозностью” человека» (ВЕ, 95). Вместе с тем Р. отмечал: «Сказка — это Восток» (ВДЯ, 118). Статью «Молодому поколению *России*» (НВ. 1912. 4 марта; ПВ) Р. посвятил переводчику древнеиндийских рассказов «Хитопалеша» М.И. Орлову. По поводу «Боксерского восстания» в Китае Р. написал статью «Китай и Россия» (НВ. 1900. 14 июля), где утверждал, что «все русские честные люди немножко на стороне “боксеров” и глубоко возмущены назойливостью, вероломством и эгоизмом европейцев».

А.Н.

ВРАЧИЙ. Высказывания Р. о В., лечивших «друга» (жену В.Д. Бутягину), связаны с его переживаниями по поводу состояния ее здоровья и крушением надежд на ее излечение в связи с «ошибками» В. Среди лечивших или консультировавших жену Р. были невропатолог Владимир Михайлович Бехтерев (1857–1927) — главный виновник («погубитель». — У, 196), по мнению Р., ошибочного диагноза; профессор Харьковского университета Яков Афанасьевич Анфимов (р. 1852), врач Александр Иванович Карпинский (р. 1872), профессор-психиатр Военно-медицинской академии Иван Павлович Мерже-евский (1838–1908), с которым он познакомился в 1903 в Арнсбурге (Эстония) и некролог которого Р. опубликовал в «Новом Времени» 8 марта 1908; семейный врач Август Августович Наук (ум. 1912), петербургский врач Вольф Берович Райвид, врач в Луге Аркадий Ефимович Розенблюм, петербургский врач Карл Владимирович Рентальн, мюнхенский врач Роше. В «Опавших листьях» Р. вспоминал: «Ошибочный диагноз Бехтерева в 1898 году все погубил <...> Как мог я и мама не поверить и не успокоиться? Академик. 1-й авторитет в России по нервным и мозговым болезням. Он сказал (о диагнозе Анфимова, — профессора в Харькове, который я ему изложил в письме): “Уверю вас, что у нее этого нет!” (твердо, твердо! и — радостно) <...> “Из смерти выскочишь”, конечно, как безумным. Именно Анфимовой болезни и не было у нее, как разъяснил Карпинский, и Анфимов ошибся в диагнозе; болезнь была совершенно лечимая и относительно излечимая (но, конечно, без запаздывания) <...> И Наук 5 лет пичкал бромом и камфарой, все “успокаивал нервы” *человеку*, у которого шел разрушительный медленный процесс в ткани нервной системы <...> И все повернул Карпинский: — “Да позвольте! Бехтерев или не Бехтерев сказал, но если исчезли эти и те рефлексы (зрачка и сухожилий), то, значит, разрушены мозговые центры, откуда выходят эти движущие (заведующие сокращением) нервы. Значит, их — нет! и болезнь — есть; и, значит, надо только искать, отчего это произошло?” Как по железной линейке провел пером. И диагноз Бехтерева пал, и все открылось. “Не было бы ни раннего склероза артерий, если бы своевременно лечить, ни перерождения сердечных клапанов, ни — в зависимости от этого — удара” (Карпинский) <...> Эта дикая ошибка Анфимова, Бехтерева и Наука погубила на 15 лет нашу жизнь, отняла мать у *детей*, и “столп дома” — у *дома*» (У, 170–171). Невропатолог Григорий Иванович Россолимо (1860–1928), к которому в Москву осенью 1890 ездила В.Д. Бутягина посоветоваться о здоровье, сказал ей, что «она находится под влиянием человека гораздо ее сильнейшего *душою* — очень развитого, что этот *человек* — душевнобольной, и если заблаговременно не примет мер — то должен будет сойти с *ума*, но что она, находящаяся под *влиянием* этого человека, может помешаться гораздо раньше, именно в год приблизительно» (ЛИ, 247). Сообщая об этом в письме Н.Н. Страхову из *Ельца* в ноябре 1890, Р. поясняет: «Здесь трое молодых докторов еще раньше то же говорили обо мне (все лично со мной знакомые) и находили меня тоже все ненормальным душевно. Я Вам скажу, в чем я сам чувствую себя ненормальным: я совершенно, и уже лет от 16–17, не могу заняться или сколько-нибудь заинтересоваться непосредственно находящимся

передо мною; от этого в гимназии я едва мог окончить курс, а в *университете* ни одной решительно лекции, как бы она для всех занимательна ни была, не прослушал внимательно от начала до конца: после первых слов впадал в задумчивость и уже ничего не слышал. Теперь лишь с усилием выслушиваю первые слова отвечающих учеников и затем погружаюсь в какое-то забытье. Отсюда ненормальность в моих поступках, манерах и пр.» (ЛИ, 248). 10 ноября 1912 Р. записал в «Опавших листьях» о болезни жены: «В один день консилиум из 4-х докторов: Карпинский, <Н.Г.> Куковенов, <Л.Р.> Шернваль, <М.Д.> Гринберг. И — суд над “Уединенным”» (У, 175). Профессор В.Н. Сиротинин за пять лет до того определил болезнь жены: «Усталое сердце». «Так меня поразила этот термин, — удивлялся Р. — Никогда не слышал. И не предполагал болезни (бытия таких болезней). “Устало” же сердце потому, что 19 лет на моих глазах, а в сущности с 14-ти лет (первая ее *любовь*), она уже “владела все сердце” (в людей, в свои поступки, в отношения свои к людям)» (У, 353).

А.Н.

ВРЕМЯ. Мировоззренческая проблема В. была предметом постоянных размышлений Р., поскольку ее осмысление позволяло ответить на вопросы о причинной обусловленности, взаимосвязи событий, действий и их результатов. 11 июля 1912 Р. писал: «Как вешний цвет проходит *жизнь*. Как ужасно это “проходит” Ужасна именно категория времени: ужасна эта связь с временем. *Человек* — временен. Кто может перенести эту *мысль*... У, как хочу я вечного. “Раб времени”, тысячелетия или минуты — все равно. У, как я не хочу этого “раба времени”» (У, 158). Р. всем своим существом проникается В., переживает его, ощущает, с одной стороны, его *силу*, неотвратимость, с другой — понимает недолговечность своего существования, свое бессилие против неумолимого хода В. Субъективное и объективное начала в словах со значением В. переплетаются, перетекают друг в друга. Так, минута, являясь объективной единицей измерения В., передает его динамику: «Между “я хочу есть” и “я сел” — прошла одна минута. Откуда же эти совсем другие мысли на новую *тему*, чем с какими я ходил по комнате, и даже садился, чтобы их именно записать» (У, 23); «Они, минуточку смотря, схватили: Толстенькая и добренькая Вера, с милый улыбкой — слона» (У, 96); а также затрагивает эмоциональную сферу личности: «Как самые счастливые минуты в жизни мне припоминаются те, когда я видел (слушал) людей счастливыми» (У, 90). Формы множественного числа «счастливые минуты», «ласковые минуты» отмечают повторяющиеся единицы В., принадлежащие человеку, активно им пережитые. Внешнего, нейтрального В., не заполненного событиями, независимого от событий, у Р. как бы и не существует: «С самого *Петра (1-го)* мы не наблюдаем еще *натуры*, у которой каждый час бы дышал, каждая минута жила, и каждый шаг обвеян “заботой об отечестве”» (У, 31). Между *вечностью* и *судьбой* появляется знак равенства: «Но это — не случай, не простая связь с “теориями нашего времени”; это — *судьба* и *вечность*» (У, 108); «Но вот: разве не в этом заключается и мой восторг к “*другу*”, что когда увидишь великолепного “нравственного” человека, которому тоже его “*нравс-*

твенность» не приходит на ум, а он таков «от Бога», «от родителей» и вечности» (У, 128). Р. удается выйти за пределы В.: «К числу этих вечных “есть”, на которых мир держится, принадлежит и вечность “я”, моего “горя”, моей “радости”» (У, 140). В. сначала вытесняется вечностью: «Все, что принадлежит минуте — принадлежит и вечности. Смеет разве вечность зачеркнуть минуты? зачеркнуть свое питание? Свои зерна? Ни — ни — ни. Вот отчего мое “вчера”, хотя настало уже “сегодня”, а это “сегодня” нисколько не похоже на “вчера”, — продолжает быть и сегодня, и остается завтра. Правда, я не “думаю” его: но я благоговею перед ним, и вообще оно священо» (ПЛ, 134), а потом и вневременностью: «Все будущее содержится в настоящем. Труднее сказать, содержится ли в нем прошедшее. И вообще “времени нет”, “не будет” — правдоподобная вещь» (ПЛ, 186). «— Минута, которая прошла, друг мой, — никогда не возвратится... — Как “не возвратится”? — И то, что ты сделал в эту минуту, — никогда не поправится. — Как “не поправится”? — Совсе не только наша жизнь воистину есть “одна”, и мы приведены в нее для некоторого испытания, — и второго испытания не нужно и не будет, — но каждая минута есть только “эта одна минута”, из которой на нас посмотрела Вечность... Посмотрела. Заметила. И смежила око. И это око, — о, какое ужасное в своей единственности, — никогда не взглянет на нас, и мы сами никогда не увидим его. — Бойся Вечности. — Это и значит — бойся каждой минуты» (КНУ, 364).

Т.Е. Шаповалова

ВЫРИЦА — местность в 100 верстах южнее Петрограда, где летом 1915 Р. жил с семьей и писал «Мимолетное». Это было последнее дачное лето Р. В записях 18 июня и 25, 27 июля 1915 Р. воспел «поэзию Вырицы». Он рассказывает, что В. была подарена Александром I

П.Х. Витгенштейну за победу над *Наполеоном* при Прейсиш-Эйлау в 1807. Государь подарил полководцу лесную дичь в 6–8 квадратных верст. «Дичь лежала. Без дохода. Пока его, должно быть, внук (теперешний) провел “просеки”, устроил даже узенькое шоссе и наладил конку (пресимпатичную — особенную, домашнюю) и стал продавать “участки” Явился будто бы какой-то посредник *еврей* (называли его контору в СПб.), купил “машину” и уже от себя стал перепродавать “участки” Каждый участок — десятина, две, три лесу. “Нужно строиться” И вот покупатель рубит лес на своем участке, т.е. собственно вырубает только большинство деревьев, оставляя себе “прохладу”, — и из леса строит домик, и затем вырубленной “мелочи”, сучьев, *корней*, пней выкорчеванных хватает еще лет на 6–8 топки. От этого *процесса* “колонизации” Вырица вся завалена “лесною дрянью”, — но завалена до такой степени, что трудно вообразить и истинное наслаждение даже видеть <...> И я стал собирать. Стыдно — собираю. Мучительно — собираю. Да и мучительно — только в первые минуты. Уже с третьей минуты глаза, как у рыси, хищно вонзаются — там сваленная и пре-су-хая березка тоненькая, и что-то легкое, должно быть ольха серого мышинного цвета, до того симпатично — в руке (от сухости) ломается — прямо варенье <...> “Весь в поэзии” Не знаю усталости. Как и за пилкою, днем, этих симпатичных жердочек <...> Собираю и думаю: “Господи, а почему же всем доставляет такое наслаждение собирание грибов и ягод? Ведь тоже недорого заплатить 20 к. за ягоды и 40 к. за грибы. А ловля рыбы? А охота? Ходишь целый день, усталость, не ночевал дома (ушел “на ночь”) — и всего принесешь домой на рубль? Явно, тут дело не в объекте, а в способе жить”» (М, 251–252). Однако «поэзию» Р. окончила 5 августа жена: «Мамочка нарушила всю поэзию. Купила на семь рублей дров» (М, 275).

А.Н.

Г

ГАЗЕТА. Отрицательное отношение Р. к Г. сформировалось уже в 1880-х, когда Р. работал в провинциальных гимназиях. В 1888, в одном из первых писем к Н.Н. Страхову, он рисует мрачную картину порчи общества Г., в дополнение к формализованной педагогической системе: «Этот основательный фундамент душевной пустоты и поверхностности, который заложен для всякого в гимназическом курсе, столь же основательно довершают потом газеты: с 18 лет и до конца жизни через душу каждого человека ежедневно же проходит в газетном листе десятки впечатлений, из которых каждое вызывает к себе некоторую долю внимания, и так как этих вниманий много, и каждое из них не похоже на другое, то по необходимости они — мелки и мимолетны. Данилевский говорит, что газеты не имеют влияния, что они не действуют на образование в нас убеждений. О, они делают гораздо больше, — они делают нас не способными ни к каким убеждениям» (ЛИ, 162). В статье «Сумерки просвещения» (РВ. 1893. № 1—3, 6) Р. выразил схожую мысль, что чтение Г. с их дробной и разнохарактерной информацией мешает формированию цельной личности: «Потребность газетного чтения, этой новизны мелких, не внедряющихся и, в сущности, не услаждающих и ненужных впечатлений, пассивно переживаемых, есть продолжение привычки пассивно же <...> воспринимать серии и серии впечатлений в школьном возрасте» (СП, 99). При этом надо отметить, что Р. жаловался на то, что редактор «Русского Вестника» Ф.Н. Берг вырезал критические слова о Г. В 1897 Р. писал С.А. Рачинскому по поводу сомнительной роли Г. в формировании общественного мнения: «О, газеты: вы ничего не даете видеть, что есть важного в действительности; газета есть способ укрывательства, именно укрывательства важного, о чем она не говорит» (ПР.1897. Июль—авг. № 80. Л. 172). Парадокс всей жизни Р. состоял в том, что при таком отношении к Г. он стал в 1899 постоянным сотрудником в «Новом Времени», много печатаясь и в других Г. Неприязнь к Г., как и вообще к печати, выплеснулась в многочисленных высказываниях «Уединенного», «Опавших листьев» и других книг в том же жанре. Р. заявляет шутивно-цинично, без всякого уважения к Г.: «И когда сотрудничаю в газетах, — всегда с небольшим внутренним смехом, — всегда с этой мыслью: “Мы еще погимназистничаем” И потому мне равно наплевать, какие писать статьи, “направо” или “налево” Все это ерунда и не имеет никакого значения. “Шалости нижегородского гимназиста” (катались на Черном пруду)» (У;

316). Р. считает, что противоестественно то влиятельное положение, какое занимает Г. в жизни современного человека, и со временем оно должно измениться: «С прессой надо справиться именно так: “Возите на своих спинах” Тогда “для всех направлений” не обидно, и меру увидели бы политической, а не культурной. Мысль эта занимает меня с 1893 г., когда Берг вычеркнул большое примечание (в страницу) об этом, и я никогда от нее не отказывался. Это — спасение души. Когда-нибудь раздается это как крик истории. Пресса толчет души. Как душа будет жить, когда ее постоянно что-то раздробляет со стороны <...> Все эти люди, такие несчастные сейчас, вернулись бы к покою, счастью и достоинству. Число книг сразу удесятерилось бы... Все отрасли знания возросли бы... Стали бы лучше писать. Появился бы стиль. Число научных изданий, вообще духовной литературы удесятерилось бы. И словари. И энциклопедии. И великолепная библиография, “бабушка литературы” <...> А читателю какой выигрыш: с утра он принимается за дело свежий, не раздраженный, не опечаленный. Как теперь он уныло берется за дело, отдав утреннюю свежую душу на загрязнение, на измучивание (“чтение газет за чаем”), утомив глаза, внимание» (У, 229). При таком отношении к прессе Р. не избежал обвинений в «двурушничестве», сотрудничая одновременно в двух Г. разных направлений («Новое Время» и «Русское Слово»), порой высказывая об одном событии почти противоположные мнения. Отвечая на обвинения либерального политика А.В. Пешехонова, Р. писал: «— Дурак этакий и якобы честный человек: ну я “сотрудничал в двух газетах, одной либеральной и одной, по твоему глуповатому мнению, консервативной”, и тем “двоился в писаниях” и “двурушничал”, т.е. ходил в кассу обеих газет за деньгами. Так. Соглашаюсь. Поступал нечестно. Но рассмотрим твою “честь” сквозь призму моей “нечестности” И в основе посмотрим, какой ты “демократ” и какой я... уже не знаю что. Нечестность моя и пала на меня и только на меня <...> В сотрудничестве и не было и тени упрасивания с моей стороны, навязывания с моей стороны <...> В душе я был всегда согласен с “Нов. Вр.” (политика) и не согласен с “Русск. Словом”, но видел, что они “в чести”, т.е. ведут политику, “как ее понимают”, как “вытекает из строя их души” Этому строю их души я, по благодушию, помогал <...> В “Русское Слово” я не дал ни одной неискренней статьи, т.е. заключающей негодование на то, которое я имел. “Неискренность” и “фальшь”, в сущности, заключались в

одном: я не одобрял в душе общего руководства в газете, “широко-демократического”, “улично-крикливого” (КНУ, 242–243). Р. в своих сочинениях постоянно надеется на избавление от газетного гнета: «Газеты, я думаю, так же пройдут, как и “вечные войны” Средних веков, как и “турнюры” женщин и т.д. Их пока поддерживает “всеобщее обучение”, которое собираются сделать даже “обязательным” Такому с “обязательным обучением”, конечно, интересно прочитать что-нибудь “из Испании” Начнется, я думаю, с отвычки от газет... Потом станут считать просто неприличием, малодушием (“ragua anima”) чтение газет. — Вы чем живете? — А вот тем, говорит “Голос Правды” (выдумали же!)... Или “Окончательная Истина” (завтра выдумают). Услышавший будет улыбаться, и вот эти улыбки мало-помалу проводят их в могилу» (У, 24). Он неутомим в мечтательных «проектах» ликвидации вредоносных Г.: «Я бы напр., закрыл все газеты, но дал автономию высшим учебным заведениям» (У, 188). «Если бы я был Кое-кто, то приказал бы обо всем, не исключая “Правительственного Вестника”: — В мой дом этих прокламаций не вносите” Я бы уравнил “Русское Знамя” и какую-нибудь “Полярную Звезду”: — Этих прокламаций мне не надо” Как сметь управлять “по 100 газетам”, когда не подали голоса 100 000 000 людей (мужики, вообще не “имущие”)? не подали бабы? чистые сердцем гимназисты? Подали, извольте, “люди с пером”» (У, 263–264).

В.А. Фатеев

* * *

О «шестой державе», как называли прессу, Р. всегда был невысокого мнения: «Печать прищемила у человека самолюбие. Все стали бояться ее; все стали ждать от нее. “Эти мошенники, однако, раздают монтнионовские премии” И вот откуда выросла ее сила», добавляя при этом: «Сила ее оканчивается там, где человек смежает на нее глаза. “Шестая держава” (Наполеон о печати) обращается вдруг в серенькую, хилую деревушку, как только, повернувшись к ней спиною, — вы смотрите на дела, а не на ландкарту с надписью “шестая держава”» (У, 72). Р. характеризует свою эпоху: «Кабак пришел в книгопечатание. Ведь до XIX-го века газет почти не было (было кое-что), а была только литература. К концу XIX века газеты заняли господствующее положение в печати, а литература — почти исчезла» (Там же, 212). Говоря о газетчиках, Р. с иронией размышляет: «Зачем им иметь мысли, когда они владеют словом? И зачем им усиливаться, оспаривать, побеждать, когда печатный станок разносит всякое их слово от Петербурга до Владивостока?» (КНУ, 327). В представлении писателя, всем журналистам решительно одинаково: «1) Если муж верен жене своей — скучно, если он изменяет жене — занимательно. 2) Если молодой человек служит, занимается, строит дом и женится — скучно; если он беспутничает, лодарничает и попадает на скамью подсудимых — интересно. 3) Если девушка с брюхом до брака — пиши роман; если после брака — нет романа. 4) Если он ненавидит свое отечество — интересный человек; если любит свое отечество — что же о таком говорить? 5) Кто говорит, что человек — небесное существо, — пошляк; если он утверждает, что человек произошел от паука, осла, а мож. быть сделан из резины — жмет ему руки. 6) “Ура” все

ослиное — “провались!” — все божественное» (М, 19). Рисуя газетчика с определенной долей язвительности, Р. замечает: «Он довольно литературен: оказывается, он произносит с надлежащей буквой “ѣ” такое трудное выражение, как “переоценка ценностей” И сотрудничества его ищут редакторы журналов и газет» (У, 123). Проводя параллели с героями классической русской литературы, Р. полагает: «Добчинского, если б он жил в более “граждански-развитую эпоху”, — и представить нельзя иначе, как журналистом, или, еще правильнее — стоящим во главе “литературно-политического” журнала; а Ноздрев писал бы у него передовицы» (У, 44). Но при такой жесткой оценке Р. все-таки видел и положительные черты в образе газетчика, идеалом которого для него был А.С. Суворин: «Он был всегда ясен, прост и в высшей степени натурален. Никогда не замечал в нем малейшей черты паты, рисовки, “занятости собою”, — черты почти всеобщие у журналистов» (У, 268). Чтение Г., по мнению Р., это особое психологическое состояние человека, а сама Г. в таком случае становится «печатной водкой» и ежедневное обращение к ней подобно ощущению, когда «пришло сто гадов и нагадили у меня в мозгу» (У, 230). Такое положение Р. оценивает или как «алкоголизм», или как провокацию: «Левые “печатники” и не догадываются, что им дают ругаться — как пьяным или ораторствовать — как провокаторам на сходке» (У, 306). Для Р. важна разница между книгой и Г.: «Книга должна отвергиваться от всякого, кто при виде на цену ее сморщивается. “Проходи мимо” — должна сказать ему она и, кивнув в сторону “газетчика на углу”, — прибавить: “Бери их”» (У, 200). Эта разница влечет за собой усиление механизма воздействия Г. на человека, которому уже не хочется читать настоящую литературу: «Механизм притеснения литературы один: сжатие рынка, отогнание читателя, а для этого — опозорение имени. Или глухое невнимание <...> Ну, а читатель помнит только того, о ком мы ему “напомним”. Это знает линия газет и журналов и “не напоминает”» (КНУ, 422). Р. размышлял о тех временах, когда не было Г.: «Бедные народы... не знавшие газет, журналов, дипломатии, школы. Они вечно думали о себе, потому что им не о чем было думать еще. Мы смотрим вечно наружу: к этому влечет нас журнал, школа, форум; они с такою же необходимостью смотрели вечно в себя и около себя. “Себя” они лучше знали, чем мы» (ВДЯ, 74). Но мир людей, работающих в самой Г., необыкновенно нравился Р. своей атмосферой: «Но я люблю в газете зайти, где собирается “пожарная команда”, т.е. сидят что-то делающие в ночи. Согнувшись, как Архимед над циркулем, одни сидят “в шашки”. Другие шепчутся, как заговорщики, о лошадях (скачки играют). Тут услышишь последнюю сплетню, сногсшибательную сенсацию» (У, 224).

О.В. Быстрова

ГЕНИЙ. Р. понимал исключительность Г. «Гений всегда есть немножечко “дебош”; гений — скандал и беспорядок. Можно ли представить рассуждение старца Зосимы из “Братьев Карамазовых” на страницах “Вестника Европы”? Аккуратная бумага журнала истлела бы и провалилась под этими строками» («43 года “корректности”...» //НВ. 1908. 5 окт.; ОНД, 376). Г. — это всегда великий труд, считал Р. «Гений в том, чтобы соединить

художество с ремеслом. И самое высокое с самым обыкновенным. Кто сам не умеет и, главное, не любит растирать краски, будьте уверены, — только кажется художником. Кто не умеет расколоть камня, не есть великий зодчий. Мелкое! Мелкое! Мели (размельчай) *жизнь* — и ты построишь Небо» (КНУ, 351). И вместе с тем Г. и злодейство оказываются связанными незримой нитью: «Боязнь гения. Гений — он страшный. Это Верочка (монахиня) (приехала подлечиться) сказала мне: — Знаешь, папа. Зачем заимствовать от *таланта*. Всякий человек должен жить из себя своею жизнью. Пусть это будет неинтересная жизнь, но она будет ему “по себе”, “по силам” Помолчав долго: — Я не люблю гения. Гений жесток. — Всякий? (я). — Всякий (твердо). — Ну? — благородный гений, я думаю, добрый. Это грубые гении, вроде *Наполеона*... — Зачем “Наполеона” Оглядишься в жизни и увидишь, что всякий талант — он так труден людям...» (М, 214). Свое учение о Г. писатель обосновал в статье «*Красота в природе и ее смысл*» (разделы XXV—XXVIII) в книге «*Природа и история*», где он писал: «Гениальное создание, к какой бы сфере оно ни относилось, есть как бы луч, скользнувший по земле из иных и высших миров; и люди тянутся к нему, потому что и самая природа их — то, что есть в ней сокровенного и глубокого, неясного для них самих, — также из высших и иных миров, сродство с которыми они вдруг познают через созерцание подобного создания» (ПИ, 90). «В гении заканчивается род, его породивший, вся энергия которого без остатка преобразуется в его психическое творчество» (ПИ, 93). В «*Эмбрионах*» (1899) Р. писал еще определеннее: «Гений обычно бедетен — и в этом его глубочайшая и, может быть, самая объясняющая черта. Он не может рождать, и кто знает — нужно ли это для него? Он есть некоторая Ding an sich <Вещь в себе>» (РФК, 226).

А.Н.

ГЕРМАНИЯ. Летом 1905 Р. с семьей (жена Варвара Дмитриевна и старшие дочери — Аля, Таня, Вера, Варя) совершил поездку в Г. (Берлин, Дрезден, Мюнхен, Нюрнберг) и Швейцарию (Женева). Статьи цикла «По Германии» он печатал в июне—августе 1905 в «*Новом Времени*», а затем включил в книгу «*Итальянские впечатления*». В июне 1910 Р. с женой совершил вторую поездку в Г. Их попутчицей была начальница Царскосельской женской гимназии *Е.С. Левицкая*. После первой поездки в Г. в статье «Возможный “гегемон” Европы» (НВ. 1905. 29 июня) Р. писал о стране и ее народе: «Очевидно, сейчас Германия переживает счастливейший период своей истории, что-то вроде *Рима* после Пунических войн, Греции — после Платеи и Саламина, а еще вернее — добрых торговцев финикиян и карфагенян до столкновения с Римом; но только переживает все это короче и несообразительнее, без “задумчивости” Германия явно рвется и, вероятно, достигнет гегемонии в сонме европейских “puissances” — “могуществ”, держав; но “гегемонии” такой, которой некуда им (немцам) девать и нечего из нее сделать. Нет, мне кажется, народа менее с “всемирным” призыванием, чем немцы. Все их добродетели суть частные добродетели, и самый источник прекрасного немецкого духа, т.е. почва самой силы и вероятной или возможной “гегемонии”, лежит в провин-

циализме этого духа, т.е. именно в его антигегемоничности» (СХ, 151). Р. наблюдал немцев в Берлине: «Все немецкое благополучно и все немецкие дела идут пока в гору: это прямо видно на лицах тысяч проходящих, проезжающих людей, в многотысячной толпе, какую я видел в великолепном здешнем Зоологическом саду. Ни разу я не встретил этих тоскующих лиц, как у нас на Невском встретишь такого хоть одного за час прогулки; ни одного испытующего взгляда, мимоходом на вас брошенного, почувствовав который на себе — вздрогнешь. Нигде этих лиц, этих мимолетных встреч, какие, длясь минуту, помнятся годы, как у нас. Удивительно, никогда я так внутренне не плакал над несчастным русским характером, как здесь, среди этого довольства и благоустройства; так не растеривался при мысли об этом характере, как здесь; и нигде, однако, так ярко не чувствовал, до чего, при всем безобразии, русские — духовнее, талантливее, даже исторически как-то развитее и зреее добрых своих соседей-буршей» (СХ, 153). О немецкой культуре и науке Р. говорит более осторожно: «Вся немецкая культура и дух в конце концов замешаны на “добросовестном” пиве, но без *игры* виноградного вина. Вечно “Адониса”, юного и прекрасного бога, увитого плющом и виноградом, все же никак не удалось залучить к себе немецкой культуре: ибо, напр., Винкельман и Лессинг, конечно, могли изучить “до ниточки” всякого *Микель-Анджело*, *Моммсен* мог лучше, чем кто-нибудь, осветить Суллу, Гракхов и Цезаря: но это, во всяком случае, не то, что быть самому Буонаротти или быть Цезарем и Суллою, или иметь их в своей истории. Сама немецкая наука, которая, как Ангел, осветила *Европу* XIX века, есть, однако же, Ангел какой-то бескрылый, чуть-чуть тупой и толстый, даже в их *Гегелях* и *Кантах*, т.е. вершинах» (СХ, 156). Во время второй поездки в Г. писатель посетил Берлин, Наумбург, где лечилась его жена, Мюнхен, Франкфурт-на-Майне. В «Записках туриста» и других очерках, печатавшихся в «*Русском Слове*» и «*Новом Времени*» в июле—сентябре 1910, Р. дает бытовые зарисовки, рассказывает, почему в Наугейме нельзя поставить самовар, почему там нет старух («старые женщины одеваются совершенно так же тщательно, с таким же изяществом, как молодые». — ЗРП, 237). *Тетатр* в Мюнхене, *церкви*, архитектура, домик *Гёте*, гостиницы привлекали внимание Р. В Берлине его поразили красноватые лица немцев: «Это все их немецкое пиво. На некоторых улицах Берлина самый воздух улицы пропитан пивом. Это противно» (ЗРП, 258). Рассматривая памятники братьям-ученым — лингвисту Вильгельму Гумбольдту и естествоиспытателю Александру Гумбольдту, Р. думает: «Глядя на беспримерно тупые и вместе счастливые и торжествующие лица “квартирных” на углу улиц Берлина, вглядываясь в нарядную толпу берлинских буржуа, коммерсантов и “статских советников”, двигающихся в роскошных автомобилях по чудно мощенным улицам, наблюдая отсутствие какой-либо мысли в этой массе с плещущимся в утробе ее пивом, не умеешь провести никакой соединительной мысли между “порою Гумбольдтов” и “теперь”... Как будто той “поры” даже и не было никогда...» (ЗРП, 259). После начала *Первой мировой войны* взгляды Р. на Г. существенно изменились.

А.Н.

ГЕФСИМАНИЯ — Гефсиманский скит, основанный наместником *Троице-Сергиевой лавры* архимандритом Антонием (Медведевым) в 1840-х в трех верстах к востоку от Лавры. *Т.В. Розанова*, вспоминая об отце, писала, что часто ходила в Г. вместе с сестрой Надей в 1918 (ТР, 89). Скит был закрыт в 1928, постройки не сохранились. В настоящее время эта часть *Сергиева Посада* называется Ферма.

Т.В. Смирнова

ГИМНАЗИСТЫ. Р. вспоминал в *«Опавших листьях»* годы учения в *Нижегородской гимназии*: «Добрые гимназисты. Никогда их не забуду. Если что из «Российской Державы» я оставил бы, то — гимназистов. На них даже и «страшный суд» зубы обломает. Курят — и только; да насчет «горничных» Самые праведные дела на свете» (У, 121). «...а то вас с *детства* делают старичками, а в *старости* предложат жениться. «Ибо уже так мудр, что можешь теперь воспитывать детей», которых теперь родить не можешь. Вы им скажите, взрослым: — Нет, папаша: я буду за *книгами* и бумагой, за письменным столом и делами сидеть — под старость. Ибо будет ум «вершить дела» А теперь я — глупенький, побегу в поле, нарву *цветов* и отнесу их девочке» (У, 280). Вместе с тем в гимназии и *университете* Р. видел причину окостенения ума: «Мы когда учимся в гимназии — по-видимому, «ненавидим гимназии» И когда учимся в университете — «презираем профессоров» Посему кажется бы, что они «не имеют на нас *влияния*», «действие их равно нулю, и, след., безвредно» Но на самом деле это не так. Гимназии и университет кладут на нас неизгладимое влияние... Но какое? Влияние вывиха, бездарности и уродства. Они надевают на нас не *лицо*, а рожу. И вот от этой «рожи» отделайся-ка» (М, 237). Р. выступил против «ужасных программ» гимназий, по которым «*дети* наши (знаю по опыту своей *семьи*) долбят до утра, до малокровия в мозгу, все *нигилизм* и нигилизм, все отрицание и отрицание *России*, все ненавидение и ненавидение ее *истории* и всякой действительности. Гимназии наши приготавливают самоубийц и развратников, и ничего другого готовить они не могут, не умеют и не хотят. Идет не «школьная подготовка *революции*», что слишком много *чести*, а — школьная подготовка самоубийц. Ибо куда же девать себя мальчику и девочке 19 и 17 лет, из которых «методически» и научным образом выточена *религия*, *молитва*, *вера*, *чувство* своего народа, чувство своей земли, чувство своей связи с людьми...» («Вдохновляющая старина» // НВ. 1914. 12 апр.; НФП, 298). Гимназические годы были любимой *темой* Р.: «Ужасно люблю гимназическую пору. И вечно хочется быть опять гимназистом. «Ну ее к черту, серьезную *жизнь*» И когда сотрудничаю в *газетах*, — всегда с небольшим внутренним смехом, — всегда с этой *мыслью*: «Мы еще *гимназистничаем*»» (У, 316). Педагогические вопросы гимназической реформы 1870-х Р. рассматривает в книге *«Сумерки просвещения»* и в ряде последующих статей.

М.В. Толмачёва

ГОЛОД. Голодное *детство* в *Костроме* навсегда осталось в памяти Р. и наложило отпечаток на его понимание Г., который рассматривается в *«Уединенном»* космо-

логически: «А голодные так голодны, и все-таки *революция* права. Но она права не идеологически, а как натиск, как воля, как отчаяние. Я не святой и, может быть, хуже тебя: но я волк, голодный и ловкий, да и голод дал мне храбрость; а ты тысячу лет — вол, и если когда-то имел рога и копыта, чтобы убить меня, то теперь — стар, расслаблен, и вот я съем тебя <...> Все соц.-демократ. теории сводятся к тезису: «Хочется мне кушать» Что же: тезис-то ведь прав. Против него «сам Господь *Бог* ничего не скажет» «Кто дал мне желудок — обязан дать и *пищу*» *Космология*» (У, 45). О Г. как праве на революцию Р. замечает: ««Голодного» нельзя вообще судить; голодного нельзя осудить, когда он у вас отнял кошелек. Вот «преисподний» фундамент революции. Но ни революция, ни *демократия*, кроме этого, не имеют никаких прав. «Да, — ты зарезал меня, и, как голодного, я тебя не осуждаю» «Но ты еще говоришь что-то, ты хочешь *души* моей и рассуждаешь о высших точках зрения: в таком случае я плюю *кровью* в бесстыжие глаза твои, ибо ты менее голодный, чем мошенник»» (У, 221). В статье «Судьбы русского *консерватизма*» (НВ. 1907. 2 мая), говоря о «хронических голодовках» в центральных великорусских губерниях, Р. отмечает, что это не отозвалось в консервативной *литературе* и *печати*. «Она была озабочена чисто полицейской заботой: не пропускать в печать или оспаривать уже появившиеся в печати сообщения об ужасных картинах народного голода, заменить физиологический термин «голод» хозяйственным термином «недород», да не допустить либеральные земства и либеральных частных людей до непосредственной, прямой помощи голодающим» (РГО, 403). В статье «Черная *Россия*» (РС. 1907. 5 мая) Р. констатирует: «В России был и есть голод: и где же были «истинно русские люди» в это *время*? Кто видел их кормящими и поящими?» (ОНД, 113). Все это происходило задолго до Г. советских времен, первый из которых Р. и его *семья*, как и вся Россия, испытали в 1918–1919.

А.Н.

ГОЛОС — один из феноменов как в эссеистике Р., так и в *философии* личности писателя. «Голос — великий показатель натуры, именно — самого фундамента ее, органического, физиологического сложения». Из этого определения для Р. вытекали «необозримые последствия, практические и теоретические» (ВЕ, 457–458). Г. для Р. является тем единственным в *человеке*, «чего не подделаешь»: «Это уже не «кокетство скромностью», которую еще можно подделать: это — сама *душа*, вернее говорящая о сокровищнице сердца, о характере, чем взгляд, чем улыбка. Все поддельно, кроме голоса. «Задуманный голос»» (ВТРЛ, 273). Г., наиболее точно воплощающий живую личность, дыхание, дух, сердце, «сердечку души» (ОПП, 535), — метафизический феномен: «*Достоевский умер*»: и значит живого я никогда не могу его увидеть? и не услышу, какой у него голос! А это так важно: голос решает о человеке все... Не глаза, эти «лукавые глаза», даже не *зубы* и сложение *рта*, где рассказана только биография, но голос, т.е. врожденное от отца с матерью, и следовательно, из вечноности *времен*, из глубины звезд» (ОПП, 530). В «метафизическом «строении *лица*»» Г. принадлежит, по Р., к «органам благородных, «человеческих» *чувств*»: «ухо и дар *музыки*, глаз и

талант живописи, обоняние и вкус... “Устами” мы говорим» (ЛИ, 84). В «тембр голоса» входит музыка (АНВ, 333). Р. убежден, что для того, чтобы проникнуть в душу человека, нужно иметь «дар слушания голосов» — уметь слушать человека, т.е. улавливать не внешние значения слов, а «подголоски», тени звука «под голосом» (У, 109), в которых и говорит душа. Самым существенным в характеристике Г., по Р., является интонация, тон, который раскрывает «внутреннюю правду» (СОЧ, 519), скрывает глубину нравственной направленности, интенции души. Личностность и метафизичность, которые Р. ценит в литературе превыше всего, проявляются в Г. писателя, который противопоставляется идущей на смену безличной газетной цивилизации: «Гул печатных станков и ни одного человеческого голоса. В “Литерат. изгнанниках”, пожалуй, мне и хочется собрать последние человеческие голоса. Пожалуй, это инстинкт или предсмертная (о них) тревога <...> “Божий голос” — брезжилось. И хоть надоела ужасно, но “Божий голос” Но ухо мое давно расслушало: чугунные голоса, медные груди» (СХР, 210). Творческое вдохновение заменяется в литературе копией, поющая душа — сатирой и холодной наблюдательностью: «Большая разница — соловьиный голос в груди, и — удивительный инструмент перед губами, которого музыка “даже лучше соловья»» (ОПП, 560). Письменная литература родилась, по Р., из «выговариванья» (У, 46): «“Говор”, “слово” — есть орган литературы <...> в тонах, в интонациях, в певучести, ласке, нежности» (ОПП, 660). Критерием настоящей литературы для Р. является присутствие в ней Г. автора. Поэтому Достоевский, которого писатель считает «проповедником, и гораздо менее писателем», «достигает великой силы и красоты» в личных монологах героев, «где он собственно не пишет, а говорит, проповедует, произносит (от чьего-нибудь лица) речь» (ОПП, 202). Эту черту Р. подметил и в стиле К.Н. Леонтьева, почерк и манера написания которого выражает его Г.: «С подчеркиванием слов или иногда в слове только слогов, которые он произносит резким и острым способом, как женщина чешет косу, откидывая далеко гребень» (ЛИ, 322). Именно этим Леонтьев «всегда прельщал» Р.: «Писал, как думал, как написаны эти письма» (ЛИ, 368). А причину литературной неудачи Ф.Э. Шперка Р. видит в обратном — в отсутствии единства между устной, разговорной формой произведения и его письменным воплощением. Это единство осознается как самое существенное и в творчестве Р. — как им самим («Эти говоры (шепоты) и есть моя “литература”» (У, 81)), так и его современниками; например, З.Н. Гиппиус отмечала: «Пишет он — как говорит: в любой строке его голос, его говор, спешный, шепотный, интимный» (ПРО, 1, 148); Р. волновал «своим интимным “шепотком” сердца» (Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. М., 2002. С. 232). Р. называет свою литературу «шепотами» и в силу внимания к своей любимой теме пола: «Предмет стыда, т.е., поправляем мы, застенчивости, и этого странного инстинкта, в силу которого все в природе понижает свой голос, начиная говорить о важном <...> И мы застенчивы, укрываемся, “шепчемся” — именно когда становимся чрезмерно серьезны, или когда расстроганны, или когда интимны» (РФК, 163–164). Мысль, идея, смысловая позиция воспринимаются Р., переда-

ются и оформляются в его тексте чаще всего именно в форме Г (отсюда столь многочисленные в его произведениях диалоги, курсивы, кавычки, скобки). По мнению Э.Ф. Голлербаха, «для уяснения смысла различных “интонаций” Розанов читатель должен внимательно считаться с его кавычками и подчеркиваниями. В них звучит его голос, в них — все оттенки его стиля» (ВНС, 338). Личность жены-друга Варвары Дмитриевны раскрывается им не в описании ее внешнего портрета, а именно через «один слабый надтреснутый голосок» (У, 201), который понимается Р. как смысл всей его жизни: «Голосок у нее был тоненький-тоненький, слабый-слабый: как у прищемленной птички» (У, 153). Тем самым писатель продолжает традицию Достоевского («надтреснутое, сломанное» в Г героини рассказа «Кроткая» как проявление униженной, забитой, но все же остающейся внутренне свободной женской души), о чем свидетельствует одноименная рассказу Достоевского розановская запись (АНВ, 16–17). Чтобы понять произведение, нужно вслушаться в Г писателя, например, «говорящего Пушкина, угадывая интонацию, какая была у живого» (У, 109). Таким умением обладал Н.Н. Страхов, в чтении которого Р. открыл «бездну для себя нового» в творчестве Л.Н. Толстого (ЛВИ, 366). Г. раскрывает и душу читающего, например, дочери Тани, рассказывающей наизусть стихи Пушкина (У, 155–156). Причину непонимания Э. Голлербахом писем В. Мордвиновой Р. видит в том, что «он не слышит ее души; он глух к ней», что для Р. «научно любопытно»: «Отчего из двух умных и прекрасных людей один может совершенно не слышать другого?! Есть, что ли, разные категории душ? Разные камертоны душ, разные напевы душ? Тогда как много разъясняется в судьбах и в ходе литературы!!!» (ВНС, 341–342). Усвоить по-настоящему знания, передать культуру другому можно лишь через Г., что и происходило, например, в студенческие годы Р. на лекциях по всеобщей литературе Н.И. Стороженко, отличавшихся «необыкновенной живостью и теплой его чтением»: «Точно он вводил в старинное книгохранилище, с тысячами золотящихся корешков переплетов, с инкунабулами в одной зале, с энциклопедистами в другой, с театром в третьей: и все эти книги зашелестели, развернулись, зашептали вошедшей сюда толпе неопитов-студентов XIX века голосами XIV, XVII, XVIII веков» («Памяти Н.И. Стороженко» // НВ. 1906. 18 янв.; ОНД, 11). В противоположность этому Г профессора А.Н. Шварца напоминал Р. «ненамышленную мочалку», т.е. был «сухой, дерущий уши и не дающий ничего ласкового душе слушателя» («Из дел нашей школы» // Новое Слово. 1910. № 8. С. 25–26; ЗРП, 282). Дух культуры уловим только Г., книга, факты, разум не способны заменить личную беседу профессора и студента: «Никакая книга не содержит в себе интонации живого голоса живого человека и не содержит “отступлений в сторону”, оговорок и замечаний, — которыми профессор сопровождает чтение в аудитории <...> Словом, книга всегда “без штрихов”; и в книге говорит ученый “без тона”; а “тон делает музыку»» (Розанов В.В. Л.Н. Толстой и русская церковь. СПб., 1912. С. 20; ТПРН, 254). О.Э. Мандельштам увидел в этой «филологической природе души» Р. его «тяготение к домашности»: «Филология — университетский семинарий, семья <...> потому что всякая семья держит-

ся на интонации и на *цитате*, на кавычках» (Мандельштам О.Э. О природе слова // Мандельштам О.Э. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 178). Г. для Р. непосредственно связан с проникновением в *тайну* сакрального, непронизимого четырехбуквенного имени ветхозаветного Бога Яхве. Его имя Р. интерпретирует как «зов-вздых», состоящий из гласных звуков с придыханиями: «“кто умеет произнести тетраграмму — владеет миром”, т.е. через Бога. В самом деле, *тайна* этого зова заключается в том, что Бог не может не отозваться на него, и “является тут” со всем своим могуществом» (У, 54). Феномен *обрезания* Р. связывает с вырывающимися бурными ветхозаветными пророками, «с их “сжимами” и “разжимами” голоса, как бы ритмизирующими той же “Песни песней”» (ВЕ, 128). Через особое отношение к Г. на Востоке Р. раскрывает своеобразие восточной цивилизации в отличие от западной: «Не берется богословие и наука, не берется даже голос для певца, ни — знание нот, ни — слух («кантор» значит «певец псалмов», певец *молитв* в синагоге), а <...> высматривается полнота жизненных сил» (АНВ, 249–250). Главенствующую роль Г. писатель видит в удивительной «музыкальной стороне» русской православной службы, «закрывающейся в повышении и понижении голоса, произносящего молитвы, в напевах молитв» (ТПРН, 253). Первым и самым важным в священнике, в его духовном образовании и совершаемом им богослужении Р. считает умение владеть Г. Это искусство и мастерство заключается в музыкальности Г., отчетливой дикции, в одушевлении, в глубоком благоговении к слову, в «сознании его величия и всеобъемлемости». Без «простого, устного, живого, одухотворенного слова» «“должность священника” теряет все свои краски и не достигает своего смысла», т.е. «религиозное душевное движение» остается формальным («О важнейшей нужде церкви» // НВ. 1913. 28 июня; НФП, 107). Идеал такого священника Р. видел в *Иоанне Кронштадтском*, который произносил молитвословия «не этим заупокойным и как-то “вообщеправославным” голосом, к какому мы привыкли, какой сделался ритуальным в православном богослужении», а «несколько скороговоркою» и «лично» (ЛВИ, 536). В Г. оперных и камерных певцов (Ф. Шалыпина, М. Зембрих, А. Мазини, М. Долиной) Р. ценит не мастерство и приемы пения, а «феномен природы <...> который невозможно выработать, “сделать”, нельзя создать никакою школою» (СХ, 318). Соловей, «излучившийся “в голосе”», стал для Р. символом естественного аскетизма, сублимирующего, преображающего пол в любовь к миру, символом «порыва плоти в ее эфирнейшем излучении». В жизни естественного аскета доктора Ф.П. Газа Р. проводит антитезу книги, логической философской системы Ф. Шеллинга и его личной переписки с этим философом, которую Р. воспринимает как «плоть, “дыхание жизни”» именно по признаку непосредственного общения, «небрежного “шепота”, крох любви» (РФК, 174–175). Особое внимание Р. к Г. проявляется и в его наблюдении над костромским диалектом, который не мог не унаследовать и он сам: «Костромичи все “акают” Говор их прелестен по мягкости, благозвучию и некоторой гортанности. Говорят “бываат”, а не “бывает” <...> “Ну, чадо мое, гороховое” — так это и звучит в ухе» («Кострома и костромичи» // НВ. 1909. 2 июля; СМР, 216–217). О ро-

заванской манере говорить вспоминают близко его звание: «Отца считали способным к научной работе и предложили ему остаться при *университете*. Но отец отказался, так как был убежден, что не может читать лекций по самому складу своего характера и по слабости голосовых связок <...> говорил всегда как бы про себя — скороговоркой и часто в шутилом тоне, а если о чем-нибудь спорил, то всегда сердито, раздраженно и убежденно» (ТР, 16, 103–104). З.Н. Гиппиус вспоминала: «Говорил быстро, скользяще, не громко, с особенной манерой, которая всему, чего бы он ни касался, придавала интимность. Делала каким-то... шепотным» (PRO, 1, 145).

А.А. Медведев

«ГОЛОС РУСИ» — ежедневная политическая, экономическая и литературная газета, выходившая в Петербурге (Петрограде) 1 января 1914 — 27 февраля 1917. Издатели — члены монархической организации «Русское Собрание» С.Н. Алексеев и М.П. Дмитриев. Тираж газеты — 10 000 экз. в 1915. Основу авторского коллектива составили молодые журналисты, сотрудничавшие в «Новом Времени», «Русском Знамени», «Грозе» и других русских национально-патриотических изданиях: А.А. Бурнакин, А.А. Карелин, А.М. Ренников, М.М. Спасовский. Регулярно печатался М.О. Меньшиков. Газета неизменно выражала поддержку политической, нравственной и литературно-эстетической позиции Р. Особенно это проявилось в период кампании против Р. со стороны либерально-еврейской печати в начале 1914 (в связи с его иззнанием 26 января 1914 из *Религиозно-философского общества*) и в августе 1916 (в связи со скандалом вокруг второго выпуска альманаха «Стрелец» (см. «Маяковский»). Защите чести и доброго имени Р. посвящены статьи: Николаев М. Держиморды (1914, 21 янв.); Гр-въ Ал. Кошерная философия (1914, 31 янв.); Козельский О. Мысли националиста. Горе вам, книжки и фарисеи! (1914, 4 февр.). В статье «Держиморды» был дан ответ либеральной прессе: «Что же такого преступного совершил В.В.Розанов?.. <...> Только всего, что позволил себе думать в деле *Бейлиса* не так, как это угодно было *евреям*». Отповедь поведению молодого Маяковского, явившегося, по сути, марионеткой еврейских кругов, — в связи с его публичным выпадом против Р. (*Биржевые Ведомости*. 1916. 23 авг.) была дана в фельетоне «Облако в штанах» за подписью «Ювенал» (1916, 26 янв.), автором был М.М. Спасовский. В фельетоне Ювенала «Передоновы» (1916, 23 окт.) содержится критика позиции «Биржевых Ведомостей» в отношении молодежного консервативного журнала «*Вешние Воды*» и участия в нем Р. В газете опубликовано 5 статей Р.: «*Владимир Соловьёв*. Стихотворения» (1916, 25 апр.; ЛВИ); «Из предвидений *Достоевского* о германизме и борьбе с ним» (1916, 9 авг. — перепечатка из «Нового Времени» от 30 июня 1916; ВЧВ); «“Священный” оттенок в теперешней войне» (1916, 5 окт.; ВЧВ); «К вопросу о “недвижимости” духовн. сословия» (1916, 15 окт.; ВЧВ); «Из наблюдений “с места”» (1917, 3 янв.; ВЧВ). В статье о шестом издании стихотворений Вл. Соловьёва (под редакцией его племянника, поэта *Сергея Соловьёва*) — поэзия Вл. Соловьёва стала поводом для более широких обобщений философского характера: «Конечно, Соло-

вёв есть признанный поэт *России*, и поэтическая его долговечность переживет и философскую, и богословскую. И в *философии*, и в богословии он, пожалуй, имеет местное, русское значение; и именно — значение возбудителя, значение бродильного начала. Ему недоставало чего-то спокойного, вечного и величавого. Он принадлежит промежуточным или начальным (по характеру именно возбуждения) *умам*, а не к умам завершающим или оканчивающим» (ЛВИ, 624–625). В статье «Из предвидений Достоевского о германизме и борьбе с ним» Р. проецирует на современность, на *жизнь* воюющей России 1916, некоторые *мысли* Ф.М. Достоевского из его «Дневника писателя» за 1876, когда Россия вступала в войну с Турцией за освобождение южнославянских народов Балкан. Статья «“Священный” оттенок в теперешней войне» продолжает рассуждения Р. о «цивилизованном варварстве» немцев. В статье «К вопросу о “недвижимости” духовн. сословия» (в типографском наборе ошибка в названии — должно быть: «К вопросу о “недвижности” духовн. сословия») Р. поднимает вопрос о неадекватной реакции *церкви* на события современности, когда голос церкви всегда запаздывает. Далекий от идеализации «народных низов» (в отличие от руководителей «Союза Русского народа» и его печатного органа газеты «Русское Знамя», с которыми он не раз полемизировал), Р. приходит к выводу, что назревшее реформирование церковных приходов, реформу духовных образовательных учреждений придется проводить светской власти.

Л.А. Селезнёв

ГОМОСЕКСУАЛИЗМ. Интерес Р. к аномалиям *пола*, в том числе к Г., отражен в его *книгах* «В мире неслучайного и нерешённого», «Люди лунного света» (в частности, в связи с книгой Р. Крафт-Эбинга «Половая психопатия») и других сочинениях. В статье «Кроткий демонизм» (НВ. 1897. 29 нояб.) Р. обратился к Г., проблеме «третьего пола» как к предмету, достойному изучения. «Как совершенно ясно можно читать на соответствующих страницах “Пира”, Платон называл *любовью* “земной” любовь к другому полу, а “небесной” любовью называет вовсе не филантропическую, но чувственную любовь и только к одинаковому с собою полу. Он называет при этом и цитирует поэтессу Сафо, и вообще это так бесспорно, что в том невозможно сомневаться» (РФК, 156). В «Мимолетном» Р. дает определение Г.: «Содом теперь совершенно понятен: это влечение *человека* к той части в другом, — в “друге” своей, в “дружке” своей, — которая идет в *мужчине* от его матери, а в *женщине* от ее отца, т.е. (влечение) в мужчине к его женственности, а в женщине к ее мужественности. Поелику каждый рожден от отца, от матери и каждая рождена от матери и отца, то нет ни единого человека которому содом не был присущ, врожден. Закону его все подчинены, преклонен весь *мир*; но у огромной части людей он остается на степени совершенно незаметной, неуловимой» (М, 177). Говоря об отрицательном отношении *общества* к гомосексуалистам (он называл их *урнингами*), Р. отмечает: «Все было проклято из-за действительно гнусного *coitus*’а *per anum*: которого или нет, или он есть только одна жилка, который-то “нерв”, не главный и даже не значащий, в необозримом организме содомии, как необыкновенной близости, как “проницания луча-

ми друг друга”, как “шупанье небесными шупальцами” *душ* друг друга, как любовь и, наконец, (лунная) влюбленность особой с теми же *genital*’иями, одинаковыми у обоих у “влюбленных” <...> Именно “бескорыстное”, не “утилитарное” отношение близости на почве любви, на почве “почему-то нравится” и “нравится особенно и больше всех” — есть содомия, т.е. дробь содомии. Как только мы это признаем или об этом догадались, так поймем, что в сущности вся *жизнь* залита содомиею, проникнута ею, как сахар, опущенный в стакан чаю, тающий или еще не растаявший... (ВТРЛ, 308–309). Р. описывает содомита: «Глаз у содомита — другой! Рукопожатие — другое! Улыбка — совсем иная. Обращение, манеры, все, все — новое! Если хотите — он третий человек около Адама и Евы; в сущности — это тот “Адам”, из которого еще не вышла Ева; первый полный Адам. Он древнее того “первого человека, который начал размножаться” Он смотрит на мир более древним глазом; несет в натуре своей более древние залюги, помнит более древние сказки мира и более древние песни земли. В космологическом и религиозном порядке он предшествует размножению; размножение пришло потом, пришло позднее, и покрыло его, как теперешние пласты земли покрыли девонскую или юрскую формации. Он — девонская формация; размножение — теперешняя» (ВТРЛ, 303–304). Рассказывая о мифе, как Дионис спускался в *ад*, Р. заключает: «Важное в этом мифе есть, что “путь содомии” признается “путем в преисподнюю”, — в смысле ли *страха*, в смысле ли любопытства. “Ты узнаешь, чего никто не знает”, “увидишь и испытаешь нечто”» (М, 329). Эстетское изображение Г. в романе М. Кузмина «Крылья», печатавшегося в журнале «Весь» (1906. № 11), вызвало отрицательный отклик Р., который считал, что в произведении Кузмина «Ничего нас не может привлечь, как и никого; между тем, очевидно, у Антиноя, Адриана, арабов (у *Пушкина* стихотворение <“Отрок милый...”> озаглавлено “Подражание арабскому”) есть что-то привлекательное, чарующее, душевное, сладкое здесь. И оно-то именно и влечет, и, не указав на это или не постигнув этого, просто нельзя говорить о самом факте» (ЛВИ, 510). А Кузмин изображает «баловство одного барина с банщиком Борисом» и вспоминает об Антиное: «И какая безвкусица у автора: припоминать около этого случая об Антиное — все равно что вспоминать о Дездемоне при виде проститутки Чухи из “Петербургских трущоб” Крестовского. Конечно, г. Кузмин <...> может ослабиться и ответить: “Для чё не вспоминать? Одно и то же делают Чуха и Дездемона”... На это можно только улыбнуться и махнуть рукой» (ЛВИ, 509). Еще более резко выступил Р. против Кузмина в статье «Пестрые *темы*» (РС, 1908. 30 апр.): «Вы везде видите шумное негодование общества на вторжение *порнографии*. Года через три фамилию Кузмина будет так же неловко произнести в гостиную, как и название известной французской болезни, и бедному придется хлопотать о перемене фамилии» (ВНС, 113). Проблемам Г. посвящена переписка Р. и П.А. Флоренского в 1909 (АФ).

А.Н.

ГОНОРАРЫ. Р. вел записи своих Г. и иных доходов (ГЛМ. Ф. 362. Ед. хр. 45), начиная с первых публикаций

в 1889 (Вопрос о происхождении организмов //РВ. № 5; Органический процесс и механическая причинность //ЖМНП. № 5; Отречение дарвиниста //МВ. 21 окт.), когда он получил 81 р. В дальнейшем Г. постепенно возрастают: 1890 — 380 р., 1891 — 972 р., 1892 — 1070 р., 1893 — 870 р., 1894 — 1515 р., 1895 — 1170 р., 1896 — 1675 р., 1897 — 1622 р., 1898 — 1756 р. С марта 1899 р. перешел на работу в редакции «Нового Времени» и получил 5670 р. В 1900 доход Р. составил 9622 р., в том числе «передовые» статьи в «Новом Времени» (так он называл все свои неподписанные статьи в газете) — 1183 р., литературные статьи — 4344 р., жалованье в «Новом Времени» — 3000 р., жалованье в «Торгово-Промышленной Газете», где Р. вел литературное приложение — 495 р., пенсия — 600 р. Затем доходы составляют: 1901 — 9580 р., 1902 — 9186 р., 1903 — 8366 р., 1904 — 9214 р., 1905 — 9597 р., 1906 — 12 000 р., 1907 — 14 375 р., 1908 — 15 358 р., 1909 — 17 145 р., 1910 — 16 255 р. Самый высокий доход был в 1911 — 17 589 р., в том числе статьи в «Новом Времени» и «Русском Слове» — 6488 р., «передовые» статьи в «Новом Времени» — 214 р., жалованье в «Новом Времени» — 5760 р., жалованье в «Русском Слове» — 2400 р., издания книг — 939 р., пенсия — 588 р., % с капитала — 1200 р. В 1912 Р. получил 16 394 р., в 1913 — 15 909 р. С 1914 после выступлений Р. в связи с процессом над *Бейлисом* его доходы стали снижаться — 13 742 р., 1915 — 13 590 р., хотя в эти годы Р. получал от «Нового Времени» ежегодно по 2000 р. на обучение детей. Сбережения в сумме более 30 000 р. пропали в результате большевистского переворота 1917, так же как и большая часть нумизматической коллекции Р.

А.Н.

ГОРЕ. Р. видел в Г. исцеляющую и возвышающую силу. «Только горе открывает нам великое и святое. До горя — прекрасное, доброе, даже большое. Но никогда именно великого, именно святого» (У, 158).

А.Н.

ГОРОВОЙ (Полицейский). Р. считал, что взгляд на Г. у народа совсем не то, что у *интеллигенции*. «Он страшно уважает городского, городского считает (довольно основательно) важнее разных “казенных палат” и вообще чиновников, которые по отвлеченности, по образovanности и по формальности совершенно непонятны народу и чужды. Городовой же ему близок, понятен, совершенно уважаем, и вообще он “любит почитать городского” Это есть единственная форма “государства” и “отечества”, ему открытая: и в городском <...> он видит защитника от всякой неправды и насилия, от всякой обиды и притеснения (хозяина). Почти все жалобы простонародья на государство и отечество сводятся к недоумению: “Отчего он не так строг, как нужно” и еще дозволяет дышать разному хулиганству, мошенничеству, нахальству, озорству и проч.» (СХР, 185). Р. приводит рассуждение своего приятеля по *Религиозно-философским собраниям В.А. Тернавцева* о важности околоточного надзирателя, т.е. полицейского данной городской местности: «Тут вот везде под крышами живут люди. Какие люди? как они живут? — никто не знает, ни министр, ни ваш профессор. Наука не знает, администрация не знает. И не интересуется никто. Между тем какие люди жи-

вут и как они живут — это и есть узел всего; узел важности, узел интереса. Знает это один околоточный надзиратель, — знает молча, знает анонимно, и в состав его службы входит — все знать, “на случай”; хотя отнюдь не входит в состав службы обо всем докладывать. Он знает вора, — он знает проститутку, — он знает шулера, человека сомнительных средств жизни, знает изменяющую жену, знает ходы и выезды женщины полусвета. Все, о чем гадают романы, что вывел *Горький* в “На дне”, что выводят *Арицыбашевы* и другие — вся эта тревожная и романтическая жизнь, тайная и преступная, ужасная и святая, находится, “по долгу службы”, в ведении околоточного надзирателя, и еще, “по долгу службы”, ни в чем ведении не находится» (У, 278). Г. необходим народу, утверждает Р. «И декабристы “ниспровергали” *Россию*. И *Грибоедов*. И *Гоголь*. А “господин полицейский” все стоит на углу двух улиц. Да почему? Да потому, что он необходим. Он всем — нужен. Те были аристократы. И полицейский им не нужен. Но есть беднота. Убогие. Жалкие. И без защиты полицейского им как обойтись?» (ПЛ, 110). Почему же такая ненависть к полицейскому? «Меня бьют. Я кричу. Прибегает полицейский и связывает руки бьющего. Ограблен — жалуюсь в полицию. Полиция ищет вора и разыскивает краденое. Убит? — Полиция ищет убийцу. Пожар? — Полиция тушит огонь. В чем же полиция виновата и почему ее ненавидят. А все ненавидят. Ах: она хватает и революционера-пропагандиста. Вот в чем дело. Революционеров обидели. И они бедные ½ века кричат, что полиция в России никому жить не дает» (М, 164). Отсюда вывод Р.: «Нужно любить полицию. Полиция — моя после семьи и детей — ближайшая родня. Вот вам, революционершкы, выкусите» (ПЛ, 152). «...да я нахожу лучше стоять полицейским на углу двух улиц, — более “гражданским”, более полезным, более благородным и соответствующим человеческому достоинству, — чем сидеть с вами “за интеллигентным завтраком” и обсуждать чванливо, до чего “у нас все дурно” и до чего “мы сами хороши”, правдивы, честны и “готовы пострадать за истину”...» (У, 269). Видя в Г. воплощение национального уклада жизни, Р. полагал, что Г. всегда будет и его «на Невском не сменит никакой министр и даже не захочет отменить *царь*: неудобно будет. Почему? Сейчас тут что-нибудь свалится и оглобли запутаются» (СХР, 73). Р. резюмирует: «Я предпочитаю и считаю больше *чести*, больше гордости и *славы*, больше моей сердечной радости служить “квартильным надзирателем на Руси” и даже обирать *взятки* с купцов (по маленькой), чем стоять во главе женеvских эмигрантов, парижского “Центрального комитета” и всего этого, с позволения сказать, дерьма. Хочу быть полицейским, а революционером не хочу быть. Вот мое credo и кулак 14-му декабря» (СХР, 167).

А.Н.

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ДУМА. Присутствуя на заседаниях Г.д., Р. выступил как хроникер ее в десятках статей, особенно в 1906–1908, т.е. во время 1-й, 2-й и начала работы 3-й Г.д. Определение Г.д. дается Р в «*Опавших листьях*»: «Эгоизм партий — выросший над нуждой и страданием *России*: — вот Дума и журнальная политика» (У, 177). В «*Сахарне*» он просто выводит эту мысль: «Лавочкики... Парламент есть просто собрание лавочников. Лю-

дей сегодняшнего “вторника”, без мысли о среде и без воспоминания о понеделнике. И когда парламент, т.е. “эти лавочники”, борются с царскою властью, они борются и ненавидят именно Древность и Вечность, как отрицание их “вторника” Я думаю, у “парламента” и Царя нет общих слов, нет одного разумения. Я думаю, Царю в высшей степени удивительно, что говорит парламент, а парламент никогда не поймет, что думает Царь. Царь, “Помазанник Божий”, — просто алхимия для современного человека» (СХР, 213–214). В статье «На заре парламента» (РС. 1906. 28 апр.) Р. рассказывал: «Съезд делегатов конституционно-демократической партии, съехавшихся в Петербург из всех уголков России и в котором во множестве участвуют и члены Государственной Думы из этой партии, — может быть назван “парламентом начерно”, или “предисловием к русскому парламенту” Мне захотелось видеть его, и я посетил прения по аграрному вопросу. Зала училища Тенишевой, где происходит делегатский съезд, это — огромный амфитеатр, который разве немногим уступает зале заседаний в Таврическом дворце. Настроение было не частное, а “правительственное”: говорились не лекции, не “речи”, красноречие отсутствовало — насколько оно не есть естественный дар, и все свелось к делу, к ответственности, к осторожности обсуждения “законопроекта” начерно, который в белой форме пойдет и через Государственную Думу, и вообще это есть “жизнь и факт на завтра”» (КНУ, 91–92). Во время работы 3-й Г.д. в статье «“Хищения” и новый строй» (НВ. 1910. 23 февр.) Р. пишет о малодоходной обстановке в Д.: «Счеты партий, отставка друг другу партий, наконец, — самолюбивые заявления и выкрики партий в лице их голосистых представителей, все это, доставляя удовольствие не высокой части газетных читателей, не может не действовать довольно удручающе на всех, кто смотрит на молодой наш конституционализм с тем напряжением, какое обусловлено вековым ожиданием его. Хочется больше в нем “государствования” Стойкости, сознания достоинства своего. Хочется, чтобы в стенах Таврического дворца больше жила Россия, больше чувствовалась Россия, — ее внутренности и ее целое» (ЗРП, 66–67). Через 5 лет после начала работы Г.д. писатель характеризовал ее работу: «Весь парламент есть, в сущности, бодливость безрогих коров и “критика на быка” раздувающейся лягушки. По крайней мере наш парламент и по крайней мере до сих пор <...> Парламент наш даже не есть политическое явление, а просто казенный клуб на правительственном содержании. Если бы он был политическим явлением, он, сейчас же родясь, — начал бы союзиться, искал “усилиться” А “наш 5-ти леток” сейчас же заявил: — Я, па-па-ся, у-сех сильнее <...> Между тем роль его была действительно велика и в высшей степени проста. Нужно было избавиться от того “крапивного семени”, с которым войну начал еще Сумароков, — от чиновничества. Точнее — не избавиться, а серьезно подчинить себе и своему активному возбуждающему контролю. Для этого надо было именно союзиться с Царем, с духовенством, с дворянством, с купечеством, которых чиновник, в сущности, всех “съел” Съел, поставя на место их свою безликость и формальность. Нужно было вернуть “лицо” всем этим угнетенным началам русской истории, — лицо, достоинство, деятельность» (У, 337). Р. видел смысл

Г.д. в мирном решении вопросов. «Разумеется, если революция будет делаться через посредство Г. Думы, то Г. Думе не для чего быть, ибо революция может делаться и без нее. Г. Дума имеет смысл только при одном условии, если она погашает революцию, введя напор общественной энергии и общественного одушевления в твердое, неподдающееся руслу органической законодательной работы. Если Дума этого не может, не хочет или бессильна сделать, то совершенно не для чего и путаться с нею, ибо революцию делает улица, фабрики за свой счет» (НВ. 1907. 25 февр.; РГО, 305). А в 1914, во время работы 4-й Г.д. он пишет: ...при всем отвращении к Г. Думе, нельзя не заметить, что этот “европейский форменный сапог” на русской ноге приносит некоторую пользу... И притом явную и огромную, какой нельзя было до нее ничем добиться <...> И вот я читаю сегодня речи, и не одну, а одну за другою, третью, четвертую, — полные государственного смысла и народной крепости. Читаю “по печатному”, не “из-под полы”, как запретную прокламацию, как бывало я читывал “Моск. Вед.” в университете” Это — новое явление» (КНУ, 391). В статье «К 10-летию Государственной Думы» (НВ. 1916. 27 апр.) Р. подводит исторический итог: «Только теперь, когда мы имеем Государственную Думу, чувствуется и понимается, до какой степени ее необходимо было завести ранее, и притом — гораздо ранее, приблизительно во времена Александра I или Николая I, когда в России были только русские интересы и русские мысли, когда к стене России еще не придвинулась громада космополитических мыслей, миросозерцаний, политики, лозунгов, фраз, — когда западничество было только “партией”, а не “всеми” Классическое время для введения Госуд. Думы было время Карамзина, адмирала Шишкова и Пушкина. Декабристы в конце концов верно угадывали момент. Он был пропущен. Но это могло быть видно не самим декабристам, а именно — нам, теперь» (ВЧВ, 177–178). Летом 1917, после роспуска Г.д., Р. писал: “Государственная Дума достаточно много раз расходилась уже, — она достаточно много раз отступала, уступала. И нужно было ей совсем перестать быть народным представительством и обратиться в какой-то департамент выборных людей при правительстве, если бы она все только пятилась назад и никогда не сделала шага вперед, уже определяемого своею волею и тем доверием народным и уполномочением от народа, которые содержатся в самом существе Государственной Думы <...> Дума в отчаянии — рванулась. На ее сторону перешли полки. К ней присоединились рабочие, о ту пору начавшие голодать. Соединение или контакт этих трех проволок, по которым проходила энергия народная, электричество народное, создал пожар всего дома, вспышку всей страны, в которой сгорела династия Романовых. Сгорел трон, начальник всех властей в государстве. И на одну ночь Россия, наша необозримая страна, осталась вовсе и без всякой власти» (М, 396). В апреле 1918 Р. написал две статьи для предполагавшегося издания «Нового Времени» на юге России, в которых дается общая оценка деятельности Г.д.: «В 14 лет “Государственная” Дума промотала все, что князья Киевские, Цари Московские и Императоры Петербургские, а также сослуживцы их доблестные накапливали и скопили в тысячу лет <...> Продали, продали, продали. Государственная Дума про-

дала народность, продала веру, продала земли, продала работу. Продала, как бы Россия была ее крепостною рабой. Она вообще продала все, что у нее торговали и покупали. И что поразительно: она нисколько не считает себя виновною и “кающегося дворянина” в ней нет. Она и до сих пор считает себя правою и вполне невиною» (РФК, 367). В статье «С печальным праздником», написанной к *Пасхе* 1918, Р. продолжает давать оценку деятельности Г.д.: «Теперь уже очевидно, что в Государственной Думе четырех созывов не было с самого же начала ровно ничего государственного; у ней не было самой заботы о Государственном и Государевом деле, и она только как кокотка придумывала себе разные названия или прозвища вроде “Думы народного гнева” и тому подобное. Никогда, ни разу в Думе не проявлялось ни единства, ни творчества, ни одушевления. Она всегда была бесталанным и безгосударственною Думою <...> Все партии соединились, даже и националисты, даже и правые, чтобы обезгосударить Россию, сделать из нее толчею так называемых “общественных элементов” или общественных сил, не руководимых более одною государственною силою и национальным интересом. Завершающая формула этого общественного движения, выраженная в требовании “ответственность перед Думою правительства”, была особенно интересна ввиду того, что сама Дума обозначалась с тенденцией или с возможностью предать всю Россию врагу, с которым эта Россия находилась “в состоянии войны” Большого абсурда, большей нелепости, кажется, не встречается во всемирной истории и в игре политических сил и страстей. Последствием было то, чему мы были свидетелями эти 14 месяцев» (Там же, 367).

А.Н.

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОНТРОЛЬ — учреждение в *Петербурге*, занимавшееся проверкой финансовой отчетности учреждений, организаций и компаний. Возглавлявший учреждение генеральный контролер *Т.И. Филиппов* еще летом 1892 через *С.А. Рачинского* пригласил Р. на службу, обещая «более или менее фиктивную, но хорошо оплачиваемую должность в своем ведомстве» («*Письма С.А. Рачинского к В.В. Розанову*» // РВ. 1902. № 10. С. 608), позволяющую заниматься литературным трудом. Сначала Р. уклонялся от встречи с Филипповым, надеясь по ходатайству Рачинского получить место чиновника особых поручений при *К.П. Победоносцеве*. Однако так и не дождавшись вакансии, в начале 1893 Р. обратился к Филиппову с прошением о месте в Г.к. и тотчас получил положительный ответ. Р. был переведен из Бельской прогимназии в Петербург и зачислен на должность чиновника особых поручений VII класса при Г.к. с 16 марта 1893 (см. копии официальных документов в письме *Н.Н. Страхова* от 31 марта 1893: ЛИ, 124). Р. приступил к исполнению обязанностей в конце марта 1893, судя по упоминанию им похорон генерал-контролера *В.Н. Штрика*, возглавлявшего департамент железнодорожной отчетности. Р. писал *С.А. Рачинскому* из Петербурга 20 апреля 1893: «Приехав в Петерб., неделю дождался, когда будет готов виц-мундир, чтобы явиться к *Т.Ив. Ф<илиппову>*, и, наконец, явился в понедельник лишь на прошлой неделе (а сегодня вторник 20-го числа)» (ПР. 1893. Март—

апр. № 96. Л. 124). При аудиенции Р. и Филиппов «ментально и с первого взгляда не понравились взаимно» (Письмо *В.В. Розанова к Н.П. Барсукову* // Начала. 1992. № 3. С. 39). В комментарии к одному из писем *Страхова* Р. писал: «В “сию неизъяснимую минуту” и возникла та антипатия между нами, отчета в которой не могу себе дать, но которая заключалась в “терпеть не могу” с обеих сторон» (ЛИ, 132). Итог встречи самым печальным образом отразился на материальном положении Р.: «И с тех пор началось мое закапывание...» (ЛИ, 133). Генерал-контролер положил Р. весьма скромное жалованье (100 рублей в месяц), которого не хватало для содержания семьи. Филиппов назначил Р. чиновником особых поручений в Департамент железнодорожной отчетности: «Затем для выучки контрольному делу он вручил меня одному доверенному чиновнику контроля *А.В. Васильеву*, только что произведенному в генерал-контролеры (начальник департамента железнодорожной отчетности)» (там же). С первых же дней зачисления под начало *Васильева* Р. приступил к исполнению не «фиктивной», как предполагалось, а вполне реальной, требующей сосредоточенности и особых навыков работы по проверке отчетности: «Он поручил мне разобрать сперва одно дело: именно способ погашения железнодорожными обществами долгов их казне по уплатам гарантий по акциям, а когда я его окончил на прошлой неделе, то вручил мне серию бумаг — о порядке ликвидации железнодорожных обществ — это страниц 400 в лист законопроектов, правил, журналов заседаний комиссий, особых мнений, etc.; не особенно ароматная литература, хотя, соглашаюсь, полезная и необходимая для государства. Железные дороги воруют у общества и государства миллионы; найти способ спасти хоть тысячи — вот задача. Только странен я в роли такого спасителя, даже и предполагаемого» (там же). Помимо занимавшей целый день скучной и утомительной работы, Р. сразу столкнулся в Петербурге с острыми материальными проблемами. Весь период службы Р. в Г.к., несмотря на незначительные прибавки к жалованью, он испытывал крайнюю нужду. Недостаток средств надо было восполнять по вечерам литературным заработком, но занимавшая весь день служба отнимала и силы. Проработав в Контроле около трех месяцев, Р. жаловался Рачинскому, что приходится заниматься неинтересным делом, к которому он был мало пригоден: «В голове стучат шурупы с полукруглыми головками, плоское и круглое железо, шпингалеты и все прочее, что приобретает Главное Общество российских железных дорог и на чем ворует, а я предполагаюсь в роли его уличителя и поимщика; но я никогда не мог уличить кухарку в воровстве говядины, — как же уличить Главное Общество в воровстве шурупов? Удивительно...» (ПР. 1893. Май—июнь. № 64. Л. 135). Несмотря на далекий от творчества характер деятельности ведомства, Филиппов собрал в Г.к. целую колонию писателей, преимущественно славянофильско-православного направления. К литературе имели отношение, помимо самого Филиппова, товарищ (т.е. заместитель) генерального контролера *В.П. Череванский*, генеральный контролер *А.В. Васильев*; одновременно с Р. там работали *И.Ф. Романов*, *О.И. Каблиц*, *Н.П. Аксаков*, *Арсений И. Введенский*, *Ф.М. Истомин* и другие литераторы. Сотрудники Г.к. составляли ядро литературно-философского круж-

ка, который Страхов назвал «колонией славянофилов» (Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. 1870—1894. СПб., 1914. С. 443). Размышляя о приземленном, отупляющем характере чиновничьей службы, развеивающей возвышенные юношеские мечты, Р. явно имел в виду свой печальный опыт работы в Г.к.: «Но вот мы надевали мундир, вступали в должность и... шекспировская даровитость пропадала. Мы имели вид тупиц, сонливых, равнодушных к делу, безучастных к людям, к России. Дожидались своих 5½ часов (момента окончания службы), сдвигали все “дела” в стол, запирали его и, поплевав немного около стола, отправлялись кто на Петербургскую, кто в Гавань, кто на Пески» («Из прошлого нашей общественной мысли» // НВ. 1904. 25 нояб.). Обстановка в Г.к. была для Р. настолько удручающей, что 13 января 1896 он назвал ее своей «тюрьмой»: «Не говоря о тюрьме моей, в полуподвальном этаже Д<епартамен>та железнодорожной отчетности (2-е отделение) с сырым воздухом, с окнами без выставляющихся хотя на лето зимних рам, прямо от земли начинаются, и откуда выход в безоконный коридор, со шкафами с бумагами за старые года, в одном конце которого сортир и в середине кухня, где наш служитель готовит чай и кофе — с вечно горящей горелкой газа» (ПР. 1896. Янв.—февр. № 20. Л. 47—48). Хотя Р. и уверял Рачинского: «Я действительно аккуратнейший чиновник, исполнительный, совершенно покорливый» (Там же. Л. 49), не слишком ладились у него и отношения с мелкими чиновниками. Те позволяли себе по отношению к Р. как непрактичному литератору «полуиздевательства»: «Больше смущает меня опасность, бесприютность здесь, ибо в Контроле меня съестть готовы бы, и, чего и жена не знает, иногда бывало так трудно, что слезы навертывались от унижения. Да, эти Акакии Акакиевичи бывают злы, хоть я и защищал их в литературе; но дело в том, что на меня как на “литератора” они смотрят враждебно: “А, ты умен — вот, мы посмотрим, как умен”, и бывали полужиздевательства со стороны совсем мальчишек, 25—29 лет, издевательства, напр., над тем, что ищешь — не можешь найти реестр по документам, кои препровождаются в главное казначейство при депозитных квитанциях. Шкаф сверху донизу забит “делами” Каждый из чиновников знает, где и как найти реестр, ибо они в шкаф укладывали “дела” и, так сказать, имеют “ключ” от шкафа, которого мне не дают, и т.д.» (ПР. 1895. Июль—авг. № 56. Л. 129). Со временем, однако, эти отношения приходят в норму: «Но, слава Богу, я все это преодолел, и Акакии Акак<иевичи>, увидя, что я совершенно смиренен и “ума” не выставляю, а к ним отношусь хорошо — примирились и даже стали мне помогать, так что теперь мне легко» (там же). Зато все больше портилось его отношения с литераторами «славянофильского» кружка: «И опаснее гораздо “литераторы” из Первого отделения (где я прежде служил) с Афоней Васильевым во главе, про которых мне сказали стороною: “Если вы тонуть будете, они Вам не подадут руки”» (там же). В благую роль деятельности Г.к. для России Р. не верил: «Контроль — это отцеживающий комара законник и притом безголовый зритель» (ПР. 1894. Март—апр. № 87. Л. 202). Впоследствии Р. выразится еще более резко: «Чиновничество Контроля, где я служил, знало, что сущность контроля заключается в

прикрытии казнокрадства» (КНУ, 130). Р. не раз упоминает в письмах о махинациях чиновников Г.к., в том числе, как он утверждает, и возглавляемых Васильевым славянофильствующих литераторов, с большинством из которых он к концу службы прекратит общение. Махинатором предстает и сам главный «славянофил» Филиппов, в чьи служебные обязанности входило чинить «государственный контроль», пресекая всевозможные финансовые злоупотребления. Р. писал Рачинскому в 1896: «Здесь разыгрывается в газетах грязная история между Мещерским и Тertiем. Тertiий, с новым царствованием, топит своих прежних однокорытников и, конечно, успеет в этом, ибо ловчее всех. Кто знает закулисную сторону этого дела, не может не ахать. Тут обобрали, при Кривошеине, бедного Голике, тот входил с просьбой, ища защиты, к Череванскому, и Череванский доложил о Голике (с коим произвольно нарушили до окончания договор, и он ждал дом и машины для типографии) Тertiю, а Тertiий, еще хлебая из корыта Мещерского, положил под сукно. Голике, говорят, чуть не со слезами в передней Кривошеина говорил: “Я расскажу, как вы меня разоряете, в газетах” Ему сказали: “Если расскажете — вы ничего не получите, а если будете скромнее, мы Вам дадим крохи”; и работы были сданы Мещерскому в 4 или 5 раз дороже при молчании Контроля» (ПР. 1896. Июль—авг. № 100. Л. 222). Хотя Р. считал Череванского наиболее порядочным человеком в руководстве Г.к. («моя симпатия по виду, манерам, достоинству держать себя и всем распоряжениям, сколько я их понимаю». ПР. 1895. Июль—авг. № 56. Л. 129), тот был уволен, когда в категорической форме выразил Филиппову несогласие с намерением государственного контролера предоставить выгодное место своему протеже. Р. очень тяготился службой в Г.к., и надеясь когда-нибудь все же сменить «позорное шелканье битых 6 часов на счетах» (ПР. 1896. Янв.—февр. № 20. Л. 49), постоянно обращался к друзьям и знакомым с просьбами помочь ему найти более подходящее или хотя бы прилично оплачиваемое место. К Н.П. Барсукову, как и к другим знакомым, Р. обращается с просьбой похотатайствовать о какой-нибудь работе «по ученой части» вместо «муки Контроля (о, какая мука!!)» (ПЛ, 75) с его утомительно-однообразной «счетно-контрольной» службой: «Как дурак, я просматриваю и “бью на счетах” работы по прорытию Сурамского канала. Да, стыдно людям, свергшим меня в такое гниоше духовное» (Начала. 1992. № 3. С. 41). Позже Р. с неизменной неприязнью вспоминал о Г.к.: «И вот уже неподалеку Мойка — и враждебное толстое здание с металлической вывеской, где я служил. И всегда оно было мне противно, но в этот день — дождливый и когда душа была какая-то особенно усталая — я смотрел на него издали, приближаясь, с особенным отвращением» («Мимоходом. Из случайных впечатлений» // НП. 1903. № 1. С. 134). Сама однообразная, скучная контрольно-счетная служба и особенно вечно гнетущая мысль о необходимости дополнительного литературного заработка из-за низкого оклада до крайности истощили Р. как физически, так и морально. В начале 1899 с ним случился тяжелый обморок. Поэту 15 марта 1899 — в возрасте всего 42 лет — он решил составить духовное завещание (ОСЖС, 703—707). Получив приглашение А.С. Суворина стать сотрудником газе-

ты «Новое Время», Р. в мае 1899 покинул Г.к. В «Мимолетном» Р. свидетельствует, что к концу службы в Г.к. находился на грани сумасшествия: «Но я был правда почти болен, увольняясь из службы. Свидетельствовавший меня доктор сказал: “Он может помешаться” (и показал на свою голову). Присутствовавший от Контроля мне неизвестный молодой чиновник кивнул головой. И до чего нужно детишкам на чулки белые и одежонку. Безумно нужно. Служи бы я дальше в Контроле или учитель был — я бы неизбежно помешался и был недалеко от этого» (М, 8).

В.А. Фатеев

ГОСУДАРСТВО. По Р., основная функция Г. — способность принуждать и повелевать: «Государство ломает кости тому, кто перед ним не сгибается или не встречает его с любовью, как невеста жениха. Государство есть сила. Это — его главное. Поэтому единственная порочность государства — это его слабость. “Слабое государство” — *contradictio in adjecto* <противоречие в определении>. Поэтому «слабое государство» не есть уже государство, а просто “нет» (У, 171–172). Сила Г. является фундаментом государственного суверенитета: «Но во главе всего этого и до известной степени впереди этого мы считаем свободу и независимость государства, или, что то же, — родины, ибо это есть условие всех прочих благ. Государство, которое перестало независимо существовать, — о финансах такого государства уже не приходится говорить. Их просто нет. Нет независимости государства — и тогда нет его самого; оно просто умерло, как умирает отдельный человек <...> Но что обеспечивает независимость государства? Сила, хорошая вооруженность, а внутри — патриотизм. Закованное в железо и с хорошо бьющимся сердцем — оно непобедимо» (ВНС, 170–171). Р. прочно связывает Г. с порядком и дисциплиной: «Нет государственности — нет дисциплины. А без дисциплины нельзя ни выиграть Бородинской битвы, ни провести парламентской сессии. Без дисциплины нельзя даже построить обыкновенного дома» (ВНС; 312). Обращая внимание на исторический и национально-органический характер Г., Р. пишет: «Нации растут, а государство складывается. Государство есть продукт человеческой работы, есть сознательное, целесообразное строительство, и каждое поколение людей, например, и наше поколение, стоит на известном уровне от фундамента и кладет свой ряд кирпича выше и выше, дальше и дальше. Мы должны любить эту свою постройку и беречь ее, по крайней мере, как муравьи берегут свою кучу, или, — чтобы взять сравнение поэтичнее, — как пчелы любят и хранят свой улей» (ВНС, 167). Р. пытается сформулировать критерии если не идеального, то близкого к идеальному Г., каковым, по его мнению, является распространенное в развитых странах Западной Европы «культурное» Г., обеспечивающее себе и своим гражданам «достойное существование»: «Достойное существование» для государства просто потому, что оно просто само: это — справедливое существование, это — спокойное существование, это — независимое существование и, наконец, — возможно комфортное существование в смысле суммы удобств и вообще хороших вещей, предоставленных в распоряжение каждого, т.е. сработанных государством и отданных им в

пользование народа, населения, общества. Все эти цели особой выпяченностью не отличаются, но они очень существенны, и население ждет от государства именно этого, и ропщет и жалуется, когда этого нет. Высшие культурные государства Европы, как Германия и Англия, именно к этому и стремятся, этого и достигли, и по удаче их в этих простых делах они и получили наименование “культурных”, т.е. “достойных” в высшей степени. Мы, конечно, того же желаем и нашему отечеству. Это — справедливый и скорый суд, одно из неперемных удобств страны; прекращение смуты; преуспевание всего материального состояния страны, начиная с дорог и финансов, находящихся в руках государства, и кончая благосостоянием, зажиточностью или по крайней мере не нищетою всего трудящегося населения» (ВНС, 170). Р. высказывает симпатии (довольно осторожные) к правовому социально ориентированному буржуазному Г., предоставляющему человеку традиционный набор прав, свобод и гарантированных материальных благ. В духе консервативного либерализма конца XIX — начала XX в. Р. подчеркивает, что Г. — надклассовый институт, служащий всему обществу, всей нации, всему народу. Он постоянно говорит о разрушающем влиянии классовой розни на все институты Г. (парламент, армия, полиция). Говоря о ходе рассмотрения аграрного вопроса в Государственной Думе, Р. отмечает: «Кроме голоса государственной необходимости и народной нужды, в аграрном вопросе замешалось и сильнее “классовое чувство” — классовое или сословное соревнование, зависть, недоброжелательство, которое хлопочет не о том одном, как себе помочь, но как “доехать” другого, своего векового недруга. Государство, которое не знает “врагов”, а знает только подданных и граждан, не только не может стать на эту точку зрения, но не может и допустить ее к властному участию в разрешении вопросов государственной и народной важности» (РГО, 407–408). Р. как государственный придает особое значение Г.: «Все государство есть труд; все государство есть необозримый труд, для коего самую “фабрику” и “машины” заготовляли 1000 лет и миллионы голов» (КНУ, 199). Об отношениях Г. и служащего Р. пишет: «В свою очередь государство довольно равнодушно выплачивает ему жалованье (соглашаюсь — недостаточное) и тоже не замечает его. Чуть “что”, — сажает в полицию» (КНУ, 365). «Государство — работник. Вот открытие. Государство есть рабочая сила такой неизмеримости, что ее совершенно невозможно заметить. Как бедному человеку невозможно же заметить “планету земля» (там же). Р. полагает, что начало государственности лежит в Европе и присуще только Европе, а все азиатские страны безгосударственны. «В Азии — “номады” и “ждут воскресения Христова” В Халдее ждали, что девка забеременеет от Бога. Вот это “по-нашему” или, вернее, “мы по-ихнему” В Египте фараоны сосали вымя коровы. “Какое же это к черту Государство» (ПЛ, 231). Р. поднимает вопрос о соотношении Г. и общества: «Государство — это механика, общество — это поэзия. Первое можно сравнить с фабрикою, громадною, страшною, нужною, но... не уютною <...> Общество, поэзия, неуловимые, волнующиеся, капризные, суть также, в сущности, главное и первенствующее сравнительно с государством, в котором оно, по-видимому, только живет и

которому “отдает *честь*”: но в то же время всеми святыми инстинктами чувствует в себе, что государство — это громадная и гордая машина, кой в чем должна и сообразоваться с его поэтическими вдохновениями» (КНУ, 38). В конечном счете Р. занимает позицию патриота-державника, для которого Г. — одна из высших ценностей: «Обществу нужно одно, а государству — совсем другое», “приятное для общества — разрушительно для государства” Общество по существу своему есть анархическая сила, — анархизм которой ничему не грозит единственно потому, что оно плавает поверх народа, как сливки, что оно сыто, обеспечено и вообще не движется никакой горькой нуждой. Но распространите нравы общественной *жизни*, эти свободные, распушенные, сладкие нравы, на народную жизнь, где живет нужда, *горе*, — и вы немедленно получите восстание, взрывы, революционное клочкотание, увидите *кровь*, насилие, истребление чужой жизни и чужого имущества» (РГО, 480). Ценность Г. особенно проявляется, по Р., в *войне*: «Вот это ощущение Государства есть вещь, ничем не заменимая в смысле обучения. В год войны мы многому научимся, — прямо перед нами многое новое и неожиданное раскроется, — и в новую *Думу* соберутся люди с запасом совсем иных чувств и иного сознания в груди. “Научиться Государству” — нельзя из лекций и из *книг*, а *газеты* и вообще печатная “обывательщина”, — газеты, беллетристика, *театр* — только “разучивают Государству”, закрывая и затягивая все его *бытом* и бытом, все житейскими и житейскими “язвительностями” Все это имеет свою цену и хорошую цену; но, однако, все это совершенно закрывает от нас одну великую драгоценность — вооруженное, могучее Отечество, готовое пойти на врага. В “*быту*” мы все, естественно, слишком раздробились и только в войне чувствуем себя “все вместе” Это несравненный опыт. Это то политическое воспитание, которого вовсе не дают нам юридические факультеты, которое суть какое-то “книжничество и фарисейство государственности” Скелет и *душа* государственности, т.е. ее “твердое” и вместе ее “одушевление”, есть действительно воинство на полях битв. Воинство — с его великой готовностью умереть... Что может быть выше, что может быть героичнее, что может быть священнее этой готовности и решимости!» (ПЛ, 268). В Г. аккумулируются, по Р., сила, энергия, лучшие нравственные качества народа. «Иногда мы жалуемся, что у нас нет “такого совершенного *правительства*, как английское”, которое дало даже гражданам “*Nabeas Corporis*”, по которому полиция не может входить в дом частного человека etc. Но какой же *русский человек* — “частный человек”? Полиция (наша) и не входит в крестьянские избы, в поповские дома и вообще туда, где есть “частный быт”, живут “частные люди” Она входит “к нам”, интеллигентам и горожанам, которые и за 40 лет живем, “как *студенты*”, читаем “Что делать?” и не прочь начинить бомбочку, которою может прошибить стену и убить соседа. Для “образованного русского человека” ведь нет “соседей”, нет вообще людей, — а только “он сам”, во всей вселенной “один” он “сам” И вот за этим “самым” вселенная естественно и присматривает, командирова на сей случай полицию» (КНУ, 453). Р. понимал свободу человека весьма ограниченно, как составную часть российского абсолютизма. Г. и

личность, по Р., есть органическое целое, не знающее противоречий. Подданный Российской Империи может обрести подлинную свободу только в рамках служения и поддержки монархии, на пути сохранения и укрепления державных традиций. В этом смысле Р. отмечает, что «политическая свобода и гражданское достоинство есть именно у консерваторов, а у “оппозиции” есть только лакейская озлобленность и мука “о своем ужасном положении”» (У, 279). Конфликт между личностью и Г. как полагает Р., наблюдается только в «болезненной» интеллигентской среде, представители которой, страдая крайним индивидуализмом и эгоцентризмом, ступили на путь борьбы с законной властью. Губительное влияние *интеллигенции* проявилось, в частности, в том, что в *России* государственная деятельность стала восприниматься как нечто второстепенное: «Серьезнее серьезного, что в государстве и даже до некоторой степени мировой державе государственные люди были большие любители *литературы*, газет, журналов, впрочем, больше — повестей и стихов; а государственными делами занимались, о них думали, о них в самом деле болели *умом* и сердцем, наконец, из-за них ссорились и ненавидели друг друга фельетонисты и журналисты. Причем и они-то занимались этим к большому неудовольствию “настоящих государственных людей”, которые в их сторону говорили: — Э, бросьте... Мы сами не занимаемся, чего вы лезете? Пишите стихи, да хорошо пишите, чтобы мы в старости видели, что муза *Пушкина* не замолкла и слава российская не увядает» (КНУ, 76). По Р., в *России* государственная деятельность была заменена деятельностью литературной, что и погубило страну. О «наших русских» Р. говорил: «Карточного домика построить не умеют. Но зато надеются, верят и рвутся построить идеальное государство» (М, 12).

В.Н. Жуков

ГРАВИЮРА — по воспоминаниям И. Лазаревского, Р. «любил и граверное *искусство* и русских граверов он знал хорошо. Вспоминаются вечера, проведенные с ним в собраниях Тевяшова, Рейтерна, Толстого» (Среди лекционеров. М., 1922. № 2. С. 38). «Нашим знаменитым гравером» Р. считал *В.В. Матэ* («*В.А. Серов* на посмертной выставке» // НВ. 1914. 2 февр.; НФП, 241), который работал с монетами Р. и писал ему об этом 7 февраля 1912 (ОР РГБ. Ф. 249. М. 4216. Ед. хр. 8). Р. мечтал иметь *портрет* умирающего *Ф.Э. Шперка*, выгравированный именно Матэ (У, 315). Зная розановское увлечение Г., *К.А. Сомов* предлагает ему показать «японские гравюры» (ОР РГБ. Ф. 249. М. 4216. Ед. хр. 15). Рассматривая немецкий замок, в котором провела свое девичество императрица Александра Федоровна, Р. отмечает, что там «гравюры превосходны» (ЗРП, 240). Для Р. «не забываемы» хранящиеся в *Эрмитаже* Г. XVIII в. — «драгоценный эстамп» с Елизаветы в младенчестве, «величественная *Екатерина*»: «Все это величие и слава, когда-то бывшее в *России*, но теперь погибшее» (МЛ, 528). В 1919 Р. упоминает Г. «*Ломоносова*», которые хранит «до сих пор», а также гравюрные портреты Третьяковского и Сумарокова (МЛ, 528).

А.А. Медведев

«ГРАЖДАНИН» — политическая и литературная *газета-журнал*, основанная кн. *В.П. Мещерским*, издава-

лась в *Петербурге* в 1872—1914 (в 1878—1881 не выходил). В 1873—1874 «Г.» редактировал *Ф.М. Достоевский*, печатавший там «Дневник писателя». 1873» Р. публиковал в «Г.» статьи о семейном вопросе, о гимназиях и литературе в 1899—1900 под своей фамилией и под псевдонимом «Безродный», «Орион». Статья «Оценка аскетизма с точки зрения Божественной благодати» (Г 1899. 16 и 23 дек.) была включена Р. под названием «Границы нашей эры» в его книгу «*Семейный вопрос в России*» (т. 1). В 1900 Р. напечатал в «Г.» статьи «Еще о “двух точках зрения”» (9, 16, 27 янв., 3 февр.; см. ВДЯ под названием «О “двух точках зрения”»), «*Эмбрионы*» (24 февр., 2, 5, 9 марта), «Одно воспоминание» (18 мая; о *Нижегородской гимназии*; см. СВР. Т. 1), рецензия на книгу: «*Друг семьи. Мать-воспитательница*» (18 мая), «Кто лучший судья семейных разладов?» (15 июня; см. СВР. Т. 1), «Библиографическая заметка» («Ежемесячные сочинения» под ред. *И. Ясинского*) (18 июня; о *М. Горьком, Вл. Соловьёве*), «*Восток*» (6 июля; см. ВДЯ), «Где и как найти учителя?» (13 июля). В своих статьях в «*Новом Времени*» Р. нередко писал о «Г.», — о полемике кн. Мещерского с *С.Ф. Шарановым* по вопросу о земстве. В 1902 Р. выступил против журнала в статье «*Культура и “Гражданин”*» (НВ. 1902. 6 сент.). Итоговая характеристика «Г.» дана Р. в «*Литературных очерках*»: «Имя кн. Мещерского и его орган “Гражданин” окружены в нашей литературе зоною непреодолимого предубеждения. Poleмика, которая против него велась в течение четверти века всеми почти органами печати, не исключая и консервативных, к составу которых он принадлежит, всегда велась в презрительно-насмешливом тоне и никогда в тоне уважительном и страстном <...> Его журнал-газета не только мало распространен и, в точном содержании своем, мало известен, но даже и вовсе не известен, за исключением редких “любителей”. Даже более: среди самых этих “любителей” нет собственно никакой любви к нему, энтузиазма, так что ни в каком смысле и ни в каком случае к нему нельзя приложить изречения о “горчичном зерне”, которое растет и когда-нибудь достигнет до огромного ветвистого дерева. Если вы наблюдательны, то вы заметите или, может быть, уже неоднократно замечали, что в том редчайшем случае, когда ваш добрый знакомый, при случайной встрече, раньше, чем заметить вас, был погружен во внимательное чтение газеты кн. Мещерского, — он, увидя, что вы к нему подходите, или торопливо кладет номер в карман, стараясь скрыть его заглавие, или, если это заглавие вами уже прочитано, — бросает газету под ноги с пренебрежительной grimасой. Пачка номеров “Гражданина” случайно попала мне в руки; случайно я переступил зону окружающего его предубеждения. И до того сильное волнение овладело мною, и все изложенные мысли бурно хлынули в голову, когда я увидел — просто как писатель, — увидел и почувствовал, до чего ярко дарование никем и никогда не читаемого публициста, как значительна похороненная заживо в нем сила, сколько тонкости и остроты в его языке и мысли, и, главное, какая удивительная и привлекательная конкретность в первом и втором. Впервые я испытал нечто вроде отвращения к философии в литературе, видя, как точное наблюдение и яркая изобразительность, в сущности, предвзряют работу отвлеченного мышления и, до известной степени, делают ее вовсе не нужною»

(ЛВИ, 339—340). В «Г.» печатались статьи о Р. и рецензии на его работы. М.Г. Зельманов под псевдонимом Южный напечатал рецензию на «*Легенду о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского*» (1891. № 121) и статью «К характеристике *Гоголя*» (1894. № 86). *И.И. Кольшко* под псевдонимом Серенький опубликовал статьи о Р. «*Колыбель*» (1898. № 84—85; включена в СВР, 1), «*Брак — как религия и жизнь*» (1898. № 94—96, 98; включена в ВМН как «*Полемические материалы*»). 27 марта 1903 «Г.» выступил против напечатанных Р. в книге «*В мире неясного и нерешённого*» писем прот. *А. Устьинского*, на что ответил Р. (НВ. 1903. 28 марта).

А.Н.

ГРАФИКА. Форме выражения мысли в произведениях Р. придают признаки «говорения», «устности», сближающие письменную речь с разговорной, но при этом кажущаяся колоритность обиходной, непринужденно развертывающейся «говоримости» опирается на выразительность не разговорного, а литературного слова. Своеобразная манера словоупотребления придает тексту аффективно-оценочную броскость, и это поддерживается графическими средствами, которые как бы «выпячивают» зримость представлений, оценочных характеристик, возникающих в «потоке сознания», что предстает как графическое отображение процесса мыслительной деятельности. Абзацное членение текста придает видимость «потоку» авторской мысли:

«Смеет разве вечность зачеркнуть минуты? зачеркнуть свое питание?»

Свои зерна?

— Ни-ни-ни» (ПЛ, 134).

Большая зримость содержания мысли достигается диалогизацией абзацно подаваемых фраз:

«Хочу ли я играть роль?»

Ни — малейшего (жел.).

Человек без роли?

— Самое симпатичное существование» (У, 197).

Абзацное членение текста повышает роль красной строки, которая демонстрирует начало фразы или ряда фраз, втянутых в смысловое и образное единство и обредающих относительную автономию под давлением авторского осмысления:

«Родила червяшка червяшку.

Червяшка поползала.

Потом умерла.

Вот наша жизнь» (У, 323).

Графические средства содействуют выражению авторского «я», поэтому страницы розановского текста могут уподобляться стихотворному произведению. В первом издании «*Уединенного*» каждый фрагмент текста был напечатан на отдельной странице, чему Р. придавал принципиальное значение. Слова, выделяемые жирным шрифтом, предстают как густки содержательности реализуемой информации:

«Евангелие есть книга изнеможений.

Потому что есть:

Мочь

и — не мочь.

И что Христос пострадал и умер за

не мочь... хотя бы и был в полной
и абсолютной **истине»** (АНВ, 14).

Разделение фрагментов текста осуществляется посредством пробелов, а также геометрических и флористических значков:

«И писательство — для меня по крайней мере — есть разделение безумия и вереницы слов.

~
~
~
~

Слова, слова, слова» (ПЛ, 76–77).

Широко используется апостроф в качестве разделителя записей:

«Стиль есть то, куда поцеловал Бог вещь.

Какими-то затуманенными глазами гляжу я на мир
<...>

Стильные вещи суть оконченные <...>

С тем вместе стиль есть нечто внешнее» (ОСЖС, 570–571).

Апострофы по мере возрастания располагаются симметрично и делят текст на фрагменты, количество которых может доходить до десяти:

«Вся жизнь моя была тяжела. Внутри грехи. Извне несчастья. Одно утешение было в писательстве. Вот отчего я постоянно писал.

Теперь все кончилось <...>

”
<...>

””
<...>

”””
<...>

””””
<...>

”””””
<...>

””””””
<...>

”””””””
<...>

””””””””
<...>

”””””””””
<...>

Отпустили им грехи их, дабы и они отпустили нам грехи наши» (ОСЖС, 509–512).

Вопросительные и восклицательные знаки указывают на своеобразие авторской оценки, эмоционального отношения к содержанию мысли: «Они отпихиваются от

меня <...> Едва подашь статью — смех: Это опять что-нибудь непонятное ?!!!» (ПЛ, 31). Они могут выступать в виде развернутого ряда однородных знаков — «множитесь до *наполнения всей земли!!!*» (ПЛ, 45), а также представлять собою разнородные ряды восклицательно-вопросительных знаков: «Литературу я чувствую, как штаны. Так же близко и вообще “как свое” Их бережешь, ценишь, “всегда в них” (постоянно пишу). Но что же с ними церемониться???!» (У, 172). Восклицательный знак усиливает аффективную выразительность осмысленного звука: «И весь дом был какой-то — у!—у!—у! — темный и злой. И мы все были несчастны» (У, 139). Точка может подчеркивать смысловую весомость слова, указывать на слова как обособляемую часть высказывания и тем самым усиливать содержательность «прокручиваемого кадра» мысли:

«Иногда кажется, что я преодолел всю литературу.

И не оттого, что силен. Но “Господь со мною” Это так. Так. Так» (У, 305).

Изобразительной весомостью обладает отточие (последовательный ряд точек в количестве трех, а иногда и более), посредством которого обозначается пропущенное место в тексте, позволяющее автору выражать обертоны оценочной экспрессии и привлекать читателя к осознанию своеобразия реализуемой мысли. Отточием может завершаться смысловая волна абзацной части текста:

«Уж хвалили их, хвалили...

Уж ласкали их, ласкали...» (У, 293).

Смысловое зияние возникает вследствие недоговоренности, прерывистости сообщения, что придает эмоционально-оценочную заданность отрезку письменной речи (оттенки иронии, юмора, сарказма, сочувствия, интимности):

«Болят душа о себе, болят о мире, болят о прошлом, будущее “и не взглянул бы на него”» (У, 189).

Отточие выступает в виде стилистического оборота речи, именуемого фигурой умолчания; при этом такая форма образности нередко рассчитана на догадку, которая должна осенить *читателя*:

«Совершенства нет на земле...

Даже и совершенной церкви...» (У, 102). «Скоро кончатся мои дни... О, как ненужны они мне. Но “тяжело это время”, но *каждый час тяжел*» (У, 326).

Отточие может занимать значительную часть печатного текста (несколько абзацев, полстраницы или же страницу) и тем самым вовлекать читателя в сложный мир «потока сознания»; при этом точечные строчки могут предшествовать авторскому суждению:

— Ну, что же, придет и вам старость, и так же будете одиноки» (У, 171).

Отточие может занимать внутрифразовое положение, связывая при этом начальную и заключительную мысль текста, и охватывать до 8 пропущенных строк:

«Какого бы влияния я хотел писательством?
Унежить душу.

— А “убеждения”
Ровно наплевать» (У, 263).

Отточие втягивает читателя в сферу авторских интенций, предполагая сотворчество с потенциальным собеседником:

«Настоящей серьезности человек достигает, только когда умирает.

Неужели же вся жизнь легкомыслие?» (У, 142).

Слова, важные для авторского сознания, подвергаются курсивному выделению. Смысл истинного патриотизма определяется содержательностью слова, выделяемого курсивом: «Для того чтобы любить отечество — нужно что-нибудь для него *сделать*» (ПЛ, 14).

Курсивное выделение содействует уяснению характера авторской мысли и может приоткрыть завесу над своеобразием авторского «я»:

«Что-то такое *противное* есть в моем слогe. С *противным* — все не вечно. Значит, я временен?»

Противное это в каком-то самодовольствие. Даже иногда в самопоении. Точно у меня масляное брюхо, и я сам его намастил. Правда, от этого я точно *лечу*, — и это, конечно, качество. Но в полете нет праведного тихого шествования» (У, 141).

Курсивное выделение содействует усилению авторского слова:

...не верьте, девушки, навеваниям вокруг вас, говорам, жестам, маскам, шумам, мифам <...>

Верьте, что что *есть* — то *есть*, что *будет* — *будет*, что *было* — *было*. Верьте истории» (У, 228).

Скобки используются в качестве графического знака, позволяющего выражать импульсы эмоционально-оценочной экспрессии, придавать «оптирескую» и смысловую броскость тексту. В скобках фиксируется указание на библиографические источники: «Жизнь коммунано, коммунальная (60-е годы) — не есть совершенно пустая мечта.

Она таковою кажется мизантропу (Достоевский “Записки из подполья”) и очень углубленному человеку» (ПЛ, 104).

В скобки заключаются синонимично осмысляемые слова: «Не разгадает ли наука когда-нибудь одной таинственно страшной загадки мира: разделение мира животных на “ядомых” (коровы, “мясо”) и “ядущих” (хищные)» (ПЛ, 159).

В скобках уточняется значение слова: «“Добро”, “добрый поступок”, “добрая (благожелательная) мысль” — такой же “атом” “жизни всех”, как “атом” физических тел» (ПЛ, 62).

Авторские ремарки, заключаемые в скобки, придают выражаемой мысли дополнительное осмысление: «В общем, в массе (об этом и идет дело) русская душа — сердобольная» (ПЛ, 282). Такие уточнения раскрывают значение слова, приписанного к узкоспециальной сфере употребления: «Добровольский (секретарь редакции) недаром называл меня “дьячком” И еще называл “обсом” (косточку ягоды обсосали и выплюнули)» (ПЛ, 54).

В скобках раскрывается отношение автора к содержанию высказывания:

«Этот жених во фраке. Но без того, в чем жена будет от него нуждаться.

(ученые делают смущенный вид, — и такой, будто не слышат)» (ПЛ, 159).

Скобки используются для передачи авторской оценки: «Никакого стыда <...> проклятая профессионалка (мужской взгляд)» (ПЛ, 156).

В скобках приводятся сведения о месте и времени фиксируемых событий: «Дочери, увы, — уже не первой молодости, но все еще очень интересной (в Киеве)» (ПЛ, 151).

В скобках даются замечания о других, а также о себе: «Я не виделся и с К. Леонтьевым (звал в Оптину)» (ПЛ, 54).

Индивидуально-авторское значение слова отмечает кавычками: «В России вся собственность выросла из “выпросил”, или “подарил”, или кого-нибудь “обобрал” Труда собственности очень мало. И от этого она не крепка и не уважается» (У, 37).

Закавычиваются выражения, связанные с интеллектуальной сферой деятельности: «Я услышал “вещь в себе” (Кант) и заволновался» (ПЛ, 116).

Берутся в кавычки пословицы и поговорки: «Некрасив, да нежен, — так “два угодя в нем”» (ПЛ, 58).

Закавычиваются выражения, используемые в качестве «разменной монеты» непринужденно-бытового общения: «Я похож на младенца в утробе матери, но которому вовсе не хочется родиться. “Мне и тут тепло”...» (У, 50); «Взгляните на растение. Ну, там “клеточка к клеточке”» (У, 137).

Кавычки акцентируют важнейшие, афористические части мысли:

«Любить — значит “не могут без тебя быть”; “мне тяжело без тебя”; “езде скучно, где не ты”

Это внешнее описание, но самое точное.

Любовь вовсе не огонь (часто определяют), любовь — воздух. Без нее — нет дыхания, а при ней “дышится легко”» (У, 210).

Берутся в кавычки слова, реализующие обертоны оценочной экспрессии: «Ему приходится “служить” бедный. На службе в контроле он мне показал из-под полы великолепные “пахитоски”» (У, 135). Экспрессивно-оценочная содержание закавычиваемых слов и выражений дополняется пояснениями, которые, в свою очередь, заключаются в скобки: «Сказать: “святая лютеранская церковь” — странно. Она есть (в сознании самого Лютера и всех лютеран) “правильная церковь”» (ПЛ, 283).

А.Н. Кожин

ГРЕХ. Религиозный бунт Р. связан с отказом признать греховность плоти, греховность *рождения*. В ранний период Р., обращаясь к *теме* Г., еще верит в возможность «радостного» *христианства*, каковым он считает *православие*, в отличие от «сурового» *католицизма*. В статье «Черта характера древней Руси» (РВ. 1892. № 7) Р. утверждает: «Этого понятия о грехе как о чем-то всеобъемлющем, окончательно и безвозвратно погубляющем вот эти предстоящие толпы людей, вовсе нет в восточной церкви. Проникающее ее чувство спокойнее и вечнее <...> Ощущение уже совершившегося искупления рода человеческого от греха здесь гораздо жизненнее, ярче — и сообразно ощущению этому все здесь светлее, радостнее: нет абсолютности в гибели людей и в пороках их — есть только легкомыслие, забвение главного» (РФК, 70). Свое понимание Г. и греховности Р. изложил в примечаниях к *письму С.А. Рачинского* от 10 мая 1899: «Некогда (а пожалуй — с детства) я был переполнен ощущением своей личной греховности. Это удручает и, должно быть, ослабляет *силы*; тогда на почве этой ослабленности (“неврастения” сердца и воображения) является действительный грех, факт греха. Грехи (злые *мысли*, “похотливые” мысли, дурные поступки) при “покаянности настроения” растут, как грибы под дождем. Между прочим, меня особенно убивало то, что у аскетов зовется “нечистой тою воображения”, запачканностью *души*, — и оно было столь безотвязно, что, считая себя совершенно недостойным как бы взглянуть на Бога, я прекратил свой обычай, проходя или проезжая мимо церкви, взглядывать на нее и креститься. Так, понуря голову, как боящийся раб, я проходил мимо храмов, зная, что вот он слева, справа. Так тянулось долго, пока я стал выползать к свету. Случилось это от безысходности мрака. Чувствуя себя совершенно и со всех сторон измаранным, я парализовался в *печали*, перестал думать о том, “как сделаться лучше” И, должно быть, отдохнул в это *время*. Силы поднялись. “Ну, еще отдохну немножко, а потом буду думать о грехе” Но грех, к удивлению, не приходил. Воображение как бы очистилось, на сердце стало веселее, а как стало веселее, я стал добрее думать о людях; а как они стали мне казаться добрее и лучше, то и сделать им доброе тоже стало приятнее, и все дальше, все в горку, и, наконец, я добрался не то до догадки, не то до непосредственного ощущения: “Да ну его к ч...у грех, или нет его, или он пустой” Но поразительно, что все это преобразование совершилось в связи с теорией *пола*: он в нас неустранимое и вместе считается порнографичным, нечистым, специальным грехом (“первородный грех”, “первородный” именно в смысле неустранимости и *вечности*). Эта-то мысль и

ударяет по силам. Истекает душа в бессильном борении. Рост внутренних сил пошел прямо гигантски с переменой зрения: “Пол совершенно чист, и хоть буду я о нем думать, хоть и совершу что — никакого греха” Тогда силы необыкновенно поднялись, и на бодрой, свежей поверхности души просто перестали расти ненужные грибы; а и вырастет, то я его съем и скажу “вкусно” Словом, цепкость и сплетение и причинность грехов (“мамка за репку, бабка за мамку”, как говорится в детской песенке) кончилась. Грех стал одиночен; идет, как солдат, а не как шеренга войска. Я съел грех, когда он прежде меня съедал. Конечно, все это не до *корня*, пеньки остались, но пеньки от леса — не то, что лес, из которого и неба не видно. Я увидел небо. А чувство Бога, не прекращаясь в постоянстве, стало радующим чувством, близким» (РВ. 1903. № 1. С. 237). Р. находит такое средство «избавления» от греха: «Есть мелкие грехи, например, *щиславие*, скупость. Их надо уметь обходить, как вода обходит камень, т.е. не останавливаясь перед ними. Не нужно иметь пристрастия к греху, даже и отрицательного (=вражды), и тогда не разовьется и положительное (=прилепленность к греху). Наши “грехи” суть менее *страсти* и более привычки; и вот, “привыкание” — то к ним, заплесневелость около греха и образуются от чрезмерного к ним внимания. “Легче живи” — этот совет есть то же, что “праведнее живи”, но с указанием средства исполнить совет» (там же). Два разных подхода к проблеме Г., как считает Р., ярко раскрыты *Ф.М. Достоевским* на контрасте образов «миролюбывающего» Зосимы и «мироплюющего» Ферапонта в романе «Братья Карамазовы». «Благодный старец» Зосима «оставляет Алеше нечто вроде биографических воспоминаний и поучений: и главное из них — не бояться греха, не убежать грешного человека» (ОЦС, 11). «Обратный полюс» Зосимы — неприемлемый для Р. «завистливый постник» Ферапонт: «По Ферапонту, мир именно подавлен грехом» (ОЦС, 12) Но, как считает Р., «иллюзия греха создается в самом деле грех» (Там же, 19–20). Р. приравнивает *стыд* к Г.: «Итак, — стыд и грех — идентичны: первый ест кожа второго, “стыдливый” румянец на “яблоке” греха» (ВМНН, 310). Как Р. уверял *В.С. Соловьёва* в письме 1897, он совсем не чувствовал стыда — чувства, которое Соловьёв положил в основу своей этической системы: «Представьте, никогда полового стыда я не испытывал. Просто считало это предметом гордости. Пишу об этом и готов печатно признаться» (Новый Журнал. Нью-Йорк, 1978. № 130. С. 92–93). Р. писал Соловьёву о тесной связи *религии* с мотивом Г. и сложности этой темы: «Религия вся во грехе копаются, грех превозмогает, из греха сияет <...> Вообще связь между грехом и благом более глубока, и, так сказать, не механическая только, не связь предмета и тени, черного, без коего не было бы и белого, но органическая, живая. Тут, правда, мы входим в бездны самого Божества...» (Там же, 94–95). Неизменно важным и мучительно трудным оставался для Р. вопрос об искуплении первородного Г. В статье «Религия как свет и *радость*» (1899) он решает этот вопрос утвердительно, оптимистично: «Спаситель тяжесть мирового греха взял на Себя; человек стал сейчас же через это абсолютно безгрешен, свободен от первородного греха и способен к греху лишь личному» (ОЦС, 18). Однако гораздо чаще он высказывает песси-

мизм и глубокие сомнения в отношении искупления Г.: «Связь греха с искупительной жертвой Христа — паразитична и не разработана в подробностях <...> “Мы искуплены *смертью* Христа” — вот аксиома христианства. — Т.е. не имеем на себе греха? Тогда зачем покаяние и усилия праведно жить? Аксиома при этом вопросе поправляется и изменяет свой язык: “Мы искуплены не от всего греха, а от первородного: личный грех остался” — Но ведь первородный грех на нас отражается смертью и болезнью, и мы все болееем и умираем после Р.Х., как и до Р.Х. Скорей уж искуплены мы от личного греха, чем от первородного» (РВ. 1903. № 1. С. 238). Ту же тему Р. развивает в книге «*В мире неясного и нерешённого*»: «Однако ведь, казалось бы, первородный грех снят с человечества Христом. Церковь поет: “Смертию смерть искупи”, и в *Евангелии* от Иоанна сказано “Той (Иисус) язвен бысть за грехи наши и мучен бысть за беззакония наша: наказание мира нашего на Нем, язвою его мы исцелехом” Так откуда же чувство греха после Христа?» (ВМНН, 177). В брошюре «*Русская церковь*» (1909) Р. снова задается этим «метафизическим» вопросом: «Что такое грех? <...> “Христос пришел на землю и умер за грехи людей” Что же, стали ли они безгрешны? <...> Но может быть, они грешат, а грех им уже не поставляется в преступление в силу жертвы на Голгофе? Однако что же именно искупила эта жертва и, особенно, каким образом?» (ВТРЛ, 24). Р. так трактует историю грехопадения: «Еще невинные в раю, мы были благословлены к рождению, а после того, как люди, поверив Искусителю, что в рождении — грех, стыдливо “закрылись древесными листьями”, и началось “жестокое сладострастие” Р. не приемлет идею, что пол есть источник Г.: «Мысль, что в роднике *семьи*, в поле, содержится грех, есть одна из непостижимых исторических аберраций» (ОПП, 84). Р. не согласен с тезисом о *женщине* как «сосуде греховности»: «В безграмотные *времена* женщина — это “грех”, в культурные времена — это “дама” Между тем в обоих случаях это *ложь*, а истина в том, что она — человек, ½ человечества» (КНУ, 48). Доказывая целомудренность подлинных произведений *искусства*, изображающих обнаженную натуру «без малейшей мысли соблазна» (ВМНН, 311), Р. в то же время признает греховность низкопробных современных картин: «Мы видим обнажения и на современных нам выставках: но они все — бесстыдны; тела возмутительно грешны (скорее — пакостны); это просто галерея раздевшихся кухарок, которые смеются над “господами” своими и одновременно живописцами» (там же). В статье «Грех» (НВ. 1908. 9 и 24 сент.), на примере «плоской» одноименной картины Франца фон Штука, где изображена обвитая змеей женщина, Р. доказывает ошибочность мысли о греховном соблазне: «Нет, ошибся Штук, нарисовав первоисточник греха — барышней декольте. “Соблазн” О Боже: не все ли, что мы любим, тем и соблазняемся? Соблазняемся *живописью*, соблазняемся поэзией. Знаете ли, более всего соблазняемся святым, праведным прекрасным человеком. Так что же, погасить все это?» (ОНД, 352). По мнению Р., «чтобы предупредить грехопадение, надо было только вынуть из головы человека саму идею греха» (там же). Р. постоянно проводит эту мысль: «Позор не в наготе, а в глазе» («*Пестрые темы*» // РВ. 1908. 30 апр.; ВНС, 108); «Обнаженность

древних есть только показатель величайшего их *целомудрия*» (там же); «Грехопадение на самом деле заключалось в том, что Адам смутился перед Богом <...> грех заключается именно в сознании греха» (АНВ, 323). Преодоление стыда, сокрушение соблазна, по Р., в *браке*, семье, чадородии: «В чадородии я ускользаю от “Змия” — в *жизнь*, я сокрушаю его соблазн и плод соблазна, стыд. Отсюда правда между не стыдящимися супругами, и первый канон брака: не лги» (ВМНН, 310). Р. не только считает, что в преодолении в браке «греха первозданного человека» и «лежит трансцендентное основание супружества» (ВМНН, 311), но и объявляет «грешным» и чуждым духу христианства именно гнушение полом: «В сущности — проклятие плоти и безрассудно-грешная (?!) *С.Ш* <арано>» мысль, что в половом начале, роднике вообще жизни, лежит начало и сущность “первородного”, “внутри-родного” греха — есть до-христианская и вне-христианская мысль» (ВМНН, 126). Доказывая безгрешность чистого восприятия пола, Р. приводит в пример изменение в *психологии* детей: «Наблюдая детей, безгрешных до 6–7 лет, мы наблюдаем у них эту же паразитичную перемену в поле; начало и пробуждение полового чувства и вместе стыда к наготы своей на разделительной линии между грехом и не грехом» (ВМНН, 308–309). Начиная с «*Уединенного*», в котором становится очевидным возврат Р. к христианству, его отношение к Г. начинает меняться. Он пишет в «*Опавших листьях*»: «Греху и преступнику заготовлена такая казнь, какой люди не придумают» (У, 177). Парируя многочисленные упреки в «иммориализме», Р. писал: «Нет, не против церкви и не против Бога мой грех, — не радуйтесь, попки. Грех мой против человека. И не о “*морали*” я тоскую. Все это пустышки. Мне не 12 лет. А не было ли от меня *боли*» (У, 125–126). Р. затрагивает тему Г. и в связи с попытками революционеров «заменить» религиозную постановку проблемы Г. политической: «Как поправить грех грехом — тема *революции*. И поправляющий грех горше поправляемого» (СХР, 17). По поводу своего занятия писательством вечно трудившийся Р. заметил: «Я чувствовал себя “грешным”, когда не пишу, и, по правде, таких грехов у меня не было — я вечно писал» (СХР, 226). В «Опавших листьях» Р., бравировавший прежде в письме к Соловьёву отсутствием чувства стыда, писал о нравственной основе своего *творчества*: «Что же была та стрела, которую постоянно чувствовал в моем сердце? И от которой, в сущности, и происходит моя *литература*. Это — грех мой. Через грех я познавал все в мире и через грех (раскаяние) относился ко всему в мире» (У, 66).

В.А. Фатеев

ГРЕЦИЯ. В книге «*Итальянские впечатления*» Р. отмечает, что большое впечатление произвел на него музей в *Ватикане* и его экспозиции, посвященные греческому *искусству*. Р. не довелось побывать в Греции, тем не менее размышления о Греции, греках, греческом искусстве нередко встречаются в его *книгах* и статьях. Р. замечает, что «все в древнем *мире* было между собою связано» (СХ, 60) и поясняет, что *скульптура* отражала мировоззрение древних греков. Р. выделяет характерные особенности греческой скульптуры: «Из любопытных черт, которые бросаются в глаза при наблюдении греческого искусства, обращу внимание на одну: мужеоб-

разность женских ликов и женоподобность — мужских. Паллада не только по оружию и шлему — воин, она воин не только по всем о ней рассказываемым мифам: но, как ее изображали греки, — она мужественна, мужеобразна, мужеподобна. Имеет сухость и серьезность *мужчины* в себе. Что за *мысль*? Юнона (римская, т.е. греческая Гера <...>), также мужеподобна. И в мифах обе они не имеют *детей*. Диана — вечная девственница, и также без детей. В Капитолийском музее я прямо остановился в изумлении перед одной статуей, в полный человеческий рост; вот греческий св. Франциск, держащий на руках Младенца. Представьте, нагая мужская статуя, с чрезвычайно нежным, совершенно женственным сложением, держит на руках Младенца. Статуя эта имеет усиленное повторение в Ватиканском музее: мужские формы еще сохранены, но голова совершенно женственная, с женским убором длинных волос в косу, и также — на руках ребенок!» (СХ, 57–58). Внимание к этой черте греческого искусства Р. объясняет следующим образом: «Что же все это такое, явно некрасивое, ибо нам не присуще любоваться ни мужеподобностью в *женщинах*, ни женоподобием в *мужчинах*?» (СХ, 58). Известно, что наиболее ярко характерные особенности, отличия, специфики проявляются при сопоставлении. Р. полагает, что изображение мужеподобных женщин и женственных мужчин имеет некоторое обоснование и формулирует его так: «Если такие образы создавались не для любования, они, очевидно, выражали какие-то поиски греков. Какие? <...> Один Адам ранее сотворения Евы и был полным и совершенным *человеком*, и вот его-то и искали греки в Палладах и Аполлонах, а не оторванную “от мужа своего” Еву и не потерявшего “ребро свое” Адама, которые, как только это разделение совершилось, не стали уже “образом и подобием Нашим”, а только половиною этого образа. Таким образом, через человека греки искали *Бога* <...> *Тайна* удивительного разделения *полов*, психологического и ноуменального, а не одного физиологического, происходит в росте и с ростом каждого человека. В каждом повторяется история Адама и Евы. Но греки смело бросались вперед, за Адама и Еву, в большую древность: “там *Бог!*” Вот сущность их условий» (там же). Р. считает, что люди в XX в. относятся к искусству прошлого незаслуженно пренебрежительно, не хотят его понимать, нередко упрощают: «Мы же, не замечая этого, предполагаем, что искусство их было только отвлеченным» (там же). Нередко, говорит Р., можно услышать мнение о том, что в работах древних нет индивидуального; он категорически не согласен с этим: «Характерное и личное, индивидуальное умели представлять греки и римляне. Во множестве статуй, под которыми подписано: «Ignoto» (т.е. портрет неизвестного человека), бездна индивидуальности, гениально уловленной <...> Им вообще не было присуще *понимание* личности в человеке, характера особенного и исключительного; но дело в том, что кроме Пантеона, т.е. галереи попыток вылепить Бога, у них была ежедневная уличная фотография, которую ярко представляют поистине неисчислимы их мраморы-*портреты*, очевидно выделявшиеся не художниками, а мастерами: и что это были за мастера индивидуальности! Эти портреты «ignoto» не воспроизводятся в снимках, не входят в атласы, может быть, мало принимаются в расчет при напи-

сании «*Истории искусств*» (СХ, 59). «Столь же интересной тоже впервые мною увиденные кумиры Дианы Эфесской, которой был построен знаменитый храм, сожженный Геростратом, и небольшое, под стеклянным колпаком сохраняемое, бронзовое изображение трехликой греческой подземной богини Гекаты, “страшной Гекаты”, как называет ее Гезиод в “Теогонии” Диана Эфесская — это не полет *души*, а *философия*. Руки и лицо одни только обнаженные, из черного мрамора. Это — черная земля, “мать-сыра земля”, которая на земле рождает из себя все <...> Я понял мысленную тропу, по которой философы-греки добрались до такого изображения; черная “мать-сыра земля” имеет три ряда соснов, может быть в позднейших игривых изображениях замененных одним символическим «рогом изобилия», откуда сыплются цветы и плоды <...> Статуя греков нелишне сблизить с изображением Ваала у ассирийцев и финикийцев, о которых пророк Иезекииль говорит, что позади этой статуи были отделения или ящички, в которых хранились: в одном — живые голуби, в другом — овцы, в третьем — еще что-то и в последнем, седьмом, — люди (статуя была чудовищных размеров) <...> Эти попытки воображения или мысли греческой или финикийской можно придвинуть к страшной разнокатегоричности жертвоприношений, существовавших у древних *евреев* и которым заботливое и тщательное расписание составил Моисей во “Второзаконии” и “Исходе»» (СХ, 70). Несмотря на то что Р. высоко оценивал мастерство древних греков, он не мог согласиться с их манерой представления человека. «Что мы видим, в сущности, в Аполлонах, Дианах и Афродитах? Да, кое-что, конечно, видим: портной меряет меня и шьет сюртук; хороший портной долго и подробно меряет и хорошо шьет. Так и человек “измерен был” ранее, чем получил “дыхание жизни и душу бессмертную”, и уже после того он стал “образом и подобием”, однако “по мерке” Эту-то тайну “божественных мер” человека и схватил грек, который, однако, в своих *темах* и помыслах никогда не поднялся выше самого удачного портного» (СХ, 72). У вылепленных, высеченных фигур нет внутреннего мира, они телесны, но бездуховны. Наделить скульптуры душой смогла лишь эпоха Возрождения. Греческие скульптуры идеальны в том, что касается пропорций, но и только. «Греческие мифы рассказывают, что земные женщины непрерывно соединялись с Зевсом, однако греческие скульпторы в своих мраморных “донесениях” только и говорят о них: “от плеча до плеча столько-то, а *грудь* выпячена <...> Очевидно, миф Греции не весь донесен скульпторами, или, по крайней мере, он умер и похолодел, когда началось его мраморное или бронзовое воплощение <...> В Аполлоне не только нет мотива *молитвы*, но и мотива воодушевления. Таким образом, древние художники работали зрительно, но не работали душевно; и это есть демаркационная линия, разделяющая их от работников-христиан» (там же). Истоки европейского *театра* Р. видит в Древней Греции: «Греция все же развила *танец*. Она подчинила все танцу, и мало-помалу вывела все позы человеческие, все положения человеческого тела — из танца. Из танца, — и из воспоминания невинного состояния человека до грехопадения» (СХ, 388). «Возрождение греческого танца произошло только теперь» (там же); Р. замечает, что это первой

пришло на ум *Айседоре Дункан*. В главе «Вечное афродизианство», сравнивая греческое и египетское искусство (не в пользу Г.), Р. в основу образа женщины ставит ее *беременность*: «Не греки, а египтяне угадали “вечную Афродиту”, потому что вечно женщина родит в мужчине одно определенное и лучшее желание сделать из нее: <рисунки беременной женщины>. Даже когда она бледна и задумчива, даже если вся “мадонна” — она с младенцем на руках, т.е. мать» (ВЕ, 189).

М.Б. Раренко

ГРУДИ ЖЕНСКИЕ. Гимн *женщине*, пропетый Р., начинается с женских Г. Еще в «*Опавших листьях*» он задавался вопросом: «Пусть объяснит *духовенство*, для чего растут у *девушки* груди? — Чтобы кормить свое дитя. — Ну, а... “дальше” для чего дано? — Сказать нечего, кроме: — чтобы родить дитя. — И весь *аскетизм* зачеркнут» (У, 165). Развивая эту мысль в «*Мимолетном*», Р. пишет: «Что такое груди? — Имя существительное. — Ха-ха-ха... Но может быть, это и глагол? — Глагол? Не приходило на ум. Но кажется, в самом деле тут есть и оттенок глагола. — Я вижу, вы понимаете: но тогда не найдете ли вы, что это есть и “знак препинания”, в особенности если подумать о многоточии? — Действительно, если они поднимаются, но еще маленькие, то тут есть и многоточие. Также если в брачную ночь муж входит в спальню невесты, то, — конечно, многоточие. Грудь есть “*dinamis*”, — какое-то движение и переход из одного состояния в другое состояние. Но знак восклицания? — О, конечно: с этого начал Адам. Первое слово человеческого было “*Ах!*” — и оно вырвалось при взгляде на женские груди» (М, 46–47). «Ничего, прекраснее женщины, кормящей грудью младенца своего, не будет» (ПЛ, 161; ВЕ, 75). Образность Р. обычно связана со сравнениями. «— Почему нравится молоко с ягодами. — Потому что оно похоже на женскую грудь. — А почему нравится женская грудь. — Потому что она похожа на молоко с ягодами. — А почему не нравится розга. — Потому что напоминает сентенции моралистов: суха, жестка, мертвая и от нее больно» (КНУ, 372). Р. вспоминает, чем с детства всегда любовался в женщине: «щеки, шея. Более всего грудь <...> Волновали и притягивали, скорее же очаровывали — груди и беременный живот» (У, 150). Поэтому, говорит Р.: «Увидишь крест — перекрестишься. Увидишь груди — потрогаешь. Вот моя (и всемирная) “натуральность”» (М, 275). Апофеозом розановской славы Г. стала концовка второго короба «*Опавших листьев*»: «Ах, не холодеет, не холодеет еще мир. Это — только кажется. Горячность — сущность его, любовь есть сущность его. И смуглый цвет. И пышущие щеки. И перси мира. И тайны лона его. И маленький Розанов, где-то закутавшийся в его персях. И вечно сосущий из них молоко. И люблю я этот сосок мира, смуглый и благовоновый, с чуть-чуть волосами вокруг. И держат мои ладони упругие груди, и далеким знанием знает Главизна мира обо мне, и бережет меня. И дает мне молоко, и в нем мудрость и огонь. Потому-то я люблю Бога» (У, 370). Говоря о Древнем Египте, Р. постоянно обращается к Г.: «О, священное питание женскими грудями... Его открыли египтяне: что надо питаться не дифирамбами Анакрона, даже не старыми песнями Гомера: а тем, что всего старше в мире — грудью женщины. Из которой

младенец пьет будущий разум свой. И которыми, если бы питались взрослые, они не унизились бы до униженного *Вальтера* и сарказмов *Гейне*» (ВЕ, 176). Как отклонение от «вечной женственности» Р. приводит рассказ о девушке, у которой когда «начали вырастать груди, образовался бюст, то вот у себя этих признаков женщины она не выносила. И когда раз она была внезапно снята (в домашней фотографии) в домашнем платье, без корсета и с заметным выделением грудей, — то отказавшись взять снимок, с отвращением произнесла: “Не могу видеть у себя эти отвратительные куски мяса” (о грудях). Вот родник, что содомитянки-хлыстовки-скопчихи отнимают (вырезают) у себя груди. Тут не религия родила физиологический факт, а физиологический факт содомии родил из себя религиозную секту — хлыстовство и скопчество» (ВТРЛ, 333).

А.Н.

ГРУСТЬ. Чувство Г. у Р. — это поэтический мотив особого настроения души, переживания неопределенной печали и скорби, тоски по высшему идеалу и одновременно сладостное ощущение прикосновения к вечности. Р. так определяет Г.: «Но что такое грусть, вообще и *apud* и *für* sich? <сама по себе>. Первый вздох о том, что мы с неба и опять уйдем на небо» (ВЕ, 287). Г. граничит у Р. с любовью и нежностью (АНВ, 63), тесно связана с болью души: «В сущности, я ни в чем не изменился с *Костромы* (лет 13) <...> Та же почти постоянная грусть, откуда-то текущая печаль, которая только ищет “зацепки” или “повода”, чтобы перейти в страшную внутреннюю боль, до слез... Та же нежность, только ищущая зацепки. Основное, пожалуй, мое отношение к миру есть нежность и грусть. Откуда она и в чем, собственно, она состоит? Мне печально, что все несовершенно» (У, 154). Р. описывает это трудноуловимое душевное состояние: «Грусть — моя вечная гостья. И как я люблю эту гостью. Она в платье не богатом и не бедном. Худенькая. Я думаю, она похожа на мою мамашу. У нее нет речей, или мало. Только вид. Он не огорченный и не раздраженный. Но что я описываю; разве есть слова? Она бесконечна. — Грусть — это бесконечность! Она приходит вечером, в сумерки, неслышно, незаметно. Она уже “тут”, когда думаешь, что нет ее. Теперь она, не возражая, не оспаривая, примешивает ко всему, что вы думаете, свой налет: и этот “налет” — бесконечен. Грусть — это упрек, жалоба и недостаточность. Я думаю, она к человеку подошла в тот вечерний час, когда Адам “вкусил” и был изгнан из рая. С этого времени она всегда недалеко от него. Всегда “где-то тут”: но показывается в вечерние часы» (У, 123–124). Мотив Г. перекликается у Р. с библейским высказыванием «во многотой мудрости много печали» (Еккл. 1, 18), с познанием печальных тайн мира: «О, мои грустные “опыты” И зачем я захотел все знать. Теперь уже я не умру спокойно, как надеялся...» (У, 56). Тема Г. неразрывно связана у Р. и с темой Бога: «Что такое Бог для меня? <...> Моя вечная грусть и радость. Особенная, ни к чему не относящаяся <...> Я люблю того, кто заставляет меня грустить и радоваться» (У, 48). Г., полагает Р., в отличие от счастья — христианское чувство: «В грусти человек — естественный христианин, в счастье человек — естественный язычник. Две эти категории, кажется, извечны и перво-

начальны» (У, 218). В своей критике *христианства* Р. также указывал на таинственную притягательность Г. для человека: «Я заметил, что *тон Евангелия* грустный, печальный, “предсмертный” Но грусть выше радости, идеальнее. Трагедия выше комедии <...> Мы к грустному невероятно влечемся <...> Люди переживали небесную грусть, искали ее пережить; всем для этого жертвовали, главным» (ВТРЛ, 425–426). Г. относится к числу тех душевных свойств, которые сближают Р. с людьми. Но и в этом чувстве Р. находит холодные оттенки. Он пишет о *Д.С. Мережковском*: «В нем есть много грусти; но поразительно, что самая грусть его — холодная. Грусть вообще тепла по природе своей, но у Мер-го она изменила своей *природе*. Я думаю, из писателей, писавших в *России* (нельзя сказать “из русских писателей”), было мало принявших в душу столько печали» (У, 190). Мотив Г. как проявления интимной *жизни* души, запечатленной Р. в его сочинениях, часто вызывал сопереживания *читателей*: «Как понятна мне грусть “*Уединенного*”, близка печаль по опавшим листьям...» (ПЛ, 35), — приводит Р. письмо *женщины*.

В.А. Фатеев

ГУБЫ. Р. написал хвалу Г., подобную которой не найти в *литературе*. Он видел в Г. начало и основы *цивилизации*. «Губы, очевидно, не для лакания жидкого и не для просовывания куска. Губы — улыбаются. А, это уже не еда. Губы вообще для цивилизации, а не для еды. И вот цивилизация начинается с улыбки. Улыбка же и оттенки ее бесконечны». Р. отмечает, что невозможно представить себе оратора, вышедшего на кафедру без Г., а всего лишь с разрезом в щеке. «Но главное дело, — продолжает Р., — это утолщение. Самая суть губ начинается с утолщения. Губы призваны что-то нежить, ласкать. Губы есть орган *ласки* и неги, и это в них нечто самостоятельное, а не привходящее. Чтобы есть — нужен *рот*. Но губы нужны, чтобы один *человек* нежил другого, лелеял другого, ласкал другого. Чтобы он томил

другого таким томлением, когда человек забывает, на небе он или на земле <...> Таким образом, губы на самом деле есть орган для предвкушения человеком райских блаженств. Совершенно особенных и ни на что другое во вселенной не похожих. И за которыми он забывает всякие земные удовольствия <...> Человек с тонкими губами, “политическими”, — есть человек без Неба в себе, гадкий. Он будет произносить речи в парламенте, но он не поцелует *женщины* <...> Губы уходят в беззаботность. Вот новое начало *мира*: *мечта*, грезы и в основе всего просто беззаботность. Отсюда поэзия начинается: потому что поэт поцеловали. Отсюда *семья* начинается: потому что юношу поцеловала *девушка*. Но *поцелуи* углубляются. Девушка прикоснулась. Но губы так толсты потому, что они даны — не для прикосновения, а для “два в плоть едину” Губы — это озирийство. Губы вечно тянутся к *Озирису*» (ПЛ, 185–186). Несколько раз к Г. обращается Р. в «*Сахарне*», говоря об их вечной молодости: «Если бы не губы, мы старели бы, а как есть рот, то мы вечно молоды. От этого и сказано: вкусите в жизнь вечную, пейте ею оставление *грехов*» (СХР, 104). Губы — это молодость: «Губы сближаются с губами. Очень просто. Чего же тут кричать на всю улицу» (КНУ, 390). Р. вспоминает, как однажды *И.Е. Репин* сказал: «Пока мне не удались губы, я еще не знаю, выйдет ли *портрет*». Губы: т.е. он хотел сказать, что самое главное в загадке *лица* и самое главное в *тайне* индивидуальности лежит в сложении рта» (СХР, 135). В «*Мимолетном*» Р. дает еще одно определение значения Г.: «Губы наши — чаша наша. “Не подрезгай краем моего тела”, “там, где наружное его переходит во внутреннее его” Я провел языком по губам: но вот в славную *Пасху*, нашу русскую Пасху, “честной народ”, не взирая на язык и даже немножко слюн на губах, — здоровенна хватает меня лапой за него — и, нагибая к лицу своему мою голову, влепляет “Христос Воскрес” Тогда воистину сын Тайны входит в нас двух — и мы “братья”, “други”...» (КНУ, 258–259). А.Н.

Д

ДЕВУШКА, ДЕВСТВО. В «*Опавших листьях*» Р. приводит «глубокое слово», которое он слышал от А.С. Суворина и А.В. Карташёва. «Первый как-то сказал: — Нет, я замечал, что когда девушка теряет девство (без замужества), то она теряет и все. Она делается дурною. — Конечно, он ни малейше не имел в виду обычных нравственных суждений, и передал наблюдение “что бывает”, “что случается”, “что дальше следует”» (У, 235). Когда Р. заговорил о двух «вечных девственницах», *Tate* и *Hame*, сестрах *З.Н. Гуннуис*, и высказал свое философское недоумение, «почему вообще такие не бросят свое девство, кому попало», Карташёв ответил: «Они (он как бы запнулся, придумывая формулу) — питаются от своего девства. Да, оно не нарушено и, кажется, не нарушится. Но сказать, чтобы оно было им и не нужно, — нельзя: оно им не только нужно, но и необходимо. Они живут им, и именно — его целостью. Это богатство, которое не тратится, но которое их обеспечивает. Обеспечивает что? Их *душу*, их *талант* (они были талантливы), их покой и свежесть» (там же). У Р. свой взгляд на Д. «До так называемого “сформирования” девушки (термин, понятный начальницам женских учебных заведений) — закон и путь ее (девушки), и заповедь, и требование от нее — сохранить девство. Потому что она уготавливается. А после “сформирования” путь и закон ее — “с кем потерять девство” Потому что уже готова. (Отсюда *любовь*, и искание, и тревога.) К этому “течению *Волги*” должны приспособляться *церковь*, *общество*, законы, родители. Само же течение Волги ни ради чего не изменяется. Это “канон Розанова” для всего *мира*» (СХР, 49). Р. считал, что в законе должен бы быть определен срок, пока Д. «обязана ждать». «Закон должен, напр., сказать: “После 30 лет сохранение девства не обязательно, и материнство не несет никакого порицания, а ребенок — законен» (У, 281). Просто «теряя девственность, девушка теряет свое определение. Она не согрешила (закон *природы*), она никого не обидела. Всему миру она может сказать: “Вам какое дело” Так» (там же). «*Судьба* девушки без *детей* — ужасна, дымна, прогоркла. Девушка без детей — грешница. Это “канон Розанова” для всей *России*» (У, 160). «Девство — позор, хуже его ничего нет <...> В Израиле этого не было, и по простой причине многобрачия» (ВЕ, 205). В другой записи в «*Опавших листьях*» Р. обращается к Д.: «Вы посланы в мир *животом*, а не головою: вы — охранительницы *Древа Жизни*, а не каменных ископаемых деревьев, находимых в угольных коях. Охраняйте Древо Жив-

ни — вы его Ангел с мечом обращающимся. И не опустите этот меч» (У, 103). «Всякая девушка ночью томится», — почему к ней никто не приходит, почему она одна?» (СХР, 263). «Девушка без замужества — что растение, посаженное в погреб: на нее никогда не взглянуло солнышко» (ПЛ, 193). «Ничего в девстве не содержится, кроме безбрачия, т.е. ничего этот идеал не созидает, а только разрушает *семью* и этим разрушением живет» (НВ. 1901. 25 июля). Без замужества Д. рассыпается, становится немотивированным. «Девство только и сохраняется для мужа; каждая девушка обязана его хранить — если непременно каждой девушке замужество обеспечено. Чем? кем? *Status quo общества*, законом, *религией*, родителями. “Мне до этого дела нет, я в это не вмешиваюсь, я не законодательница, — может ответить девушка. — Мне подай мужа. Вот это — я знаю, и только это”» (У, 236). Все определяется тем, говорит Р., что *пол мужчины* и *пол женщины* организованы совершенно различно, хотя закон о *браке* «один для обоих полов» и «стрижет одних и других под одну гребенку». Родители всегда особо заботятся о *судьбе* дочери, «вытекает это из глубокой закономерности и планомерности женской половой *жизни*, которой ничего соответствующего у мужчин нет. “Первый же шаг половой жизни” у девушки, переход из девушки в женщину уже включает в себя “*всю мысль* о ее будущем”: очень долгом, а вообще даже и до гроба <...> Отсюда забота родителей о дочери, — вполне отсутствующая о сыне. Когда теряет сын “девство”, родители обычно даже не знают и не заботятся об этом <...> У девушки же началась “судьба”, и родители трепещут. Естественно. А что естественно, то и универсально. “С первого же раза” — приняв в себя мужское *семя* — девушка приняла в себя чужую душу, чужую *мысль*, — судьбу третьего (младенца). Она теперь “полна” чего-то, что до известной степени перевешивает значительностью ее самое» (КНУ, 383–384). Обращая внимание на то, что в Нагорной проповеди о блаженствах умалчивается о девстве, Р. пишет: «Если бы Иисус Христос сколько-нибудь путь девства считал себе угодным, “блаженным”, “спасительным”, то при столь полном и подробном исчислении путей к Себе, “путей блаженства”, почему он не сказал: “блаженны девственники, ибо их есть Царство Небесное” Каким же образом потом девство было выдвинуто как “царский (срединный, коренной) путь спасения” Девственники ухватились именно за “иоты”, прибавки, оговорки, попутные и промежуточные слова, а не за срединное слово *Еванге-*

лия, и через чрезвычайный упор в идеал девства (ведь по степеням девства даже церкви разделились: католическая — все духовенство безбрачно, православная — высшее духовенство в безбрачии, протестантство — духовенство брачно или безбрачно — безразлично) проскользнули мимо всего остального Евангелия!» (ВМНН, 179). Р. вспоминал слова *Ф.И. Буслаева* о «вечной девственности» супруги главного бога греческой мифологии Зевса: «По греческому представлению, Гера всякий раз, встав с ложа отца богов, опять становится девственницей» (ВДЯ, 69–70).

А.Н.

ДЕКАБРЬСТЫ — русские дворяне, поднявшие в декабре 1825 восстание против самодержавия. Термин ввел в употребление *А.И. Герцен* (1851). Отрицательное отношение Р. к Д. определяется тем, что революционные потрясения *России*, приведшие к ее краху в октябре 1917, начались с выступления Д. Вся наша история от «14-го декабря 1825 г. до сейчас, — считал Р., — есть отклонение в сторону, и просто совершилась ни для чего. “Зашли не в тот переулочек” и никакого “дома не нашли”, “вертайся назад”, “в гости не попали”» (У, 114). Все происходило спонтанно. «Волконский и Трубецкой высыпали с друзьями на Сенатскую площадь, объявив, что 30 человек их и несколько командуемых рот солдат “не позволят России остаться самодержавной”» (КНУ, 269). Революция происходит не тогда, когда народу тяжело, говорит Р., а когда народ переходит «в облегчение». Когда тяжело, он терпит и молится. «Но студенты на казенной стипендии, естественно, волнуются. А всего больше “были возмущены” осыпанные золотом приближенные *Павла 1-го*, совершившие над ним известный акт. Эти — прямо негодовали. Как и гвардейцы-богачи, высыпавшие на Исаакиевскую площадь 14-го декабря. Прямо страдалцы за русскую землю. Какая пошлость. И какой ужасный исторический пессимизм» (У, 332). Разрушители России социалисты и марксисты ведут свою родословную от Д. Но «для того чтобы любить отечество — нужно что-нибудь для него сделать. Но эти господа — от декабристов до социалистшек — старались только в чем-нибудь повредить России. И естественно ее ненавидеть» (ПЛ, 14). Традиции Д. и социалистов Р. противопоставил поэзию *Пушкина, Лермонтова, Кольцова*: «От декабристов до нас литературу русскую определяют “пакостничеством” Очень талантливым, временами — гениальным. Но — пакостничеством. Перья были золотые. Но они обмакивались в какую-то зловонную гушу пакостных чувств и идей. Пушкин, Лермонтов и Кольцов (и еще очень немногие) отошли в сторону. Они и перейдут в следующий “серебряный век” русской литературы» (М, 80). Особенно возмущало Р. прославление Д. либеральной прессой: «*Александр Македонский* с 30-ти тысячным войском решил покорить монархии персов. Это что нам, русским: Пестель и Волконский решили с двумя тысячами гвардейцев покорить Россию... И пишут, пишут историю этой буффонады. И мемуары, и всякие павлиньи перья. И *Некрасов* с “русскими женщинами”» (У, 214). В «*Мимолетном*» Р. записывает: «Декабристов было 2000: смели ли они “хмурить бровь с Царя на Россию”, в которой живет (тогда) 50 милл. Что же это за произвол личности, — не над собою, а над другими: что

это за генеральское: не ха-чу. Да ты “не хоти” у себя в дому, со своей женой, с библиотекой, а не в толпе живо-го народа» (М, 68).

А.Н.

ДЕКАДЕНТСТВО. В «*Уединенном*» Р. рассказывает о начале периода Д. и своей причастности к нему: «В мое время, при моей жизни создались некоторые новые слова: в 1880 году я сам себя называл “психопатом”, смеясь и веселясь новому удачному слову. До себя я ни от кого (кажется) его не слышал. Потом (время *Шопенгауэра*) многие так стали называть себя или других; потом появилось это в журналах. Теперь это бранная кличка, но первоначально это обозначало “болезнь духа”, вроде *Байрона*, — обозначало поэтов и философов. Вертер был “психопат” — Потом, позднее, возникло слово “декадент”, и я тоже был из первых. *Штерк* с гордостью говорил о себе: “Я, батенька, декадент” Это было раньше, чем мы оба услышали о *Брюсове*, а *Белый* не родился» (У, 43). В то время, однако, Р. был еще активным противником Д.: он написал статью «О символистах» (РО. 1896. № 9; РФК), в которой подвергал Д. сокрушительной критике. Правда, новоремесленский критик *В.П. Буренин* уже тогда обвинял Р. в «кликушестве и *юродстве*» — тоже своего рода Д. (Буренин В. Образчики поэзии, беллетристики и критики «новой умственной эпохи» // НВ. 1896. 13 сент.). В статье «Нечто о декадентах, “лампадном масле” и о пронизательности наших критиков» (РО. 1896. № 10), в которой он возражает против обвинений Буренина в «юродстве», прежнее негодование по отношению к Д. сменяется у Р. признанием очевидности существования нового явления и необходимости его осмысления. Все еще признавая Д. «отвратительным и ужасным», Р. отмечает, что оно растет вопреки всем законам эстетики и логики, среди всеобщего осуждения. И делает вывод: «Очевидно, тут пробивается какая-то жизнь, струйка чего-то нового в истории... Очевидно, декадентство есть только сопутствующее явление, есть только тающий весенний навоз» (РО. 1896. № 12. С. 1114). По мнению Р., в декадентах отразилось отрицание 1860-х; они сбросили традицию позитивистов и начали всё заново, но это именно их, позитивистов, «худосочные дети», которые «во имя свободы» отказались от опыта родителей-«шестидесятников». В таком разъяснении объективных причин и истоков явления есть уже элемент признания его закономерности и несомненного интереса к нему автора. Но в статье еще преобладает отрицательное отношение к новому течению. Р. связывает нарастание Д. с общим упадком традиции в нашей литературе. Называя *Д.С. Мережковского* «главой всего символистского и декадентского движения», он отмечает, что в романе «Отверженный» («Юлиан Отступник») автор открыто отдает предпочтение язычеству перед христианством. Характерным для декадентов является отказ от русского традиционного быта, национальной почвы: «В них нет ничего “русского”; запаха наших лесов, наших лугов, румянца великоруса — не ищите у этих бледных мертвецов, ни в их “созданиях” Это “общечеловеки»» (Там же, 1116). Наиболее резко звучит выпад Р. против сатанизма декадентов и их пристрастия к эротике: «Они все какие-то сатанилы: Бог их не привлекает, а имя демона

заставляет весело играть их сердце. С тем вместе все они — отвратительные эротоманы» (Там же, 1115). Это замечание выглядит особенно поразительно, если учесть стремительную эволюцию Р. и вскоре его собственное увлечение «эротизмом» и сближение с декадентами. Р. называет свое творчество конца века «декадентским»: «Примыкаю к декадентам (знакомство через *Перцова*). Встреча со Шперком (славянофил-декадент)» (КНУ, 503). В конце 1897, пораженный тем, чего добились декаденты в борьбе с позитивизмом, Р. писал П.П. Перцову уже иначе: «Да, батюшка, я стал любить декадентов; они своими «фиолетовыми руками» сделали то, что не мог сделать *Катков* своими громами, *Страхов* своей рассудительностью, образованностью и тихой борьбой. Потянуло новым в воздухе» (СОЧ, 497). Р. подводит итог своему «савонароловскому», «катковско-леонтьевскому» периоду: «Но видя, что «фиолетовые руки» восторжествовали и либерализм сам «спасается куда можно» — я становлюсь внутренне свободным. Да, больше сумрака, больше неясности! больше поэтического, больше святого! К черту политика и да здравствует арфа» (там же). В «*Эмбрионах*» (1899) Р. выводил происхождение Д. из «шестидесятничества»: «В декадентах и символистах 60-е годы только не узнают себя: это — реабилитация плоти, ставшей изможденной после 30 лет «свободы»; это торжество «личности» над средой, это — «дети», вдруг оказавшиеся импотентными породить внуков. Наказание слишком скоро последовало за преступлением» (РФК, 225). В статье «Памяти *Ф.М. Достоевского*» (НВ. 1906. 28 янв.) Р. отметил: ««Декадентам» нашим только рассудительности недостает и полное на их «нивах» отсутствие гения: но «нивы» эти во многом занимательны. Все эти люди психологичны, нервны, возбуждены <...> Все они как-то не крепки быту, неустойчивы в «бытовых формах» своих «предков»» (ОПП, 204). Р. считал, что семейное начало «лечит» от Д. Он заметил изменение во внешности *Ф. Сологуба* и его супруги, *А. Чеботаревской*, после женитьбы: «Встретясь (тоже в театре) с поэтом С. и женой его, которые оба неузнаваемо раздобрели и покрасивели, говорю: — Вы прежде ходили вверх ногами (декаденты обои), а теперь пошли «по пути Розанова»» (У, 151). Р. рассматривал среди предтеч Д. писателей *К.Н. Леонтьева* и *Ф.М. Достоевского*. В примечаниях к письмам Леонтьева он подчеркивает это: «Нельзя не обратить внимания, что как с идеями Л-ва роднит, с одной стороны, *Ницше*, так с его вкусами удивительно совпадают так называемые «эстеты», «декаденты», «символисты» и проч. Мне известно (из личных знакомств), что они даже и не заглядывали в Л-ва, прямо не знают о существовании его. Между тем коренная его мысль, срединный пафос — порыв к эстетике житейской форм, к мистицизму и неисповедимости житейской сути — суть в то же время надпись на поднятом ими знамени» (ЛИ, 371). О Достоевском в связи с Д. Р. замечает: «Достоевского везде читают как романиста, мыслителя, психолога. Но неустанно его цитируют и комментируют малейшие его строчечки и словечки в литературном лагере, именуемом «декадентами», «символистами» и проч. Вообще здесь он интимно, кровно привился <...> Бездна персонажей у Достоевского уже прямые «декаденты», люди вне быта и истории, толкующие об Апокалипсисе и ждущие конца света. Все это

очерчивая, я, к несчастью, имею шуточный тон, но у меня есть та серьезная и страшно настойчивая мысль, что Достоевский был единственным у нас гением декадентства, у которого это «декадентство», патология, «пророчество», а-нормальность, вне-историчность проникает решительно каждую строчку, каждый сгиб мысли, всякое движение сердца: но у него все гигантски, все в уровень со смыслом и задачами века, а у «последующих» тоже декадентов все рассыпалось дробью, стало мелочным, часто неумно, сохранило часто только манеру кривляться — столь натуральную, врожденную у Достоевского, как у святых их «юродивость»» (ОПП, 203–204). В «Уединенном», когда его собственный «декадентский» период остался уже позади, Р. скажет о нем: «Безумие — моя прежняя жизнь; недаром «друг» так сопротивлялась сближению с декадентами. Пустые люди, без значения, не нужные России. «Слава литераторов да веет над нами» Пусть некоторые и талантливые, да это все равно. Все равно с точки зрения *Костромы*, *Ельца*, конкретного, жизненного» (У, 83). В 1918 в «*Апокалипсисе нашего времени*», Р. определил рубеж веков как декадентский период, предвещающий апокалипсическую эру: «Наступила таинственная и страшная эпоха <...>. Nota bene: и ростом, и всем, и какою-то безвыразительностью лица, «почти иностранного» — не русского, *Николай II* явно похож на *Мережковского*. И что это есть «царь-декадент» — в этом никто не сомневается <...> Царь так же «не умел править», как «декаденты», будучи «писателями» — таинственным и странным образом «разучились писать», «писали бяку» Эти «показатели времен» воистину апокалипсичны и зловещи» (АНВ, 125). «В конце роскошного XIX века», с его естествознанием, социализмом и могучею техникою. И вдруг пришли худощавые люди и запели свои «ненужные песни» Ведь декадентству настоящее имя: «Не нужное» Просто: «Этого не нужно», и так озаглавится «*décadence*» Пока не выгнется громадная дуга во все пространство неба и все пространство целой истории» (там же).

В.А. Фатеев

«ДЕКАДЕНТЫ»: (СПб.: Тип. П.Ф. Воинойской, 1904. — Критические этюды, 1). Книга Р. вышла в январе 1904 тиражом 10 000 экз.. Впервые как рецензия на книги: Русские символисты. М., 1894–1895. Вып. 1–3; *А. Добролюбов*. *Natura naturans. Natura naturata*. СПб., 1895; *Д.С. Мережковский*. Новые стихотворения. 1892–1895. СПб., 1896. Напечатана в журнале «*Русский Вестник*» (1896. № 4. С. 211–282) с купюрами. Полный текст Р. восстанавливает в журнале «*Русское Обозрение*» (1896. № 9. С. 322–334) и дает название «О символистах». При подготовке книги Р. «*Религия и культура*» (1899), куда работа вошла под названием «О символистах и декадентах», П.П. Перцов несколько сократил текст. Этот текст использован и для отдельного издания. Р. называет в этой книге декадентство, которое он отождествляет с символизмом, «уродливым явлением», результатом «истощения искусства». Декадентство — это «вычурность в форме при исчезнувшем содержании: без рифм, без размера, однако же и без смысла «поэзия»» (ЛВИ, 417). Отсюда вывод: «Умер душевным «человек» и остался только физиологический» (ЛВИ, 416). Для декадентов умерла история, умер человек с его прошлым и будущим, умерла природа. Из этой «немоты молчания, из этой темы

небытия торчали только “бледные ноги”, которые никак не хотели спрятаться из болезненно настроенного воображения» (ЛВИ, 413; Р. имеет в виду моностих *В.Я. Брюсова* «О, закрой свои бледные ноги»). Р. рассматривает общее тяготение символизма к эротизму у *В. Брюсова*, *А. Добролюбова* и у *Мопассана*. Называя родиной декадентства *Францию*, в частности французскую живопись, Р. обращается также к творчеству *Ф. Ницше* и *Гёте*. «До известной степени, Ницше уже можно считать декадентом человеческой мысли; по крайней мере в той степени, как Мопассан можно, в некоторых заключительных чертах его “художества”, считать декадентом человеческого чувства. Как и Мопассан, Ницше кончил помешательством» (ЛВИ, 419). Истоки символизма Р. обнаруживает у Гёте, вторая часть “Фауста”, «вышедшая субъективно из того же духа, как и первая, но только в пору истощенности его сил, представляет все черты символизма и декадентства, но только в построении целого: части его столь же бессвязны порознь и вычурно соединены, как и строчки “символических” стихотворений <...> Мы хотим сказать, что символизм и декадентство, отрицательное отношение к которому бесспорно для всякого, кроме “соучаствующих”, — генетически связуются со всем гениальным и высоким, что создано было “несвязанною личностью”, “свободною человечностью” западной культуры за этот период времени, от Возрождения и до Эдиссона» (Там же, 420). Критик *Вл. Боцяновский* недоумевал, «за что так жестоко обрушился» на декадентов Р. в своей брошюре: «Странное впечатление производит эта брошюра еще и потому, что г. Розанов характеризует всех представителей нового искусства по таким поэтам, как *Емельянов-Кохановский*, который, как известно, сам сознался, что его стихи — намеренная и вполне сознательная мистификация. Казалось бы, г. Розанову не мешало принять во внимание хотя бы г. *Бальмонта*, но, увы, имя этого поэта у него даже не упоминается. Положительно досадно за г. Розанова, не сумевшего серьезно отнестись к делу и отбросить старую трафаретку, по которой давно уже говорят о декадентах. При всей своей уродливости это течение заслуживает того, чтобы в него вдуматься и добросовестно его объяснить» (Русь. 1904. 19 февр.).

А. Н.

ДЕМОКРАТИЯ. Уже в 1897 Р. отметил, что «одной из самых всеобщих и самых непобедимых тенденций нашей эпохи есть тенденция к демократизации» (СХ, 161). Размышляя над психологией распространения Д., Р. видит причину ее успеха в том, что она выступает от имени бедных и угнетенных, апеллируя к нравственному чувству: «Как мы лучше после страдания?.. Не на этом ли основан “выигрыш без проигрыша” демократии? Она вовсе не рождается “в золотых пеленках” морали, “с грешком”, как и все. Но она — “в нижнем положении”: и нравственный ореол привлек к ней всех» (У, 51). Р. сам проведший детство в бедности, признает за Д. только право «голодного» на бунт, однако решительно отвергает присущее ей морализаторство: «Демократия имеет под собою одно право... хотя, правда, оно очень огромно... проистекающее из голода... О, это такое чудовищное право: из него проистекает убийство, грабеж, вопль к небу и ко всем концам земли <...> Вот “преис-

подный” фундамент революции. Но ни революция, ни демократия, кроме этого, не имеют никаких прав. “Да, — ты зарезал меня, и, как голодного, я тебя не осуждаю” Но ты еще говоришь что-то, ты хочешь души моей и рассуждаешь о высших точках зрения: в таком случае, я плюю кровью в бесстыжие глаза твои, ибо ты менее голодный, чем мошенник” Едва демократия начинает морализовать и философствовать, как она обращается в мошенничество. Тут-то и положен для нее исторический предел» (У, 221). У Р. понятие Д. имеет два весьма различных смысла: «классическая», идеальная Д., т.е. «народовластие», и реальная современная форма идеологии либеральной интеллигенции, по существу, как неустанно доказывает Р., — псевдо-Д. Против Д. в первоначальном смысле Р. ничего не имел (особенно во время *Первой русской революции* и сразу после *Февральской революции*, когда он сам предавался мечтам о Д.). Но гораздо чаще он выступал противником Д. как современной нигилистической системы идей, популярной среди определенной части общества. Оптимистично утверждая на рубеже XIX и XX вв., что «сущность демократизации состоит в том, чтобы ответить всемирною радостью уединенной мысли философа», что «демократия — это всемирность», Р., однако, уже тогда предупреждал об опасности вульгаризации идей Д.: «Но вот здесь — маленькая опасность “демократии” Народ никогда не должен быть vulgus <чернь>, и “народное” не должно состоять в опошлении» (СХ, 163). И именно тема разоблачения вульгаризации принципов Д. ее псевдонародными представителями стала в 1910-х одной из идейных доминант сочинений Р. Залогом до революции Р. так формулирует те возможные опасности, которые могут сопутствовать Д.: «Вопли против демократизации уже раздались; многим кажется, что она залетит все эфирно-тонкое в цивилизации человечества, что она никогда не поймет, а следовательно, не сумеет и сберечь тот аромат, который вносится в цивилизацию всегда индивидуальными усилиями исключительных людей, и без которого жизнь была бы тягостна, по крайней мере, без уютна, жестка» (СХ, 162). Р. скептически относился к социальным упованиям Д., считая их в большей степени пропагандистски-демагогическими, нежели действительно нужными для общества. События 1917 подтвердили эти его опасения: «Началась знаменитая европейская демократия: “Будь так же нищ, как и я” <...> Началось равнение к низу, а не равнение к верху» (АНВ, 163). Понятия Д., «демократ», как правило, имеют у Р. ироническую или сатирическую коннотацию, а нередко его высказывания о Д. приобретают и просто бранный характер. Напрямую связывая деятельность апологетов Д. с революционной смутой, Р. сближает и варьирует термин Д. с такими понятиями, как «социал-демократия», «либерализм», «оппозиция», «республика», «нигилисты», «разночинцы», «общественность», «гражданские мотивы» и др. А венцом этого ряда Р. поставил уже после революции победившую «социал-демократическую сволочь» (ВНС, 350). Р. заявляет о наличии в Д. двух «пластинок», уровней — собственно народной «черноты» и совсем небедной интеллигентской верхушки Д. с имитацией ею равенства» при скрытом холоумстве: «Революция сложена из двух пластинок: нижняя и настоящая, archeus agens <перводвигатель> ее — горечь, злоба,

нужда, зависть, отчаяние. Это — чернота, демократия. Верхняя пластинка золотая: это — сибариты, обеспеченные и не делающие, гуляющие, не служащие. Но они чем-нибудь “на прогулках” были уязвлены, или — просто слишком добры, мягки, уступчивы, конфетны. Притом в своем кругу они — только “равные” и кой-кого даже непременно пониже. Переходя же в демократию, они тотчас становятся *primi inter pares* <первые среди равных>. Демократия очень и очень умеет “целовать в плечико”, ухаживать, льстить: хотя для “искренности и правдоподобия” обходится грубовато, спорит, нападает, подшучивает над аристократом и его (теперь вчерашним) аристократизмом. Вообще демократия тоже знает, “где раки зимуют” Что *Короленко* “первый в литературах своего времени” (после *Толстого*), что *Герцен* — аристократ и миллионер, что граф *Толстой* есть именно “граф”, а князь *Кропоткин* был “князь”, и, наконец, что Сибиряков имеет золотые прииски — это она при всем “социализме” отлично помнит, учтиво в присутствии всего этого держит себя и отлично учитывает. Учитывает не только как выгоду, но и как *честь*. Вообще в *социализме* лакей неустраним, но только очень старательно прикрыт” (У, 108). В связи с *И.Е. Репиным* и *Н.Б. Нордман-Северовой* Р. пишет язвительно: «Оба они погружены в демократию — и только и мечтают о том, как бы получить заказ от двора. Точнее, демократия их происходит от того, что они давно не получают заказов от двора» (У, 30). Р. настойчиво обращает внимание *читателей*, что многие «защитники демократии» вполне обеспечены и далеки от жизненных проблем простых людей: «Если *Философову* случится пройти по мокрому тротуару без калош, то он будет неделю кашлять: я не понимаю, какой же он друг рабочих?» (У, 112). Эта внутренняя фальшь «демократической» оппозиции делает его равнодушным к либеральной критике: «Когда *Философов* и *Мережковский* упрекают меня, что я не имею настоящих демократических чувств, я спокоен. “Демократом” можно быть только из автомобиля (у них теперь свой автомобиль), но кто знает настоящую черноту “народного положения”, тот уже не помышляет о “партиях”, а “быть бы живу”» (ПЛ, 75). Вызывает его раздражение и фальшивая манера «демократов» внешне подчеркивать «равенство» с простонародьем: «Ты бы, демократ, лучше не подслушивал у дверей, чем эффективно здороваться со швейцарами и кухарками за руку. От этого *жизнь* не украсится, а от того решительно жизнь воняет. Притом надо иметь слишком много самообольщения и высокомерия, чтобы думать, будто она — будет осчастливлена твоим рукопожатием. У нее есть свое достоинство, и, как ни странно, в него входит получить гривенник за “пальто”, которого ты никогда не даешь» (У, 287). «Ты бы лучше, демократишко, не ходил в аскетическом пиджаке. Ходить ты можешь даже в очень хорошем пиджаке. Но ты ешь русский хлеб. И обязан служить *России*. А ты ее ненавидишь. И *царя* и *веру*. И твой пиджак то же, что веревка вместо пояса и толстое брюхо у францисканца. У того *христианство* при брюхе, а у тебя пиджак при революции. И оба вы глупы и никуда не годитесь» (КНУ, 445). Р. возмущают непрерывные стениания «демократов» по поводу невыносимых притеснений *цензуры* — при очевидном засилье представителей Д. в периодической печати. Он заявляет о не-

нужности для настоящей Д., т.е. «власти народа», такой *печати*, пользующейся к тому же для своей нигилистической пропаганды почтовыми льготами разрушаемого им *государства*: «Так что у меня закрытие периодической печати было бы либерально и филантропично. “Во имя равенства и братства”» (У, 189). Р. ненавидит своими будто бы «демократическими», а на деле нигилистическими устремлениями «“разночинцы” в *литературе*»: «Пришел вонючий “разночинец” Пришел со своею ненавистью, пришел со своею завистью, пришел со своею грязью. И грязь, и зависть, и ненависть имели, однако, всю *силу*, и это окружило его ореолом “мрачного демона отрицания”; но под демоном скрывался просто лакей. Он был не черен, а грязен. И разрушил дворянскую культуру от *Державина* до *Пушкина*. *Культуру* и *литературу*...» (У, 149). В связи с постоянной занятостью полицией и деятелей Д. друг другом Р. делает парадоксальный вывод: «Да ведь совершенно же ясно, что социал-демократия никому решительно не нужна, кроме Департамента государственной полиции. Без нее — у Департамента работы нет, как нет удочки и лова без “наживки” Социал-демократия как доктрина — есть “наживка” на крючке. И Департамент ловит “живность” этой приманкой <...> Но вышло “уж чересчур” Неосторожно “наживку” до того развели, что она порвала сеть и грозит съесть самого рыбака. “*Вся Россия* — социал-демократична”» (У, 242–243). Действенными средствами борьбы с псевдodemократией Р. считает опору на семейную бытовую жизнь, *религию* и культуру: «Против демократии — сильна только *Вечность*. Все: *Церковь*, царство, классы, — все бледно, бедно, ибо “есть хочю” — это действительно ужасно и неоспоримо. Но лозунг “Нужно вечно жить, жить — чем-нибудь”, это сильнее даже голода. Я хочу сказать, что демократия и принципы демократии — ничем не победимы, кроме как (в благородном смысле) культурой и принципами культуры» (КНУ, 124). Р. отмечает, что в христианстве уже дана та мера Д., которая необходима обществу: «Демократия новых времен, демократия христианского *мира*, существенным образом отличается от языческой» (СХ, 162). Если в языческие времена «народ требовал всего», и высшие классы отдавали «с отвращением, негодованием» только тогда, когда не могли не отдать, то в христианском мире «Церковь, земство, города — наперерыв друг перед другом спешат со своими *школами* к народу», хотя народ и «не рвется к ним» (там же). «Гражданский идеал» Р. резко отличен от Д. с вечно нигилистической деятельностью ее сторонников: «По обстоятельствам климата и *истории* у нас есть один “гражданский мотив”: — “Служи” Не до цветочков. Голод. *Холод*. Стужа. Куда же тут республики устраивать? Родится картофель да морковь. Нет, я за самодержавие. Из теплого двора управлять “окраинами” можно. А на морозе и со своей избой не управившись. И республики затевают только люди “в своем тепле” (*декабристы*, *Герцен*, *Огарев*)» (У, 182). Рассуждениям Д. о «социальном неравенстве» и «классовой борьбе» Р. противопоставляет свой жизненный вывод: «И собственно, вместо социал-демократии лежит старая, простая, за обыденностью, пошлая истина “ее же не преи-деши” Живи в богатстве так просто и целомудренно, заботливо и трудолюбиво, как бы ты был беден» (У, 222).

ДЕМОНИЧЕСКОЕ в трактовке Р. противопоставляет его эстетизации в литературе декадентства, изображавшей дьявола как «непонятого учителя Великой красоты» (Гиппиус З. Гризельда, 1893). В статье «На выставке “Мира Искусства”» (МИ. 1903. № 6) Р. иронизирует над образом «обворожительного» демона как «трафаретным представлением» и, усматривая в картине М. Врубеля «Сирень» (1900) изображение демона, одобрительно отмечает, что у Врубеля Д. дано как внутримирное начало («Демон» у него не “пролетает над миром”, а “выходит из мира») (СХ, 217), а не как надмирный и внеморальный образ нечеловеческой красоты. Наряду с эстетическим снижением Д. у Р. нашел выражение и процесс «воплощения» Д., начавшийся в европейской литературе с XVII в. Однако если в прозе конца XIX — первой половины XX в. этот процесс привел к психологической интериоризации Д. (дьявол — один из внутренних голосов сознания), то у Р. он принял совершенно особую форму «демистификации дьявола», сведения его к «низшим» (но по Р. — самым важным и ценным) областям человеческого бытия. Демон, дьявол — ложное имя, данное христианством древним богам, воплощавшим «начала жизни», «животные глубины нашего “я”» (ОПП, 97, 99), столь близкую Р. идею чувственной любви и семьи. Д. связано не с высшими и трансцендентными, а с низшими, дочеловеческими началами жизни: оно «проще человека, ниже человека», поэтому Врубель совершенно оправданно изображает демона «каким-то одушевленным минералом» (СХ, 217). Поскольку человек глубоко укоренен в этой дочеловеческой стихии жизни, женственности, оплодотворения, рождения, то Д. — и есть та простая основа человеческого существования, которая была искажена и табуирована христианством. Именно этой стихии «поклонялись», по Р., Лермонтов, Гоголь, Вл. Соловьёв, и лишь ее несоответствие «привычным им с детства представлениям о религиозном» (ОПП, 75) заставляло их видеть в ней не святое, а Д. Идеи тождества языческих божеств и демонов и заключенности дьявола в области низшей, «земной» жизни (по Оригену, именно дьявол — «первый земной»: Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна. XX. 20) были развиты уже раннехристианскими авторами, однако у Р. они претерпевают радикальную переоценку: в низшем, «земном» заключена высшая истина человеческого бытия, а «демон» — лишь маска, надетая христианством на подлинного бога человечества. Д. самого Р. привлекало внимание критики. «Все статьи обо мне начинаются определениями: “демонизм в Р.” И ищут, ищут. Я читаю: просто — ничего не понимаю. “Это — не я” Впечатление до такой степени чужое, что даже странно, что пестрит моя фамилия» (У, 237). Однажды Р. записал: «Я мог бы наполнить багровыми клубами дыма мир... Но не хочу [“Люди лунного света” (если бы настаивать)]» (У, 207). И заканчивает Р. умиротворенно: «Когда говорят о “демоническом” и “бесовском” начале в мире, то мне это так же, как черные тараканы у нас в ванне (всегда бывает и их люблю): ни страха, ни заботы. “Есть” — и Господь с ними, “нет” и дела нет. Это не моя сторона, не мое дело, не моя душа, ни — мой интерес. Посему я думаю, что сродства с “демонизмом” (если он есть) у меня вовсе нет. “Бла-а-ду-шнейший человек” (У, 360). Дочь писателя Т.В. Розанова вспоминает:

«Отец всегда смеялся: “Ну, какой же я Ницше! Во мне ничего демонического нет!”» (ТР, 105).

А.Е. Махов

ДЕНЬ — НОЧЬ. «Дневное» и «ночное» существование человека Р. понимал как две ипостаси его души и тела, связанные между собой, но столь различные. «День — связаны. Ночь — развязаны. Ночью мы “сами” и “один”, — писал он в «Мимолетном». — Ночь — час свободы и тайн. Господи, как хорошо. “Благодарю Тебя не за то, что Ты создал день, а за то, что Ты создал ночь”» (М, 196, 198). В пушкинском «Графе Нулине» Р. видит художественное воплощение этой мысли. Почему Наталья Павловна всполошилась и закричала, когда ночью граф вошел в ее спальню? Днем она — Наталья Павловна, на ночь же становится просто «Наташей» (как называл ее муж). «Ночью — она просто растение, ни о чем не думающее, “вернувшееся к себе”, растущее, — потеющее, когда жарко, и закутывающееся в одеяло, когда холодно <...> “Там она общественная. Здесь космогоническая <...> “Ложась в постельку”, каждая женщина обращается в звездочку и куда-то улетает. Куда? К Богу или, что то же, — в туманы своей души, в неясность своей души... то молитву шепчет, то имя мужа, который еще не вернулся, “и где-то он сейчас?” <...> Разве это то, что рассуждение с гостем о том, что написал Максим Ковалевский в последней книжке “Вестника Европы”, или на что сердится Маякович, или как описал луну Короленко... Но не это, не “туманы” ее головы священны. Она сама. Вся тепленькая. Согрелась в одеяле. Ноги подвела к животу. Ладонь заложила под голову. Волосы распушены или чепчик. Совсем ребеночек. И ребячьи мысли, ребячья голова. Теперь она совсем милая, “только своя” или “мужья” (“мужина” — по-новгородскому (доселе) говору, т.е. “мужичка”)... В постельке все мы “мужички” — “мужики”, — без костюмов, орден и чинов. “Вот где возвращается к нам человеческое достоинство” Увы, — днем столь помятое. Ах... хороша ночь. Священная ночь. День умер. Базар закрылся. Теперь — Бог и человек» (М, 74). Различие между дневными спорами двух гимназистов и двух гимназисток 17 и 18 лет об отличии античного мира от новой цивилизации и их ночным бытием в своих постелях Р. представил в «Сахарне» в записи «Ему пора жениться...» (СХР, 138). «Покров Изиды», ночь, пишет Р., простиерт над всею природою, ибо «цветы усиленно благоухают ночью, звери убегают в чашу леса для соединения, и сама земля, земной шар, отворачивается от солнечных лучей и погружается в мрак: дабы все твари почувствовали себя наедине и в уединении таком, как бы, кроме их одних, его одного, никого и ничего на свете не было. Ночь — полное уединение, полное разъединение, т.е. это полная свобода! “Изида” все соделала, чтобы ласки были полнее, “как душеньке хочется”» (ЛВИ, 514). Что же выбрать, вопрошает Р.: «День ли открывает истину вещей? Ночь ли открывает истину вещей? Весь Запад решил: — День. — Восток ничего не ответил и таинственно улыбнулся <...> И из Вифлеемской ночи воссиял свет миру» (ПЛ, 48–49). Сравнивая Д.—н., Р. замечает: «Ночь более одушевлена, чем день: но не рациональным оживлением, а полетом скорее мистических сторон души. Тогда — молятся; тогда — изобретают стихи; тогда —

слушают *музыку*; — мечтают: все — после захода *солнца* или ранее восхода его. Таким образом, тут есть что-то космическое, “небесное” — в прямом астрономическом смысле» (ВТРЛ, 131). «Ночь красивее дня. День — разум, логика, “проф. *Заозерский*” Ночь — тайна, *творчество*, не компиляция; это — Декарт и Ньютон в размышлениях, Ромео и Юлия на свидании. Заметьте: цветы очень многие не пахнут днем, а в ночь благоухают. А ведь цветок в *растении* — уж конечно *пол*. Ночью цветы любят и поэтизируют, а небо горит звездами, которые — почему бы тоже? — так инстинктивно любят все влюбленные, от Адама до нас» (ВДЯ, 215).

А.Н.

ДЕРЕВНЯ. Р. понимает, что за тяготами деревенского бытия и «*психологией*» «простого народа» (СП, 32) лежит тысячелетняя традиция, созданная «бесчисленным родом поколений, предшествовавших каждому единичному поколению, теперь живущему» (там же), религиозный *мир* крестьянства — *христианство*. Р. признает, что можно по-разному оценивать *жизнь* Д. — по внешней видимости, «во всем второстепенном», «в подробностях *быта*», по всему, «что окружает» (СП, 31) крестьянина и «по строю внутреннему» его, по тому, каков он «в характере, в натуре, в глубоком напряжении своих *страстей*» (СП, 32), по его неизбывному стремлению к *Богу*, «когда молча принимал и всегда готов принять мученичество за *веру* простоголюдин наш, когда он угрюмо не дает лекарю разрезать тело своего соседа для выяснения нужных подробностей» (СП, 32). Р. убежден, что «собственно, бескультурно то, что вокруг него, среди чего он живет, трудится, рождается, умирает; но внутри себя, но он сам, но его *душа* и жизнь *культурны*» (СП, 31), «высоко и строго» (СП, 32). Р. убежден, что «наш сельский необученный люд» не «что-то совершенно не культурное, первобытное» (СП, 28). Это подтверждает то, с каким благоговением он относится к земле, с *любовию* и вниманием возделывая ее, когда он «смотрит на нее как на “кормилицу” свою, *детей* своих, своих предков; когда бесплодие ее он считает себе “наказанием Божиим”; и напротив, *человек* дик, бескультурен относительно земли, когда поступает с ней как хищник, воруящий ее дары и с ними убегающий на другое поле, чтобы также обокрасть и его, обесплодить и бросить» (СП, 30). Печальная «хроника наших “недородов” и “неурожаев”, первобытные, как при Рюрике, орудия обработки земли, неумение орошать землю, которую умеют орошать даже саргы в Туркестане, недогадка выстроить избу иначе как из бревны и соломы, мелкий захудалый скот, зверские семейные нравы — неужели все это не приходится связывать с беспроглядной темнотой тысячелетие безграмотного народа?!» (ОЦС, 91) — с *болью* писал Р. о «лучине и неумности» (ОЦС, 98) жизни русской Д. По мнению Р., чтобы достигнуть «физического и экономического благосостояния», «в деревню нужно культуру, вот кого туда нужно» (ОЦС, 98). «Как можно не связывать вообще школьное образование с физическим и экономическим благосостоянием? <...> Староверы наши сплошь грамотны и благосостояние их другое. Колонисты наши тоже грамотны, — и едва ли уж такая совершенная *кровь* у них, такая счастливая у них белая косточка, что живут они чисто, мирно, торгово и хлебно?!

Только коренной русский православный мужик смотрит каким-то лесовиком-медведем, неучем, безобразником, лентяем» (ОЦС, 91). Но Р. понимает, что власть, просвещение и *прогресс* сами по себе бессильны пробудить живительные родники народной жизни, они лишь способны их сохранить, культивировать и не дать им иссякнуть. Р. признает, что «есть *силы* естественные <...> которые нить *истории*, черту культуры доведут до конца, куда нужно, если только действуют без вмешательства. Различать присутствие таких сил и удалять с пути их препятствия есть собственно все, что может *государство*, по самой своей сущности чрезвычайно ограниченное в способностях созидания» (СП, 33). Но как разрешить эту задачу: усвоить *науку* и технику цивилизованного Запада, не отрекаясь от своих святынь. Возможна ли простая прививка грамотности и немецкой техники к православному быту? Р. убежден, что чужая культура, неизбежно воспринимаемая внешне, уничтожает личность. «Раз я видел новое жнитво: не мужик, а рабочий сидел в чем-то, ни — телега, ни — другое что, ее тянула пара лошадей; колымага колыхалась, и мужик в ней колыхался, а справа и слева от колымаги, как клешни, вскидывались сверху не то косы, не то грабли. И делали дело, не спорю, — за двенадцать *девушек*. Только девушки-то эти теперь сидели с молодцами за леском и финтили. И сколько им ни наработает рабочий с клешнями, они все профинтят. Выйдут замуж — и профинтят мужнее. Муж, видя, что жена финтит, — завел себе на стороне “заснобушку” И повалилось хозяйство. И повалилась деревня. А когда деревни повалились — зачернел и город. Потому что не стало головы, разума и Бога» (У, 205). Р. приходит к выводу: «Только ценой потери внутренней культуры может быть приобретена культура внешняя, только перестав любить что-нибудь за пределами своего огорода, наш крестьянин начнет возделывать его, как немец или француз. Но от этого жадного выбирания из земли плодов ее, мы думаем, он невольно перейдет к желанию как меньше делиться ими; из-за форм интенсивного *труда* нам видится форма интенсивной, неплодящей *семьи* <...> Итак, мы думаем, что достаточно, если одна половина христианского мира отдала дары своего первородства за чечевичную похлебку; у нас пусть лучше останется мякинный хлеб и христианство» (СП, 43). Р. размышляет о том, какой должна быть *школа* в Д. Он видит недостатки «антикультурной и антиисторической» школы, «какая установлена была у нас людом, темным в смысле просвещения и в путях истории. Темны были в просвещении эти люди, когда, набрав немножко грамматики, немножко арифметики, прибавив к этому кой-что из географии и истории, думали, что с четырьмя своими книжками они внесут что-нибудь в душу, над изучением богатств которой трудятся первоклассные ученые; темны они были в путях истории, когда думали, что во всем разучившийся и ничему не научившийся наемник, придя в деревню с этими книжками, может начать в ней новое просвещение. Мимо них, этих наемников, этих книжек проходили, как и прежде, слепцы, распевая чудный стих “Об Алексее, Божием человеке”, к которому прислушивался народ; все так же всходило для него *солнце*, зеленел лес, колосилась нива и непосредственно впитывалось поучение из этой лучезарной книги Божией, как и из другой, посланной в мир “греш-

няя спасти»; и не могло этого поучения погасить слабое, гниущее зерно, праздно брошенное на землю мимо идущим человеком» (СП, 33). Р. считал, что школа Д. жизненно необходима. «Деревне нужна школа, но непременно практическая <...> Только выгодная школа нужна мужику. Он слишком беден, чтобы баловаться ученьем, хотя бы и в высокоархаическом или высокохудожественном *стиле*. Дело в том, что мужику еще нужен доктор — так где уже тут думать о *Минине* и Пожарском и заботиться, чтобы длиннобородый крестьянин не терял разительного сходства с героями-предками и как-нибудь не уподобился, Боже упаси, латышу, чухонцу, колонисту-немцу или штундисту... Выгодная для крестьянина школа — вот знамя, под которым должен быть понесен свет в деревню» (ОЦС, 98). «Все его обвиняют: но кто же его научил? Более одиннадцати тысяч *учителей* получают в месяц менее пяти рублей жалованья! Кухарка на всем готовом и при готовом помещении получает более, чем получала умершая учительница Еремеева на всем своем. Да и вообще всякая работница-поденщица, всякая скотница, ходящая за *коровами*, обеспечена и награждена лучше, нежели как обеспечил Училищный Совет Духовн. Ведомства учительницу, ходящую за крестьянскими детьми с некоторыми педагогическими задачами» (ОЦС, 91). В рецензии на сборник «Деревня в родной поэзии» (М., 1901) Р. писал: «У нас, русских, хотя народное и не покрывается деревенским, однако, эти два термина и эти две области необыкновенно близки между собою <...> К деревне и к крестьянству любовь русских так дружна, что тут нет партий ни в *литературе*, ни в жизни» (НВ. 1901. 15 июня).

М.Е. Крылова

ДЕТСТВО, ДЕТИ. Р. трепетно относился к Д. как наиболее чистому и естественному периоду в *жизни человека*. Его собственное Д. прошло в чрезвычайно трудных условиях: «Я вышел из мерзости запустения, и так и надо определять меня: “Выходец из мерзости запустения” Какая нелюдимость. Вражда ко всем людям. Нас не знали даже соседи, как не знали и мы соседей. Только разве портной в углу (рядом его хибарочка). Все нас дичились, и мы дичились всех. Мы все были в ссоре» (У, 319). И тем не менее он вспоминал о своем Д. с неизменной *любовью*: «О, мое страшное детство... О, мое печальное детство... Почему я люблю тебя так и ты вечно стоишь передо мной? “Больное-то дитя” и любишь...» (КНУ, 201). «Детский мир — это не затуманившийся небесный мир, и каждое прикосновение к нему очищает взрослого, соскабливает заношенную старую кожуру с ученого и очищает из-под гражданина — человека. Вернуться к детям — значит вернуться к *истине* и здоровью» (СХ, 173–174). Р. считал Д. периодом преобладания языческих сторон жизни: «*Язычество* есть младенчество человечества, а детство в жизни каждого из нас — это есть его естественное язычество» (У, 181). Дети, считает Р., имеют много общего с животными, отсюда такая взаимность *чувств* между ними: «У животных есть *душа* — ребенка; но только она никогда не вырастет. Дети — я наблюдал — до дрожи (от нетерпения приблизиться) любят животных; трелеток неугомонно ловит, и хоть безнадежно, курицу. Дети чувствуют животных. Обратное животные что-то свято чувствуют в детях (никогда их не

кусают)» (РФК, 238). Невинные дети, как и животные, не имеют еще ощущения *стыда*: «Дети не имеют “открывшихся очей” на *пол*, их не имеют в отношении к полу животные» (ВМНН, 309). Близки к детям и животным и любимые Р. египтяне: «Египтяне чуть ли и не поклонялись в животных этой их “детскости” и еще “не раскрывшимся очам”: “эдему” их “*живота*” (жизни) или, пожалуй, еще не сбежавшему с них ответу когда-то одного и общего у человека с животными Эдема» (ВМНН, 309–310). Безгрешность детской души, отсутствие у детей ощущения стыда составляет важный аргумент в розановской теории, что не пол греховен сам по себе, а ощущение греховности возникает именно из-за утраты чистоты детского мировосприятия, чувства Д. Иудеи, считает Р., являются примером того, как чистота пола позволяет сохранить «ангельски чистую невинность души» (АНВ, 77). Для Р. очевидна связь Д. со счастливым *браком*: «Вечное детство брака — вот что мне хочется проповедать. Супруги должны быть детьми <...> Их все должны кормить, заботиться, оберегать. Они же только быть счастливы и рожать прекрасному *обществу* прекрасных детей» (У, 268). Однако Р. рассматривает Д., как и другие *темы*, не только эмпирически, как определенный возраст или как собственное реальное прошлое, но и метафизически, как особое состояние души. Поэтому он отмечает, что черты Д. могут проявляться в любом возрасте. В своем характере он наблюдает постоянное присутствие Д., независимо от прожитых лет. «Рожден был в ночь, рос в сумерках, стал стариться — стал молодеть. С седыми волосами — совсем ребенок» (Москва. 1992. № 7. С. 141). Д., считает Р., самое дорогое в жизни: «С детьми и горько — сладко. Без — и *счастья* не нужно» (У, 160). Деторождение, согласно Р., составляет смысл бытия наравне с *творчеством*: «Рождаемость не есть ли тоже выговариваемость себя миру... Молчаливые люди и нелитературные народы и не имеют других слов к миру, как через детей. Подняв новорожденного на руки, молодая мать может сказать: “Вот мой пророческий глагол”» (У, 146). Но и Р. вынужден признать ограниченность языческого, родового начала — даже кровная связь родителей с их Д. еще не обеспечивает метафизической, внутренней связи на уровне личности, дающей ощущение живого продолжения собственного «я»: «Я чувствую, что метафизически не связан с детьми, а только с “*другом*” Разве с Таней... И следовательно, связь через рождение еще не влестывает в себя *метафизику*. С детьми нет какой-то “связующей *тайны*” Я им нужен — но это эмпирия. На них (часто) люблюсь — и это тоже эмпирия. Нет загадки и нет *боли*, которые есть между мною и “другом”» (У, 245). Д., полагает Р., в значительной степени определяет будущее человека: «Даровитый мальчик никогда не забывает своего детства» («Годовщина *В.О. Ключевского* // НВ. 1912. 16 мая; ПВ, 101). Детское начало служит у Р. защитой от крайнего рационализма взрослой жизни. Он указывал на опасные последствия перегруженности школьных программ не соответствующими возрасту материалами: «И в 15 лет эти дети — мертвые старички» (У, 266). Поэтому шутка, шалость, характерная для Д., воспринимается Р. как естественное поведение и для взрослого человека, проявление его жизнерадостности. Сохранить ощущение Д. в душе, считает Р. — это важ-

нейшая задача каждого человека: «И я вообще думаю иногда, что в наше время хорошо сохранять детство» (СХ, 20). О себе Р. говорит, что ощущение детскости никогда не покидало его: «При постоянной, непрерывной серьезности, во мне есть много резвости и до известной степени во мне застыл мальчик и никогда не переходил в зрелый возраст» (ОСЖС, 710). Настоящий писатель, считает Р., тот, кто сохраняет непосредственность детского мировосприятия, и в этом он видит корень собственных литературных достижений: «Тут сыграло роль мое вечное, врожденное, неразрушимое детство» (СХР, 258). Детское, безгрешное состояние души является идеалом Р. и в религии. Подлинность веры он определяет ее детской безгрешностью: «Высшее счастье человека <...> в детской вере» («Россия и папство» // НВ. 1913. 7 марта; НФП, 33). На рубеже веков Р. уделял много внимания проблемам так называемых «незаконнорожденных» (т.е. рожденных вне брака) Д. Его серия новременских статей 1900 — «Евины внучки» (13 сент.), «Спор об убитом ребенке» (4 окт.), «Мистицизм в природе» (24 окт.), «Имущество, титулы и дети» (8 нояб.) — вызвала широкий резонанс в обществе. Полемика в защиту прав «незаконнорожденных» Д. была в эти годы одним из главных направлений публицистической деятельности Р. Из-за строгости церковно-государственного законодательства и затрудненности развода многие семьи распались, а следствием этого являлось убийство внебрачных Д., проституция, «гражданские» браки с невозможностью передачи нажитого имущества в наследство собственным Д., ибо грех матери переносится на рожденное ею дитя. Неискупимость греха часто толкала мать на новый грех: отречение от своего ребенка или даже на преступление. Пафос газетных выступлений Р. был обращен прежде всего на защиту «незаконнорожденных» Д. В декабре 1900 Р. писал А.Г. Достоевской: «Мне на страницах “Нового Времени” удалось поднять вопрос о незаконнорожденности. Слава Богу, давно было пора вывести его на свет Божий, а то мы совсем подавились от детоубийства и девостыда. А по мне чем больше рождается, тем лучше. Попы петербургские, однако, всполошились и полезли с жалобами к Победоносцеву и Антонию. Те вняли и заказали написать на меня брошюру, но что они ни пиши, всем кажется ясно теперь, что детоубийство и нелегальные семьи образуются от их пошлого скопческого идеала» (Минувшее. Париж. 1990. № 9. С. 283). Достоевская выразила одобрение газетным выступлениям Р. на семейную тему: «С каждым годом у Вас, глубокоуважаемый Василий Васильевич, — писала она ему 1 января 1901, — является все больше поклонников <...> Ну и всколыхнули вы наше спящее царство или, вернее, болото своими статьями о детках. Только и слышишь об этом разговоры и радуешься, что над этим вопросом начинают задумываться» (там же). Взгляд Р. на проблему «незаконнорожденных» получил поддержку и в церковных кругах — в частности, за изменение законодательства выступил митрополит Антоний (Вадковский). 27 июня 1902 Государственным Советом был принят закон, согласно которому рожденные вне брака Д. записывались в паспорт без обозначения их незаконнорожденности и мать получала право дать ребенку свою фамилию. Несомненно, что Р. своими частыми и энергичными выступлениями в печати способствовал

улучшению правового положения несчастных Д. Вышедшая в 1903 г. книга Р. «Семейный вопрос в России» подвела итог розановской многолетней борьбы за права Д.

В.А. Фатеев

ДИАЛОГИЧНОСТЬ. В прозе Р. читатель погружается в поток обиходной, спонтанно движущейся речи, хотя композиционные структуры текста опираются на значимость не разговорного, а литературного слова; при этом само изложение незаметно воспринимается как речезъявление, свойственное непринужденно-обиходному общению, более того, как словесно не выраженный диалог. Повествование в произведениях Р. ориентировано на выразительные возможности монологического слова, а воспринимается читателем как диалогичное, но при этом исходящее от лица автора: «Больше любви; больше любви, дайте любви. Я задыхаюсь в холоде. У, как везде холодно» (У, 127). Д. проступает в облике «голосов» рождающейся мысли; такие «голоса» можно понимать как переговоры в мире авторского «я»: «Глупа ли моя жизнь? Во всяком случае не очень умна» (У, 197). Д. — это особенность субъектного повествования, овеянного духом *интимности*, откровенности и индивидуализма. В монологическом слове Р. в полной мере объективируется интимность авторского «я», позволяющего выражать полноту сокровенных мыслей, личных переживаний. Двойственность подхода к восприятию одного и того же объекта находила выражение в диалогично развертываемом повествовании, придававшем прозе Р. ореол разговорности: «Как увядающие цветы люди. Осень — и ничего нет. Как страшно это “нет” Как страшна осень» (У, 110). Д. — это различные формы соотношения авторского «я» и предполагаемого адресата, читателя. Автор может выступать другом читателя, приглашать его к обсуждению возникающих проблем: «А ты, читатель, — мне родной. Так и будем родниться. Спорить не будем — а будем родниться» (ПЛ, 89). Автор может солидаризироваться с читателем: «Я сам чувствую, что в “Оп. л.” есть что-то наркотическое. Что их нельзя читать много. Становится удушливо. “Читателю душно” И оттого, что он “хочет сам жить” (ПЛ, 198). Автор вступает в дискуссию с читателем, отстаивает свою позицию, проявляя при этом свое доброе отношение: «Каждая моя строка есть священное писание (не в школьном, не в “употребительном” смысле), и каждая моя мысль есть священная мысль, и каждое мое слово есть священное слово. — Как вы смеете? — кричит читатель. — Ну вот так и “смею”, — смеюсь ему в ответ» (У, 61). В диалогичном повествовании проступает достоверно фиксируемая мысль как совпадение позиции читателя и автора, что реализуется в авторском «мы»: «Мы все живем “на счет России”». А послужить России — гордость не позволяет» (ПЛ, 84). Диалогичное повествование может быть адресовано и не читателю, более того, в нем — видимость присутствия адресата: «Я передал часть жизни моей... не читателю даже, а “в воздух”, “в пространство” Но с помощью техники книгопечатания эта “часть души моей” вошла в читателя <...> Так, читатель, — будем нежить мир <...> Мы не будем вовсе ни о чем спорить. Мы оставяем мысли другим» (ПЛ, 88). С помощью афористических выражений реализуется от-

ношение предполагаемого адресата к автору речи: «Мне собственно противны те недостатки, которых я не имею. Но мои собственные недостатки, когда я их встречаю в других, нисколько не противны» (У, 59). Автодиалог Р. демонстрирует полифоничность авторского «я», реализуемого описанием панорам сознания, которые предстают как отражение всего, с чем сталкивается личность по мере осмысления земного бытия: «Качается, качается море... — Море — Розанов. Я — щупленький: но — знаете: во мне Море. — Я — некрасивый: но некрасивый — то и есть Пигмалион. — А разве Пигмалион — не море? Желания его — шире моря. — Не “во мне” суть. А суть в “что я люблю” А я люблю весь мир. Ерго: во мне — мир. И все так устроилось, будто я родил мир. Родил. И отошел. И я “издали” люблю его» (ПЛ, 85).

А.А. Кожин

ДНЕВНИКОВОСТЬ. Р. ввел в литературу невидимое, подсознательное и вынужден был разъяснять своеобразие повествования, которое принимали за дневниковые записи: «Я вовсе не всякую мысль, которая мелькнула, записываю. Вышла бы каша, ”плеть” и в целом бестолковица. Таково и есть большинство собраний афоризмов, “подобранных авторами”, с которыми “Уед.” и “Оп. л.” не имеют ничего общего по происхождению. Уже потому, что и в “Уед.” и в “Оп. л.” есть “мелочи, недостойные печати” и которых ни один автор не занес бы в книгу. Спрятал, бросил» (ПЛ, 87). Подневные записи Р. напоминают дневниковую манеру, но их нельзя причислять к традиционным разновидностям исповедально-мемуарной литературы. В записях Р. реализована текучесть художественного мира творческой личности, выражено стремление к увековечиванию на бумаге каждого мига своего бытия, что воспринимается как установка к выражению «всего себя». Эти «мелочи» душевной жизни Р. и проступают как дневниковый лик нетрадиционного повествования: «...а все-таки “мелочной лавочкой” из души не вытрешь: все какие-то досады, гнев, самолюбие; — и грош им цена, и минута времени; а есть, сидят, и не умеешь не допустить в душу» (У, 174). Дневниковое в жизни души как поток авторского сознания, фиксирующего “миги бытия”, обретают графический облик в записях, которые, по словам Р., «будучи звуковыми обрывками, имеют ту значительность, что “сошли” прямо с души, без переработки, без цели, без преднамеренья, без всего постороннего... Просто, — “душа живет” то есть “жила”, “дохнула” С давнего времени мне эти “нечаянные восклицания” почему-то нравились. Собственно, они текут в нас непрерывно, но их не успеваешь (нет бумаги под рукой) заносить, — и они умирают. Потом ни за что не припомнишь. Однако кое-что я успевал заносить на бумагу. Записанное все накапливалось. И вот я решил эти опавшие листы собрать» (У, 22). Р. переводит на бумагу «поток» своего знания, «издает свою душу», как сказано в записи от 29 июля 1915: «Как страшно: душу живую, горячую, — прилагаю к холодному типографскому станку. Холодно душе. А станку “ничего” Зачем я это делаю и даже как это вообще возможно? Я думаю одолеть литературу (моя мечта)» (М, 263). Р. использовал Д. формы для передачи «рукописности» души своей.

А.А. Кожин

ДОБРО. Вопросом о Д. и зле Р. задается в работе «Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского», разбирая диалектику Инквизитора: «Человеческая природа — есть ли она в основе своей добрая и только искажена привнесенным злом? или она от начала злая и только бессильно стремится подняться к чему-то лучшему?» (ЛВИ, 96). Р. делает вывод, что, несмотря на очевидные факты падения человека, это лишь «факты временного отпадения человека от Бога», а «природа человеческая в своей первоначальной основе должна быть признана добротою, благою» (ЛВИ, 100). В ранний, консервативно-славянофильский период Р. прямо связывает Д. с нравственностью: «Добро есть цель того, что есть первозданного в человеческом чувстве» (ЛИ, 151). «Итак, достигнуть всей истины, осуществить все добро и стать вполне свободным есть конечное назначение человека» (ЛИ, 151). Позднее отношение к Д. становится более сложным: «Есть семена в душе, и они вырастают. Добро ли в них, зло ли не ясно мне, не спрашиваю даже себя» (ОСЖС, 33). В примечаниях к книге «Литературные изгнанники» Р. представляет мировое устройство в виде божественной пирамиды «простого человеческого добра», устремленной вверх, «к ангелам, солнцу, к Богу» — и идущей вниз пирамиды, «откуда поднимаются к нам “на землю” испарения, угар, путаница, злоба, разрушение, подкапывание, клевета» (ЛИ, 22). Трагическую основу дисгармонии мира Р. выводит из фатума, рока и подмечает противоречивую связь явлений всюду, даже в тяготении к Д. Так, о присущей ему любви к «человеческой связанности людей», «взаимному милотованию» он пишет: «Это, конечно, доброта, но не замечательно ли, что она вытекла из недоброты, из личного несчастья, порока. Вот связь вещей. И как не скажешь: “Судьба! Рок...”» (У, 58). В то же время Р. признает, что отношение к Д. и злу сложнее простого морализаторства и коренится в самом устройстве бытия: «Дурное в нас есть рок наш <...> Хотел ли бы я быть только хорошим? Было бы скучно» (У, 57). Р. приходит к печальному выводу о преобладании интереса к развлекательно-нигилистическим сочинениям над книгами или статьями, ориентированными на идеалы Д.: «Из “сердца горестных замет”: за много лет литературной деятельности я замечал, видел, наблюдал из приходо-расходной книжки (по изданиям), по “отзывам печати”, что едва напишешь что-нибудь насмешливое, злое, разрушающее, убивающее, — как все люди жадно хватаются за книгу, статью — “И пошло и пошло” Но с какою бы любовью, от какого бы чистого сердца вы ни написали книгу с положительным содержанием, — это лежит мертво, и никто не даст себе труда даже развернуть статью, разрезать брошюру, книгу» (У, 30–31). Однако восходящая к гностицизму идея «сцепления» Д. и зла, тревожная мысль о возможности диалектического перехода одного качества в другое, нередко встречающаяся в его поздних сочинениях, посещала Р. уже и в ранний период. Н.Н. Страхову от 22 января 1888 Р. писал: «Мы наблюдаем <...> что по крайней мере некоторые виды добра, блага не могут появиться иначе, как из зла, и поэтому зло необходимо, желательное в жизни и в природе. Когда я думаю об этих страшных вещах, об этом скреплении добра со злом, я думаю, что Бог не всемогущ, что Он связан, что вне Его есть какая-то страшная

и темная сила, о которой мы только догадываемся и с которой едва успеваем бороться Бог» (ЛИ, 145). Отношение к Д. является для Р. критерием личности. Он писал о В.С. Соловьёве: «Тихого и милого добра, нашего русского добра, — добра наших домов и семей, нося которое в душе мы и получаем способность различать добро в мире, добро в Космосе, добро в Европе, не было у Соловьёва» (ЛИ, 20). Споря с критиками, писавшими о его «демонизме», Р. заявляет о себе: «Удивительна всегласно неприязнительность нашей критики... Я добр или по крайней мере совершенно не злобен <...> Таким образом, самая суть моя есть доброта — самая обыкновенная, без “экивоков” Ничье страдание мне не рисовалось как мое наслаждение» (У, 237). И далее продолжает спор с критиками: «Да ничего подобного: добрейший малый. Сколько черных тараканов повываскал из ванны, чтобы, случайно отвернув кран, кто-нибудь не затопил их» (У, 302–303). В «Уединенном» Р. отмечал, что в его возврате к христианству немаловажную роль сыграла «доброта нашего духовенства» (У, 79). Д., идущее от священника, целебнее, «благоуханнее» Д. светского человека: «Когда идет добро от священника и когда идет добро от мирского человека, и собственные “измерения добра” в одном и другом случае одинаковы, — т.е. равны: доброе слово здесь и там, утешение здесь и там, милостыня здесь и там, — то разница есть какая-то в благоухании» (СХР, 15). Р. снова возвращается к мысли, что носителем Д. на Руси является сельский народ в его простой вере и особенно Церковь: «Много доброго, много хлеба и всякого зерна хранится по русским деревням, — по лесным и степным равнинам, но лучше всего эта пшеница Господня, сохраненная Церковью и которую питается русский народ. От нее — доброе и простое сердце, всех милующее и о всех болящее» (ПЛ, 288). Итогом размышлений Р. на тему Д. и зла можно считать его «завет»: «Есть мировое добро. Это — благодность, это мудрость. Нежность, внимание. И есть мировое зло: ненависть, завидование. Ты можешь стать и на одну сторону, и на другую. Быть белым или черным. Только знай: хочешь или не хочешь, ты будешь работать в белую или в черную сторону. Ангел или дьявол. Рыцарь белый или рыцарь черный. Мир кончится. И легко ли тебе будет, если он будет кончаться в черную сторону. Итак, добрый друг: соработай добру» (ПЛ, 172).

В.А. Фатеев

ДОБРОДЕТЕЛЬ. Определяя это понятие, Р. писал: «“Добро”, “добрый поступок”, “добрая (благожелательная) мысль” — такой же “атом” “жизни вссх”, как “атом” физических тел. И его подобным же образом нельзя, глупо и вредно отрицать. Без “доброего поступка” жизнь всех развалится. Не держа перед собою мысленно “доброего поступка”, нельзя построить систему государства, общества, экономики. “Добрый поступок” есть истинный “столп”, из которого не только практически, но и умозрительно строится все в обществе» (ПЛ, 62). И отсюда “открытие Розанова”, как он сам это назвал: «Добро родится от добра. Добро никогда не родится из зла» (М, 244). И следует вывод: «...какая надежда! Значит, нечего и “беспокоиться” о социализме, о позитивизме, об атеизме. “Твори добро” “Все в гору” И не по-

мышляй об остальном» (там же). Следуя евангельскому завету «Любовь никогда не перестает» (1 Кор, 13), Р. утверждает в «Опавших листьях»: «Доброта болеет. Доброта делает. Доброта не оглядывается. Доброта не ищет “себя” и “своего” в поступке: она видит внутри поступка своего только лицо того, кому нужен поступок. Доброта не творит милостыни, доброта творит братское дело. Мы все братья, и богатые, и нищие, и знатные, и простые. Ибо завтра богатый может потерять богатство и знатный очутиться в тюрьме» (У, 340). И вместе с тем Р. предлагает активную позицию в борьбе за Д.: «Добро как вода, — просто и пресно. И как вода — всеобщее и необходимо. Им «не интересуется» никто. Это правда. Да оно об этом и не просит. Но есть другое, важное: кричать, когда его недостает» (ПЛ, 122). «Ум рождается из добродетели» (ПЛ, 174), — был убежден Р. Но вместе с тем «Бокль» был прав, говоря, что «с одним добрым сердцем ничего не поделаешь, нужен и ум» (КНУ, 405). Антономия порока и Д. привлекала Р. «Дело в том, что таланты наши как-то связаны с пороком, а добродетели — с бесцветностью. Вот из этой “закавыки” и вытаскивайся. В 99 из 100 случаев “добродетель” есть просто: “Я не хочу”, “Мне не хочется”, “Мне мало хочется» (У, 47). «Человек искренен в пороке и неискренен в добродетели». «Смотрите, злодеяния льются, как свободная песнь; а добродетельная жизнь тянется, как панихида. Отчего это? Отчего такой ужас? Да посмотрите, как хорош “Ад” Данте и как кисло его “Чистилище” То же между “Потерянным Раем” Мильтона и его же “Возвращенным Раем” Отчего? Отчего?! <...> Порок живописен, а добродетель так тускла. Что же все это за ужасы?!» (У, 275–276). Пересматривая понятия Д. и зла, Р. приходит к выводу: «Самый основной смысл “пришествия Розанова в мир” (ибо всякий человек рождается для своего смысла и со своим особым смыслом) заключается в перемене для христианской эры понятия “добро” и “зло” Именно в открытии, что “рождение не есть зло, и христианство не имело права так сказать” В этом одном и только» (ПЛ, 146). В «Уединенном» он продолжает эту мысль: “Ничего я так не ненавижу, ничему так не враждебен, как всему, что разделяет людей, что мешает им слиться, соединиться, стать “в одно”, надолго, на время — я даже не задаю вопроса. Конечно — лучше на вечность: а если нельзя, то хоть на сколько-нибудь времени. Это — конечно, доброта: но не замечательно ли, что она вытекла из недоброты, из личного несчастья, порока. Вот связь вещей» (У, 57–58). Когда В.С. Соловьёв прислал Р. свою книгу «Оправдание добра», тот передал ее для рецензии другу, Э.Ф. Шперку, который полагал, что Д. самоочевидна и в оправдании философии не нуждается. Вместе с тем Р. считал, что «грех вообще страшно личное дело, всегда — личное, и уже как тайное нечто — грех нераспространителен. Неизмеримо его опаснее добродетель, неумная добродетель, — которая пылает, играет заревом на небе, говорит миру, кричит миру: а под ноги — не смотрит. Эй, крикун, берегись! Берегись с взором, вперенным в небо, когда под тобой проваливается земля, и скоро мертвое вонючее болото будет стоять на месте, откуда ты кричишь, где до тебя все-таки кое-что было. Было поле с бурьяном» (КНУ, 354).

ДОГМАТ. Религиозно-философская позиция Р. выступает как «адогматическая» — в соответствии с положениями его доклада, прочитанного в *Религиозно-философских собраниях* (РФС) и впоследствии получившего название «Об адогматизме христианства» (НП. 1903. № 11; ОЦС). Р. присуще неизменное полемическое отталкивание от сферы христианской догматики. Однако в целом позицию Р. отличает не только неприятие исторически выработанной догматики, но и желание развития самих основ христианской жизни (с опорой на «новые» Д. или вовсе без них). На ранних этапах эволюции Р. его адогматизм выявляется в форме критики «номинализма» в христианстве. Однобокая разработка исключительно «догматической» линии в христианстве препятствует развитию христианской жизни: «У нас <...> религия есть круг ведения, словесно выраженного, «есть образ мышления», но не «образ жизни», «пульс жизни», как у евреев (РФК, 202). «Тысячу лет Ветхий Завет прожил <...> не имея собственно <...> в строгом смысле — догмата; напротив, Новый Завет почти сейчас после появления стал расти в догмат», из которого «выросло все необозримое дерево наше училищного, ученого, академического и книжного образования» (Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 308). Р. стремится скорректировать христианским «богоощущением» христианское «богомыслие» (ВМНН, 59), разграничивает понятия «церковности» (как синонима абстрактно-логической деятельности «церковных людей») и «религиозности»: «Религиозность есть “хождение перед Богом” или живое, непременно личное и непременно жизненное чувство, почти ощущение Бога». «Мутя “чистоту” догмата, тем не менее «чувство религиозности лежит исторически в основе самого “Д.”, и оно его древнее, исконнее» (Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 312–313). «Антиномалистская» и «адогматическая» позиция Р. здесь сводится не к отрицанию Д., а к требованию Д. и догматического творчества Церкви в самом бытии (как «вещественном», так и в религиозном бытии личности, народа). Эта мысль о необходимости онтологизации Д. (важна «не идея, но... ткань бытия, в основе самих идей лежащая». — РФК, 205) станет центральной и неизменной для Р. на всем протяжении его философско-творческого развития и определит собою особенности его «догматической» полемики с официальной церковью и православным вероучением. Поскольку догматическое творчество Церкви приняло, по Р., неправильный ход, то необходимо было указать новые, альтернативные церковным, направления и возможности догматического развития, шире — обозначить иной метод богословствования. Этим моментом определяется новый этап в антицерковной догматической полемике Р. Один из возможных вариантов решения «догматической» проблемы намечен им в финальной части статьи «Истинный fin de siècle» (*Биржевые Ведомости*. 1898. 8 нояб.): «Можно, и именно догматически можно, по тому или другому вопросу, собрать не слова, но собрать поступки Спасителя <...> их, а не слова положить догматически в фундамент решения». Это — «тема для великого идеального движения XX века», один из способов реально «войти в полноту христианства», поскольку «ум» и «рассуждение» христианские исчерпаны, а «музыка души христианской не пробуждена, и она может бесконечно жить и бесконечное,

кажется, сотворить» (ВМНН, 59–60). В серии статей по вопросам пола, брака и семьи, вошедших в книгу «В мире неясного и нерешённого», Р. указывает, что очень многие проблемы христианского человечества, имеющие перво-степенное значение для жизни, не вошли в орбиту христианства и, соответственно, не нашли отражения в христианской догматике, тем самым получив фактически внехристианский, внерелигиозный статус. Христианская догматика развивалась в рамках монашества, Д. выражены монахами. Р. выдвигает тезис о необходимости разработки основ христианского вероучения силами мирян помимо официально сформулированной догматики, он переосмысливает коренные христианские Д. боговоплощения и искупления. «Боговоплощение» мыслится им в своем предельном реализме, как «богородждение», и подразумевает утверждение телесности, «плотскости» в качестве бытийных первоэталов «истинного» христианства: «Если столь очевидно религия льется из плотских отношений, то и обратно — нет ли религиозности в самых плотских отношениях? <...> Возможно ли это? можно ли подниматься к Богу средствами понижения Его? Не “возможно” только — но факт: земная Матерь <...> в подробностях своего материнства — как посредство между “Небесным Отцом” и небесным же, но и вместе “Человеческим Сыном” Тайна Боговоплощения: “Слово — Плоть бысть и вселися в ны” Таким образом, фундаментальное очертание христианства не только не бес-“поло”, как думают некоторые, не бес-“плотно”: но именно эта религия, с во-“площением” в центре, и есть истинное поклонение ставшей божескою плоти» (ВМНН, 79). Это — своеобразное развернутое догматическое определение, новый Д. новой религии. В религию вводится категория пола, пол осознается и утверждается как метафизическая основа религии. Через переосмысление Д. о боговоплощении затрагиваются центральные догматические положения Троичного и Христологического Д.: декларируется онтологическая сприродность человека Богу по плоти, именно по ветхой, непретворенной плоти, Троица выступает в своеобразном «эротическом» облике — Отец, Сын, Мать, что вообще характерно для «неохристианской» традиции. Если же взять эти постулаты в их антропологическом измерении, то и здесь Р. косвенно утверждает совершенно своеобразный Д. о непорочном теле (ВМНН, 80), преследует «мысль пролить непорочность, начать непорочность “в теле”» (ВМНН, 282), поскольку «переплетенность sexus’a и Бога» как раз и «дает плодом своим величайшее истончение и одухотворение плоти» (ВМНН, 135). Р. доказывал «непорочность» половой жизни человека (в брачно-семейном измерении), вступая по этому вопросу в ожесточенную полемику с представителями традиционного — равно церковного и светского — сознания. Отсюда — и розановская концепция искупления. Христос своей крестной смертью уже искупил человечество, победил и устранил первородный грех и тем самым «освободил» человека, мы же продолжаем сораспинаться Христу, вместо того чтобы вдохновенно творить новое бытие, исполнять вторую, апокалипсическую часть религии — онтологически уподобляться Богу, работать над непорочным телом, его усовершенствованием. Р. утверждал тогда положение о едином догматическом пространстве Ветхого и Нового Заветов

(см.: ВМНН, 81, 199–201), что, внешне не противореча позиции Церкви, радикально отличалось от церковно-догматического взгляда по своему внутреннему смыслу, ибо неизменно наделялось сильным эротическим подтекстом. Позднее Р. стал разделять Ветхий и Новый Заветы, склоняясь к Ветхому. В центральном своем докладе по догматической проблеме — «Об адогматизме христианства» (XVIII заседание РФС) Р. борется отнюдь не против Д. как таковых, и тем более не против возможности появления новых Д. (догматического творчества современности), а против догматизма как особого метода: «Есть догматы, и мы о них спорили, допуская или не допуская их приращение. Но есть еще догматизм, как такое устройство ума <...> из которого произрастают самые догматы» (ОЦС, 479). Объектом язвительной критики Р. становится догматическая работа Вселенских соборов и «отцов церкви», авторитет которых мешает догматическому развитию — желанной цели Р., Д.С. Мережковского и их сторонников на Религиозно-философских собраниях (А.В. Карташёва, В.А. Тернацева и др.). Разрушению догматического авторитета Соборов и отцов Церкви в сознании слушающих и воспринимающих и посвящена большая часть доклада. Отцы Церкви, по Р., уничтожили сам дух евангельский; «расчленили», «анатомировали» и рационализировали те вероучительные положения, которые вписаны в *Евангелие* органично, укоренены в самом евангельском духе, и тем самым глубочайшим образом исказили, «омертвили» и направили христианство на ложный путь развития. Все это произошло из-за порочного метода богословствования: «Евангелие и так называемые “учители Церкви” экс-коммуникативны по отношению друг к другу: в них дух различный, метод не тот <...> И все “святоотеческое” аевангелично, а все евангельское — асвятоотечесственно» (ОЦС, 482). Главным объектом критики Р. становится Троичный Д.: «Возьмите “учение о Троице” В Евангелии это — чудные речи Спасителя об “Отце Небесном” и речи Самого Отца Небесного <...> Все картина! Все умиление! <...> Из всего этого человеческого умиления <...> выстрогали логическим рубанком доску: “Бог есть Дух поклоняемый во Св. Троице”. Да позвольте, для чего мне это знать “как догмат”, когда я это читаю в Евангелии: но там я читаю это в богатстве таких подробностей, в таких тенях и полутенях, в звуках такой нежности Сына к Отцу, любви Отца к Сыну, такой живой и органической между Ними связи, от которой в доскообразном “догмате” ничего не сохранилось» (ОЦС, 481). «Адогматический» метод используется здесь для того, чтобы переосмыслить равенство и единосущие ипостасей в Троице (см.: ОЦС, 485) и иносказательно провести мысль (ибо она не могла быть выражена прямо на РФС) о том, что Троица имеет пол в себе. Если же Троица в самой себе связана и обусловлена полом, то полом же она связана и со всякой «плотью», т.е. с «миром». Вот новый Д., провозглашенный устами «адогматичного» Р. Здесь нашли своеобразное отражение основные постулаты «нового религиозного сознания» («неохристианства»), к которому Р. примкнул в первые годы XX в.: специфика и суть этого религиозно-философского течения в догматической сфере определялись введением категории пола в Троичный и Христологический Д., соединением «пола и Бога» и гносеологическим оправданием этого

соединения. По проблемам, затронутым в докладе Р., развернулась полемика как в самих РФС, так и на страницах духовной и светской печати. Сам по себе декларативный «адогматизм» Р. привлек очень мало внимания участников Собраний. В своем ответном выступлении архимандрит Антонин указал на протестантский и даже атеистический («ренановский») характер «адогматизма» Р. и предостерег против вторжения принципа субъективизма в религиозную сферу (ЗПРФС, 402). Догматическая подоплека критики «догматизма» в христианстве также не осталась незамеченной: было многократно указано, что Р. через такую критику пытается проташить свои собственные Д., «отрешенные от христианства», что он — «догматист до мозга костей» и даже мечтает об «огненных языках» апостольства над своей и своих сподвижников головами (архим. Антонин, проф. П.И. Лепорский, свящ. О. Темномеров, иером. Михаил, П.В. Семёнов, М.А. Новосёлов, В.В. Бородаевский и др.). Особенный интерес и полемический накал страстей вызвал не этот самоочевидный «реформизм» Р., а именно его «учение» о Троице. В церковно-православной среде намерения Р. в догматической сфере не остались незамеченными, *характеристику* им дал иеромонах Михаил: «В.В. Розанов считает нужным не только защищать, но выдумать догмат “двух полов в Боге”, “пола в Троице” Этот догмат, по его мнению, озарил бы ярким светом всю жизнь, понимание жизни» (Миссионерское Обозрение. 1903. № 4. С. 551). Мережковский поддержал Р. Вслед за выступлением Р. он обратился к участникам Собраний: «В предшествующих возражениях меня поразила одна черта — люди говорят совершенно спокойно, как будто не было прослушано ничего особенного. Между тем в докладе Розанова набежала на твердыню догматистов целая гигантская волна <...> Это самое дорогое из всего, что говорил В.В. Розанов, именно вопрос о реальном, жизненном значении Трех Божеских Ипостасей, о том, что нам открываются некоторые новые мысли о Троице, открывается живая глубина этого догмата <...> Без Троицы и В.В. Розанов не победит, не найдет настоящей основы для своих религиозных упований» (ЗП РФС, 392–393). М.А. Новосёлов от лица Церкви в жесткой форме потребовал от Р. и Мережковского указать конкретную содержательную суть их религиозных «намерений», характер того «нового пути», на который они хотели бы повернуть христианскую религию. От прямого ответа Мережковский и Р. уклонились, ибо такой ответ означал бы публичное признание в ереси. Церковные деятели поступили здесь полностью по примеру «отцов» Вселенских соборов: заставить еретиков или публично исповедать свою веру и тем самым отторгнуться от Церкви, или замолчать. «Новые христиане» выбрали светскую церковь: на прямую конфронтацию с Церковью они не решились, и тем самым проблематика РФС логически была исчерпана. От мысли о «поле в Троице», вообще от «эротического» характера понимания Д. и откровений Р. и Мережковский не отказались и после закрытия Собраний, и даже после их жизненного и творческого разрыва. В своих печатных выступлениях в журнале «Новый Путь» Р. продолжал развивать прежде заявленные положения относительно христианской догматики. В статье «Об одной особенной заслуге Вл. Соловьёва» (НП. 1904. № 9) проводится

мысль об онтологической укорененности Д. в «существо Божием». Нужно вникать в существо Божие, пытаться постичь само это существо, а не спорить о «словах» и богословских «мнениях». Заслуга Соловьёва, считает Р., заключалась в том, что он первый заговорил о религиозных «вещах» и «предметах» веры и тем самым подготовил почву для религиозного движения современности. Выражая общую линию редакции «Нового Пути», Р. также проводил мысль о необходимости созыва всецерковного (т.е. с участием «мирян») собора, предметом деятельности которого должна явиться выработка новых догматических определений по наиболее актуальным для современности вопросам: «О соборном начале в церкви и о примирении церквей» (НП. 1903. № 10), «Церковь “прежде почивших” и церковь живых» (НП. 1903. № 2). Основной задачей «Нового Пути» Р. видел влияние на традиционное церковное сознание, прежде всего «белого» духовенства («В чаяниях “движения воды”» // НП. 1904. № 6). Сюда же по смыслу примыкают и статьи Р. по «католическому вопросу», написанные ранее: «Папская “непогрешимость” как орудие реформации без революции» (НВ. 1902. 19 февр.), «Лев XIII и католичество» (НВ. 1903. 13 июля). В «Темном Лике» Р. уже полностью отказывается от попытки реформировать Церковь и ее догматическую сферу, становится на путь прямой конфронтации с христианством. В этот период своей творческой деятельности Р. исходит из постулата, что христианство определяется не Д., а особой *метафизикой*, оставленной не в рационально выраженных Д., а как осязаемая «вещь» веры, пластическая закрепленная в эстетике Церкви и *монастыря*. Эстетика христианства «важнее догмата <...> неизмеримо его важнее» (ВТРЛ, 110), ибо «ритуальные подробности, сказывая дух Церкви, хотя не суть “догматы”, но <...> та поэзия, лирика, из которой все рождается, в том числе и догматы» (ВТРЛ, 109). Основной и единственный Д. христианства, не закрепленный «словесно» в вероучительной формуле, но выражающий саму его метафизику, получает у Р. следующую формулировку: «Длинная скорбь, в самой вершине заключающаяся неземной радостью, — вот Христианство. Черный цвет в самой его маковке вдруг переходит в белый. Христианство определенным образом и неоспоримо учит, что вся жизнь есть грех, антибожественное, грех и *смерть*: а вот после смерти — белое сияние, вечная жизнь, зрение Бога <...> Но вот и еще: все монашество — в черных мантиях и клобуках (ночь), без единой в одежде белой, или серой, или цветной полоски; но тот, в коем венчается монашество и завершается вся сплошь черная иерархия Церкви, — надевает на голову чистый белый клобук, при остальных одеждах — еще черных <...> Каким инстинктом произошло это устроение *одежд*? Преднамеренной мысли тут никто не вкладывал. А “вышло” так, что мысль ясно прочиталась даже в одеждах. Идет клинок, но он имеет лезвие. Весь клинок христианства — черный; но лезвие — белое. И так повсюду, от *живописи* до *одежд*, от деления *духовенства* на черное и белое — до дневных и ночных служб, до разделения всего времени христианского на черные посты, увенчиваемые торжеством *Пасхи*, *Рождества*, Успения. Это не догмат. Где такой догмат? Но это — гораздо более догмата, ибо пронизывает всю ткань христианства, от основания до вершины, и состав-

ляет самую *душу* его» (ВТРЛ, 131–132). В «*Людах лунного света*» Р. более лаконично определяет этот Д. (метафизическое зерно) христианства: «Зерно это — бессеменность» (ВТРЛ, 353). Царство Христово — «царство бессеменных святых» (ВТРЛ, 357). Д. безбрачия и бессеменности онтологически укоренен в самом «существо Божием» — Лике Христа, принципиально «безбрачным» и «бессеменным», андрогинным: «Мы поклоняемся Деве в Муже» (ВТРЛ, 349). «Люди лунного света», «*урнинги*» составили основу «христианской цивилизации», то самое «царство бессеменных святых», основанное на метафизике небытия, которое стало неуклонно расширяться, расти и «побеждать» мир. Это закономерный итог философско-творческой эволюции Р. в догматической сфере. Впоследствии, в пору своего «примирения» с православием («*Уединенное*», «*Опавшие листья*»), Р. раскаивался в прежней борьбе с Церковью и в противодогматической полемике в частности: «А, вам нравилось, когда я писал об “адогматизме христианства”, т.е. об отрицании твердых, жестких, неуступчивых костей, линий в нем... Аплодировали <...> Я-то думал через это мягкое, нежное, во все стороны подающееся христианство — указать возможность “спасти истину” Но аплодировали-то мне не за это, я это видел: а — что это сокрушает догматическую церковь...» (У, 214). Не отрекаясь от своей позиции по поводу христианства и его Д., Р. «ужасается» самому факту своего участия в революционно-разрушительной работе по отношению к Церкви как традиционной национально-религиозной основе и опоре культурной и государственной самобытности *России*. Отойдя от движения «нового религиозного сознания» и разорвав с ним, Р. предпочитал теперь сознавать себя в качестве национального мыслителя (с неизменным «славянофильским» уклоном), утверждающего в сознании *общества* идеалы «религии семьи».

Я.В. Сарычев

ДОКУМЕНТАЛЬНОСТЬ. Р. всегда интересовали подробности реальной *жизни*, будь то события государственной важности, бытовые эпизоды или мимолетные движения его *души*. «Все, что есть — священо», подчеркивал он (СХР, 43). И удивлялся: «Почему выдумывать (повести, романы) — не “чепуха”, а действительность — “чепуха”? Мне же кажется “состриженный ноготок” с живого пальца важнее и интереснее “целого” выдуманного человека. Которого ведь — нет!!!» (там же). Полемизируя со своими оппонентами, упрекавшими его в беспринципности, Р. отмечал: «Где начинается факт — для писателей начинается священство <...>. Факты загибами своими, своею изменчивостью, своим предательством родят новые и новые *мысли*, совсем другие мысли, “чем вчера” <...> Условность и искусственность *печати* сжимает всякого “натурального человека”, “натурального писателя”, и он, подобно рыбе из-под льда, бросающейся к проруби, — бросается из издания в издание... к левым, к правым, к средним, ко всяким» (ЗРП, 422). Отношение Р. к фактам, к тому, что «действительно произошло», получило закрепление в его афоризме: «Благодари каждый миг бытия и каждый миг бытия увечковечивай» (У, 369). Исполняя этот писательский наказ самому себе, Р., по его словам, за все годы работы в *литературе* «ни к кому не подделывался», «никому не

льстил», никогда не писал «против своего убеждения» (У, 263). Девизом его писательской деятельности могли бы стать слова: «Я передаю, что слышало ухо и что видел глаз» (КНУ, 96). На эту особенность его сочинений — достоверность и искренность — обратили внимание современники. А. Белый в рецензии на книгу «Когда начальство ушло...» отмечал: «Книга Розанова — живая запись истории; это — документ; и вместе с тем это — характеристика событий 1905—1906 года с исключительно редкой точки зрения» (PRO, 2, 80). Определив книгу как «документ», А. Белый подкрепил свое наблюдение конкретными примерами: «Вот митинг, Дума, Родичев; вот — кадеты; а вот — трудовики, — ряд великолепно исполненных фотографий с натуры» (PRO, 2, 79). И действительно, в книге есть и «митинг», и рассказ о первой Государственной думе, и портрет одного из самых известных депутатов этой Думы — Родичева, равно как и портреты других влиятельных депутатов, в частности депутатов-крестьян («трудовиков»). Одна из глав книги так и называется: «На митинге». Перейдя от средневековых турниров к современным «освободительным» митингам, Р. разъясняет свою позицию в изображении этих общественных явлений: «До митингов, положим, мне дела нет. Я человек старый и ленивый. Да и до политики немного дела: жил и живу в своем углу. Но ведь вот соображение: это первые митинги в России, и полезно для будущей “Русской Старины”, чтобы кто-нибудь просто дал картину того, что он увидел на них, держась мудрому наказу персидского шаха Наср-Эддина своему историографу Риза-кули-хану: “Не извращай описания событий. Победу изображай, как победу, а поражение описывай, как поражение»» (КНУ, 52). Розановское описание митинга построено как стенограмма выступлений двух основных ораторов: «совсем молоденького рабочего», объяснившего собравшимся «разницу между тем, как “братья” обязаны и имеют право вести себя во время “экономической забастовки” и “политической забастовки»» (КНУ, 54), и «девушки, лет 28», говорившей о том, что же принесет движению крестьянство (КНУ, 59). В последнем случае Р. не только передал содержание этой «наиболее сложной из произнесенных речей» (КНУ, 58), но и обратил внимание на ее форму, как со стороны грамматики, так и со стороны «плана». Р. воспроизводит не только слова, смысл, но и голоса, интонации, а также особенности внешности и поведения, портретные и психологические детали лиц, попавших в его поле зрения. «Мы переживаем зарождение парламентаризма в России, — эпоха несравненной важности! — отмечал он в статье “В Таврическом дворце” — Сколько будет о ней написано со временем! С какой жадностью будут историки хватать каждый штрих, каждую черту действительности, под которою стоит пометка: “видел”, “очевидец” Увы, ведь все это мелькнет, забудется; завтра уже пойдут заволакивающие сплетни, “предания”, тенденциозные окрашивания в ту и другую сторону. Нужно записывать или нужно описывать со всех сторон каждый факт в такой ранней стадии его, когда он еще не определился в добре и зле своем, не вызвал к себе ни определенного восторга, ни мотивированной ненависти» (КНУ, 96—97). Взяв на себя роль летописца-историографа, Р. постоянно напоминал: «Пишу для историка, конечно, с ошибками, что видел и как показалось.

Историку важно и “показалось”, с точной отметкой этого» (КНУ, 99). «Пишу для любопытных историков» (КНУ, 103), — повторял он, подчеркивая достоверность излагаемых фактов. При этом Р. понимал, что каким бы точным и беспристрастным ни был его рассказ («Я не нарочно пишу, а что видел и как видел. Чтобы быть беспристрастным, я скажу». — КНУ, 182), все равно он остается рассказом одного человека. Свои впечатления от посещения Государственной думы Р. дополнил другим мнением, словами своего давнишнего знакомого по газетно-журнальной работе. Эти слова оказались более оптимистичными: «всё идет отлично», «настоящий европейский парламент». — КНУ, 99), и хотя они не совпадали с его собственными, он включил их в свой «репортаж», потому что считал, что «чем с большего числа точек будет брошен на предмет свет, тем самый предмет станет виднее» (КНУ, 96). Завершая оптимистичное замечание своего знакомого, Р. делает вывод: «Пусть пред историком ляжет и это другое впечатление очевидца, сказанное — интимно, не для читателей и общества» (КНУ, 99). Называя фамилии депутатов из крестьянской группы (Аладьин, Аникин, Жилкин), Р. пишет, что «эти три депутата только “из рода крестьянского”, но по одежде, по манерам, уровню сведений и пр., и пр., и пр. это совершенно люди “нашей среды”, книжной, журнальной и публицистической. Ни одной физиологической и бытовой ниточкой они не соединены с крестьянством натуральным, пашущим и деревенским» (КНУ, 100). Из этого наблюдения Р. заключает, что «не бывши в Думе, о ней невозможно судить точно ни по каким отчетам <...> В отчетах мы только слушаем Думу, и то без интонаций, страшно важных. Это очень мало, это одна логика и грамматика. Нет колорита, цветов, запаха. Их нужно прийти и усвоить» (там же). В отчетах о Государственной думе Р. постоянно апеллирует к «историку», полагая, что именно ему в первую очередь понадобится в будущем его живые зарисовки с натуры. Одна из таких зарисовок запечатлела депутатов из «трудоливой группы» («мужиков»), которые, по словам Р., «именно в данные дни <...> выбираются на верх положения, заливая речами своими, формулами, предложениями, поправками “словесов” первых дней Думы, Родичева, Набокова, Ковалевского и проч., дворян и профессоров» (КНУ, 108). «Скажу личное впечатление о них, — добавляет Р., — и опять для историка. Молодые, крепкие, прямого сложения, точно никогда не хворали <...> “Трудовики” — свежий дичок, и эта вот свежесть и “неиспорченность культурую” <...> так и брызжет из их голоса, наполняющего зал, из кратких неодухотворенных тезисов, жестких требований, прямого сильного стана, который, кажется, никогда не доживет до фаустовской согбенности... Вообще с ними входит в политику нечто немудрое, сильное, поборающее, ломающее, немирящееся <...> Боль в истории, в парламентской жизни начнется с них» (КНУ, 108—109). Р. довелось быть очевидцем двух русских революций. Об одной из них — Первой русской революции он написал книгу «Когда начальство ушло...». О другой, начавшейся в феврале 1917, подготовил к печати ряд статей, которые намеревался собрать в книге под общим заглавием «Черный огонь». Изменения, произошедшие в сознании и психологии писателя за годы, разделившие две революции, заметны даже в названиях

его книг. В первом слышится «величайшее оживление», какое-то ученическое озорство, во втором — угрюмость, безысходность, усиливаемая *оксюморонами*, не имеющим, кажется, места в *природе*. Изменился *тон* розановских статей: в нем впервые зазвучали апокалиптические ноты. Неизменным осталось только стремление говорить *правду*, быть искренним в изображении каждого фиксируемого момента жизни. Р. обратил внимание на Ф. Крюкова, опубликовавшего в журнале «Русские Записки» (1917. № 2–3) рассказ «Обвал», рассматривавшийся Р. как своего рода документ, «живая запись истории», которую «будущий историк нашей культуры и совершившегося в нашей жизни теперь переворота должен будет со всем тщанием изучить» (М, 361). Свой интерес к рассказу Р. объясняет тем, что это «свидетельство современника и очевидца события» и что все в нем «решительно так и произошло» (М, 364). Документальность розановской прозы проявляется как на внешнем (событийном), так и на внутреннем (психологическом) уровнях. «Документами его души» назвал книги Р. «*Уединенное*» и «*Опавшие листья*» Н.А. Бердяев (PRO, 2, 50). Высказаться в таком духе Бердяева побудило распространение в печати мнение о том, что, начиная с 1910 «с Розановым мог произойти духовный переворот», что «в нем могло совершиться новое *рождение*, из язычника он мог стать христианином» (там же). По мнению Бердяева, ничего подобного с Р. не случилось: «Каждая строка Розанова свидетельствует о том, что в нем не произошло никакого переворота, что он остался таким же язычником, беззащитным против *смерти*, как и всегда был, столь же полярным противоположным всему Христову» (там же). Несогласным с его наблюдением Бердяев предлагал обратиться к наиболее откровенным, лишенным всякой искусственности книгам Р.: «Есть документы его души: “Уединенное” и “Опавшие листья”, которые он сам опубликовал для *мира* (там же) и в которых «сам изобличил свою *психологию*» (PRO, 2, 48). Все, кто читал «Уединенное», были убеждены в подлинности, в безусловной достоверности тех душевных движений, из которых в сущности эта книга и состоит. М. Гершензон, восторженно отозвавшийся об «Уединенном» («Такой другой нет на свете — чтобы так без оболочки трепетало сердце пред глазами» // Новый мир. 1991. № 3. С. 230), писал после прочтения первого короба «Опавших листьев»: «Ценность этих двух Ваших книг — в тех крупницах подлинного, которые в них есть» (Там же, 240). В *письме* к Гершензону Р. просил прочитать в корректуре еще одну подборку его записей и вычеркнуть («чем больше вычеркните — тем лучше») всё, что тот сочтет «не-подлинными частицами», «имитацией», «пустыми орехами» (Там же, 241). В подлинность Д. сочинений Р. верили даже те критики, которые в целом негативно оценивали его *творчество*. Вяч. Полонский в своих рассуждениях об «Уединенном» и «Опавших листьях» подчеркивал, что эти книги — «не публицистика, не философия» и «не роман», хотя и похожи на какой-нибудь «дневник одного нашего современника», в котором автор «представил нам бездну *пошлости* и порочности, угнетавшейся в душе его героя» (PRO, 2, 271). Он предлагал отнестись к ним «как к человеческому документу, как к признаниям не литературного героя, а живого человека, который держит квартиру где-нибудь на Коло-

менской, торгуется с извозчиками, читает *газету*, ходит в кинематограф и заботливо оберегает себя от простуды» (там же). Принцип правдивости, определяющий для документальной литературы, стал одним из приоритетных в писательской деятельности Р. «Правда выше солнца, выше неба, выше *Бога*, — провозглашал он, — ибо если и Бог начинался бы не с правды, — он — не Бог, и небо — трясина, и солнце — медная посуда» (У, 52). Своим критикам, обвинявшим его во *лжи*, Р. отвечал: «Я совершенно никогда (ни разу) не лгал, не только пером, но и устною речью, против того момента, когда говорил (писал). Я был бессилён написать неправду (нужно придумывать, *лень*)» (М, 288).

В.А. Емельянов

ДОМ. Д. и семья — это «тема вечная. Тема <...> колебания всей нашей *цивилизации*», — утверждал Р. в статье «Семья как *религия*» (ВМНН, 71). Семья и Д. в понимании Р. сливаются в одно целое, о чем он пишет, перефразируя библейскую идею о единстве Божьего *мира*, Д. и семьи: «Семья — да будет дом Божий» (Там же, 75). Д. — это якорь: то, на чем стоит *человек*: «Человек стоит на двух якорях: родители, их “дом”, его младенчество — это один якорь» (У, 64). О родительском Д., несмотря на постоянную материальную нужду, Р. отзывался с теплотой и гордостью. *Характеристика* же Д. как космоса появляется у Р. при знакомстве с «домом “бабушки”», Д. его второй жены — В.Д. Бутягиной: «До встречи с домом “бабушки” (откуда я взял вторую жену) я вообще не видел в *жизни* гармонии, благообразия, доброты. Мир для меня был не Космос (кофею — украшаю), а Безобразие <...> Дыра» (У, 139). Постепенно повседневность Д. у Р. становится существенным проявлением смысла бытия, философской категорией, с помощью которой оказывается возможным разрешение главной гносеологической проблемы — проблемы бытия человека. Категория Д. приобретает универсальное значение, так как жизненный опыт начинается, считает Р., продолжается и заканчивается в Д.: «Жизнь есть дом» (АНВ, 60). Все, что внутри Д. связывалось им с *добром* и *любовью*, все, что за его стенами — со злом: «Не сходи с лестницы своего дома — там зло. Дальше дома зло уже потому, что дальше — равнодушие» (У, 286). «Крепко затворяй дверь дома, чтобы не надуло. Не отворяй ее часто», — писал он в «*Опавших листьях*» (там же). «Мне нет дела до того, что вне дома; но до того, что внутри дома, мне есть горячее дело» (СХ, 103). «Уборка» в современном Д., когда с *книг* летят горы пыли, вынудила страдающего писателя написать статью «Пыль» (НВ. 1901. 31 авг.). Д. окутан особым религиозным светом: он предстает как точка личностного восприятия *Бога* и *мира*, как начало начал. Для Р. мир — это единое Божье творение, прекрасный храм. Поэтому Д. приобретает истинные черты Божьего Д.: «Вы поставили образ Божий около дома; естественно, что дом наш и не светится им. Внесите этот образ в дом — и он станет храм, “домом молитвы” наречется. Но “дом” бытия нашего — на дне брачного завитка: если там Бог — мир храм» (ВМНН, 75). Сравнивая Д. с ветхой скинией, «которую около себя каждый носит, исполняя некоторый “ветхий завет”» (Там же, 70). Р. выдвигал жесткие требования в вопросе устройства себя как личности. Для него важной стано-

вится параллель Бог-творец — человек-творец. Как Бог осознавал радость творца мира, так и человек, помня, что «всякий дом и каждая высь вырастает в храм, в “ветхую скинию” древнейшего поклонения» (Там же, 74), должен осознавать и чувствовать в себе подобную *радость* творца, работая над домоустройством Д.-гнезда. По мнению Р., именно в Д. зарождается новая жизнь в лице младенца, который сохраняет отцовское и материнское. «Дом без *детей* — темен (морально), с детьми — светел» (Там же, 78), поэтому центр Д. — это детская колыбель как «начало иного мира» (Там же, 71). Своим присутствием ребенок озаряет Д. светом и вносит в него космическую гармонию, а общение с ним становится порогом, уровневым разрывом, благодаря которому человек общается к бытийственным космическим *тайнам*. «Устройство жилища, — считал Р., — удивительно связано с нашей *психологией*. Оно и вытекает из нее; а раз уже остановилось и окрепло, в свою очередь, влияет на нее обратно» (СХ, 100). Посетив *Италию*, Р. отметил наличие внутренней связи между жилищем человека и устройством его *души*: «Человек всегда несколько похож на свой дом. По крайней мере, это столько же верно, как и то, что дом человека похож на своего хозяина» (там же). «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” он везде стоит. Вот отчего я давно про себя решил, 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» (КНУ, 126). Характеристика Д. у Р. не выходит из антропологической сферы ни в социально-политических вопросах, ни в вопросах этико-эстетического *нигилизма*, когда, по мнению Р., *смех* и мистически мертвые литературные образы способствовали гибели *России*. «И сторел Русский Дом» (КНУ, 541), — писал он, приравнивая смех *Н.В. Гоголя* к гроетеску, раздувающему уничтожающий пожар. В полемике с *нигилистами*, разрушающими Д.-Россию, Р. дал совет юношеству задуматься об отечестве и всеми силами способствовать его устройству: «Работай над “круглым домом”, и Бог тебя не оставит на небесах» (АНВ, 60). Потеря человеком жизненной устойчивости и опоры приравнивалось Р. к потере, прежде всего домашнего мира: «С лягом, скрипом, визгом опускается над Русскою Историею железный занавес. — Представление окончилось. Публика встала. — Пора одевать шубы и возвращаться домой. Оглянулись. Но ни шуб, ни домов не оказалось» (АНВ, 45). *О.А. Дольская*

ДРЕВНИЙ ЕГИПЕТ — см. *Египет Древний*.

«ДРЕВО ЖИЗНИ». В «Апокалипсисе» дается определение «Д.ж.»: «И по ту и по другую сторону реки <жизни>, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева — для исцеления народов» (Откр. 22, 2). Для пояснения понятия Р. приводит слова из «Братьев Карамазовых» (II, 6, III) *Ф.М. Достоевского*: «“Бог взял семена из *миров* иных и насадил Сад Свой на земле; но все, возвращен-

ное на земле, живо лишь касанием таинственным миром иным. Если умирает или умрет в тебе сие чувство — то возненавидишь жизнь свою», — так устами старца Зосимы Достоевский выразил чувство “древа жизни” <...> Пессимизм, уныние, отчаяние — суть симптомы полуперерезанной нити, связующей “я” каждого из нас с “мирами” ли “иными” или, точнее, — с “древом жизни”; *радость* (безотчетная) есть симптом укрепления и, так сказать, утолщения этой соединительной нити» (ВДЯ, 49). Основой «Д.ж.» является *пол.* «Христос-то конечно все это знал (“Провидец”), и достаточно было ему или Ему а’фаллизировать *религию*, чтобы уничтожить вообще религию, самую суть ее, источник ее, Древо Жизни (=Фалл)» (ВНС, 349). Еще раньше Р. заметил по поводу *тайны* «Д.ж.»: «Может быть, один упрек мне: что я разболтал Божию тайну, которая должна бы быть сокровенною, “во мгле” Обнажил корешок древа жизни, который действует, но невидим. Но за это уже пусть попеняют на гг. аскетов, которые вздумали отрицать Божию тайну. Да и потом я лишь указал, а не разъяснил: ибо пол так и останется исповедим. Мы видим молнию, но не понимаем электричества» (ВДЯ, 142). «Д.ж.» — это «райское дерево», *семья*. «Женаты были некоторые Апостолы, но чтобы у кого-нибудь из них родился ребеночек — этого не только нигде не сказано в *Евангелии*, но как-то и представить себе нельзя, чтобы об этом было на его страницах сказано. Весь дух его изменился бы. “Плотская радость”, “плотское счастье” — это “древо жизни” растет; тогда как в Евангелии оно нигде уже не растет...» (ВТРЛ, 259). «Оплодотворение *детей* входит неопишуемым чувством в родительней <...> В древности “пир происходил”, когда новобрачные уже отводились в опочивальню (в Иерусалиме — в “хуппу”), и они начинали совокупляться во время самого пира <...> Совершалось это вначале по наивной и открытой радости родителей, что *крови* уже начали сливаться, два рода — его род и ее род — слились в одну реку, срослись в один ствол Вечного Дерева; что “Древо Жизни” преуспело и снесло еще яблоко» (У, 344). В переписке с Р. технический *прогресс* («Древо познания») *К.Н. Леонтьев* противопоставил поэзии, религии, *быту* («Древо жизни») (ЛИ, 370). Много лет спустя Р. вспомнил эти слова учителя: «Цветите, добрые граждане, на Древе жизни людской. Ибо (слова Констант. Леонтьева) — “древо Жизни не есть древо Познания *добра* и *зла*”» (КНУ, 297). В перечне еще не изданных своих *книг* Р. под номером 13 отмечает: “Древо жизни и идея скопчества” Статьи о поле, — из “*Гражданина*” и “*Нов. Вр.*” (особенно “Пол и *душа*”)» (У, 315). Р. противопоставил здесь плодородное половое начало *язычества* бессеменному скопчеству. Книга увидела свет под названием «*Во дворе язычников*». В статье «Среди обманутых и обманувшихся» Р. писал: «*Семья* — это ствол “древа жизни”» (НП. 1904. № 5. С. 225). Р. поэтизирует «Д.ж.»: «*Бог* и есть Древо Жизни, из которого все распустилось, из которого мир распустился как Сад. Бог есть *зерно*, Бог есть *ядро*, а мир есть Сад» (АНВ, 239). «О, как прекрасно... О, как великолепно... О, как нескончаемо... Древо жизни, древо жизни... бежим же к тебе, все бежим всеми народами, племенами... Именно — в белых *одеждах*, именно — с пальмовыми ветвями, как и обещано Апокалипсисом» (АНВ, 250). *А.Н.*

ДРУЖБА. Понятие Д. было важным для Р. с детских лет. Он вспоминал о своих гимназических годах: «Меня замечательно любили товарищи» (У, 34). Среди друзей его детства — *Костя Кудрявцев*, письма которого он включил в книгу «*Опавшие листья*», шалун *Володя Остафьев*, за которого Р. писал в гимназии сочинения и в сестру которого был влюблен; Стася Неловицкий и *Володя Алексеевский*, с которыми вместе увлеченно штудировали науки. В университетские годы — это «кружок шалопаев, но которые любили философию» (СП, 212). Р. гордился тем, что у него всегда было много друзей: «Как в гимназии, так вот и до старости я был “удачен в друзьях”» (СХР, 8). Р. утверждал: «Ах, люди: культивируйте дружбу. Нет более достойного сада для поливки, для удобрения, для постоянной заботы. Сколько забот, усилий мы кладем на службу, на деньги, на увеличение состояния; тогда как хорошая дружба — когда оглянетесь назад перед могилой — окажется, дала вам более счастья, больше хлеба, больше чаю, чем “высокопоставленность” и богатство. “Хорошая дружба” — применяя материальные измерения — то же, что “теплая и сухая квартира” в общем укладе зимнего устройства. Без “теплой и сухой квартиры” не радуется стол, не радуют гости, даже жена и дети “только раздражают” “Все — сыро”, “все — холодно”...Поэтому “хорошая, долгая дружба” — второе после семьи и неизмеримо ценнее службы и богатства. А трудно ли приобрести ее? Да будь сам другому другом — и уже друг отзовется» (ЛИ, 114). Д., которая основана на практическом интересе и может закончиться «из-за неоказанной услуги, по мнению Р., — «ложная дружба»: «Дружба не должна истекать из общности путей и из нужды “взаимопомощи” Доселе — товарищество, со-путничество, и это далеко еще не дружба. Великое слово “друг” применимо к “душа в душу”, — иногда душ очень различных убеждений — вполне несходных, но так, чтобы “впадинки” одной души вкладывались в “выпуклости” другой, чтобы была в сущности гармония, — и может быть не одна душевная, но и телесная двух существ. “Не знаю, почему-то нравятся”, — “почему-то он мне симпатичен”, это — корень всего, корень настоящего, глубоких друзей! Вообще “de amicicia” <о дружбе> можно и нужно написать целый трактат. Глубоко об этом исследование — в нашей литературе совершенно новое по теме — написал священник-профессор *Павел Александрович Флоренский*» (там же). В «Опавших листьях» Р. утверждал: «Будь верен человеку, и Бог ничто тебе не поставит в неверность. Будь верен в дружбе и в любви: остальных заповедей можешь не исполнять» (У, 163).

В.А. Фатеев

ДУМА — см. Государственная дума.

ДУХОВЕНСТВО. Отношение Р. к Д. изменялось в зависимости от его отношения к христианству и Церкви. В свой ранний, консервативный период Р. писал С.А. Рачинскому: «О пороках духовенства: все так — и все-таки идеальнейшие типы я встречал только в духовенстве, и, знаете, это так на меня повлияло, что до известной степени определило мою литературную деятельность» (ПР. 1895. Май—июнь. № 50). К концу 1890-х, в период разочарования Р. в христианстве, его критиче-

ское отношение к Д. постепенно усиливается, так как, по его мнению, оно слишком формально, бездушно относится к его несчастному семейному положению («незаконнорожденности» детей во втором браке из-за невозможности получить развод). При нарастающем восприятии христианства как «скопческой» религии, враждебной семье и браку, у него еще сохранялась вера в «светлое» христианство и его поборников типа о. Григория Петрова или прот. А.П. Устыборского. Однако в полемике с многочисленными богословами-священниками, выступившими против его теории пола как основы брака, Р. приходит к выводу, что «христианство вне семьи» (ВМНН, 188), и на долгие годы отходит от христианства как «монашеской» религии, «религии смерти», что определяет и его отношение к Д. В период Религиозно-философских собраний (РФС) Р. при всем скептицизме еще надеялся на обновление Д.: «Само священство наше в настоящее время обновляется» («Священный совет при епископе» // НВ. 1902. 6 июля). Но в его выступлениях на собраниях преобладали критические настроения. Так, в докладе «О священстве и “благодати” священников» Р. поставил вопрос о «фетишизме» священства («Он <священник> в ризе как бы икона») и о присвоении Д. благодати: «Как только благодать материализовалась и распределилась между духовенством, мир стал рабом его», а «духовенство потеряло в укорах совести жгучий момент к подвигу» (ОЦС, 472—473). После закрытия РФС в 1903—1908 Р. был настроен антихристиански, и Д., особенно «черное», стремившееся, по мнению Р., к власти, несмотря на обет монашеского отречения, часто вызывало у него раздражение, которое в печати сглаживалось из-за цензурных препон. В частных письмах к Н.Н. Глубоковскому Р. посвятил немало негодующих строк представителям Д.: они или «отравлены властью», или «добряки с хитрецей», или «совсем проходимцы», или «совсем лапотники» (ПИРЛ, 35). Р. постоянно обращался к проблемам Д. («К возрождению духовенства» // НВ. 1905. 15 марта; «Отчего молчит духовенство?» // НВ. 1905. 21 дек.; «Об обеспечении духовенства» // НВ. 1908. 11 июня; ВНС). Критика Д., особенно церковной иерархии, содержалась и в запрещенной цензурой брошюре Р. «Русская церковь»: «В основе дела — стража, опека. Самое удобное для этого — привычные чиновные ряды, чиновная иерархия, чиновные служебные награды и дисциплинарные наказания» (ВТРЛ, 21). В исторической перспективе рассматривается Д. в книге Р. «Русская церковь и другие статьи». В XVIII в. «обыкновенные священники стали местными духовными наблюдателями за населением, наподобие станowych и квартальных, но только в торжественном духовном одеянии и с правом совершать таинства и службы. Движение это усилилось с императора Павла, когда и священники, и епископы — все стали получать награды орденами, как и обыкновенные чиновники. Все это отвлекло духовенство от собственно духовной стороны и развило в нем все страсти светской службы: искательство у начальства, которым является светское начальство, и жадность к денежному прибытку, который почерпается у прихожан. Но более опасно сделалось положение духовенства и всей Церкви с тех пор, как на должность обер-прокурора стали восходить люди не только обширного образования, но и сильного религиозного настроения. Таков был

состоявший долгое время обер-прокурором *Синода Победоносцев*. С этой переменою обер-прокуратуры сделались не защитниками только *государства* от Церкви, а руководителями Церкви. Не связанные никакими обетами священства, они в то же время являются фактическими главами Церкви в ее наличный текущий момент» (ВТРЛ, 19–20). Р. особенно ценил «многоплодие у духовенства»: «Я ничего так не ценю у духовенства, как хорошие <уды>» (У, 363). Русского священника Р. рисует в таком же плане: ...Показывал дачу. Проходя спальней — вижу двуспальную кровать. И говорю: — Разве живете? — До конца *жизни!* — крепко сказал поп. У него дочь четвертый год замужем, — и вышла, уже окончив Курсы» (У, 115). Немало резких замечаний по поводу властолюбия Д. содержится в книге «*В темных религиозных лучах*», особенно в примечаниях к *полемическим материалам* священников: «Поразителен этот вечный порыв духовенства, во всем, всегда, к “первому месту” Но поистине исполнилось: “Первые да будут последними”» (ВТРЛ, 158); «Вне сомнения, судя по смелости упреков, сам автор давно почитает себя “уподобленным Богу”»; «Таким образом “совершение греха” давно есть “нравственная невозможность” для нашего святейшего духовенства» (ВТРЛ, 167). В примечаниях к письмам *К.Н. Леонтьева* Р. писал: «Бедную и несчастную сторону нашего духовенства составляет то, что они зачастую не знают (иначе как формально, школьно, схоластически) *литературы* и *философии*, и, между прочим, всех религиозных волнений и недоумений, волнующих “внешний (для духовенства) мир”, но его решительно невозможно и ввести в дух этих недоумений, в настоящие и кровные его мотивы. Только приходя в соприкосновение с духовенством понимаешь, как много значит *школа* и *история* личного образования, личных знакомых, встреч, прочитываемых книг. Духовные лица прикасаются только к духовным же; и они все слежались в ком твердый и непроницаемый» (ЛИ, 346). Р. пишет: «Все несчастие духовенства заключалось в том, что за целое столетие и даже за два века, с *Петра Великого*, оно не выдвинуло ни одной великой нравственной личности из себя, вот с этими же, как у *Толстого*, тревогами *совести*, с мукою *души* о грехе своем, о долге своем — именно своем, а не чужом» («Грех» // НВ. 1908. 9 и 24 сент.; ОНД, 354). В 1910-х, возвращаясь к ценностям христианства, Р. отмечает, что, несмотря на все его религиозные колебания и дерзкие вопрошания в период отступничества, большинство служителей Церкви сохраняло доброе к нему отношение: «Сколько я им корост засыпал за воротник... Но между теми, кто знал меня, да и из незнавших — многие отнеслись — “отвергая мои идеи”, враждая с ними в *печати* и устно — не только добро ко мне, но и любящий» (У, 79). Р. не воздерживается от критических замечаний в адрес священников, упрекая их, в частности, в грехе корыстолюбия: «После хиротонии, облекшись в “ризы нетления”, — он оглядится по сторонам и начинает соображать, доходы (*судьба* русского архиерея) (не все)» (У, 137). Однако Р. считает, что на все недостатки Д. следует закрыть глаза из-за того, что оно занимает важнейшее место в жизни, «согревающее» мир: «Ряд попиков, кушающих севрюжину. Входит философ: — Ну, что же, господи... т.е. отцы духовные, холдно везде в мире... Озяб... и пришел погреться к вам...

Бог с вами: прощаю вашу каменность, извиняю все глупое у вас, закрываю глаза на севрюжину... Все по слабости человеческой, может быть, временной. Фарисеи вы... но сидите-то все-таки “на седалище Моисеевом”: и нет еще такого седалища в мире, как у вас. Был некто, кто, обратив внимание на ваше фарисейство, столкнул вас и с вами вместе и самое “седалище” Я наоборот: ради значения седалища, которое нечем заменить, закрываю глаза на вас и кладу голову к подножию “седалища” (У, 111). Р. стремится к объяснению трудного положения Д.: «Теперешнее духовенство скромно сознает себя слишком не святым, слишком немощным, и от этого боится пошевелиться в тех действительно святых формах жизни, “уставах”, “законах”, какие сохранены от древности. Будь то Павел: и он поступил бы, как Павел, по правде, осудив ту и оправдав эту. Без этого духа святости в себе (сейчас) как им пошевелиться? И они замерли. Это не *консерватизм*, а скромность, не черствость, а *страх* повредить векам, нарушив “устав”, который привелось бы нарушать и в других случаях <...> “Меня еще не подкупят, а моего преемника подкупят”, и станет мир повиноваться не “Уставу”, а подкупу, не формализму, а сулящему. И заштатается мир, и погиб мир» (У, 322). Р. защищает Д. как незаменимую нравственную опору *общества*: «Хорошо у православных, что целуют руку у попов. Поп есть отец. Естественный отец. Ведь и натуральные отцы бывают дурные, и мы не говорим детям — ненавидьте их, презирайте их. Говорить так — значило бы развращать детей и губить их душу и будущность. Вот отчего, если бы было даже основательно осуждать духовенство — осуждать его не следует. Мы гибнем сами, осуждая духовенство. Без духовенства — погиб народ. Духовенство блюдет его душу» (У, 320). Р. пишет: «Попы — медное войско около Христа. Его слезы и *страдания* — ни капли в них. Отроду я не видал ни одного заплакавшего попа. Даже “некогда”: все “должность” и “служба” Как “воины” они защищают Христа, но в каком-то отношении и погубляют его *тайну* и главное. Между прочим, ни в ком я не видал такого равнодушного отношения к смерти, как у попов. “Эта *метафизика* нам нипочем” Но, однако, при всех порицаниях как страшно остаться без попов. Они содержат вечную возможность слез: *позитивизм* не содержит самой возможности, обещания. Недосток слез у попа и есть недостаток; у позитивистов — просто нет их, и это не есть нисколько в позитивизме “недосток” Вот в чем колоссальная разница» (У, 159). И спустя полгода Р. делает дополнение к записи, вынеся его в скобки примечания: «Все-таки попы мне всего милее на свете» (там же). После смерти *Л.Н. Толстого* Р. выступил с критикой Д.: «Духовенство наше страшно невоспитанно художественно, поэтически, литературно <...> О Толстом знали только, т.е. знало духовенство, что он изображал балы, скачки, увеселения, охоту, сражения — все до “духовных предметов не относящееся” И духовенство совершенно не знало, а в случаях знания — совершенно не понимало, тот огромный, волнующийся и тонкий духовный мир, в который Толстой проник с небывалою проницательностью» (Л.Н. Толстой и Русская Церковь. СПб., 1912. С. 7–9; ТПРН, 248–249). «Это, — пишет Р., — понимание одной стороны. Мы видим, что оно граничит с полным непониманием. Но и Толстой, со

своей стороны, совершенно не понимал Церкви <...> Он видел темноту и корыстолюбие духовенства. Видел его мелкую бытовую неряшливость, сказывающуюся в мелкой боязни перед большою властью, непрямоту в отношении к богатым людям, от которых оно экономически зависимо; и равнодушие к нравственному состоянию народа. Действительно, духовенство сумело приучить весь русский народ, до одного человека, к строжайшему соблюдению постов; но ни малейше не приучило, а следовательно, и не старалось приучить русских темных людей к аккуратности и исполнительности в работе, к исполнению семейных и общественных обязанностей, к добросовестности в денежных расчетах, к правдивости со старшими и сильными, к трезвости. Вообще не научило народ, *деревни* и села, упорядоченной и трудолюбивой, трезвой жизни» (ТПРН, 249). Толстой, считает Р., выступая против недостатков Д., «был прав здесь», но «мелкою *правдою*»: «Он не понял или, лучше сказать, просмотрел великую задачу, над которою трудилось духовенство и Церковь девятьсот лет — усиливалось и было чутко и умело здесь, и этой задачи действительно чудесно достигло. Это — выработка святого человека, выработка самого типа святости, стиля святости; и — благочестивой жизни» (ТПРН, 250). В статье 1916, напечатанных в «*Колоколе*», Р. подчеркивал положительную роль Д. как «строительного сословия», его «народность»: «Духовенство всегда строило душу народную» («*Струве* о духовном сословии и духовной школе» // К. 1916.8 янв.; ВЧВ, 42); Р. приводит слова митрополита *Антония*: «Русское духовенство судят так и иначе, но нельзя забыть драгоценной в нем черты: близости его к народу» («*В.О. Ключевский о М. Горьком*» // К. 1916. 15 янв.; ВЧВ, 48). В бунтарском «*Апокалипсисе нашего времени*» Р. высказал немало резких слов о Д.: «Нет, оно шмыгнуло сейчас под ноги *социализма* и *революции* в скуфеечках, в камилавочках, в митрах не без причины и не без исторического основания... Оно всегда было раб, низкий, лживый, грубый, бесчеловечный, облизывающий пяту ближнего из-за пяти целковых, продающий Христа и всякие «тайнства» гораздо дешевле, чем за тридцать сребреников, но не имеющим мужества Иуды — покаяться» (АНВ, 71). Но и в этот период отступничества от христианства он признает: «О, есть и из них малый остаток праведных, — зажавшихся в пустыни, в уединение, безмолвных, как *Серафим Саровский*, как *Иоанн Кронштадтский* (там же). При всех скептических выпадах Р. по отношению к Д. он неизменно признает важность деятельности священства для жизни: «Отпустим им грехи их, дабы и они отпустили нам грех наш. Ведь их — сословие. И все почти — в священники, диаконы; как же не человеку, а сословию — быть без дурных людей <...> Простим им. Простим им. Простим и оставим. Все-таки «с Рюрика» они молятся за нас. Хладно, небрежно: а все-таки им велели сказывать эти слова. Останемся при «все-таки» Мир так мал, так скорбен, положение человека так ужасно, что ограничим себя и удовольствуемся «все-таки» И «все-таки» *Серафим Саровский* и *Амвросий Оптинский* был из них. Все таки не из «литераторов» (У, 327). Высоко отзывался Р. о духовной, просветительской деятельности русского Д. В статье «К 100-летию Московской духовной академии» (НВ. 1914. 3 окт.)

он писал: «Век жизни Московской духовной академии — это колосс духовной, книжной, ученой производительности; это незаметные и в незаметности вечные и страшно важные веяния на питомцев, будущих священников возле народа, духа религии, тихого благочестия, религиозного умиления, веяния, выраженные в незаметном слове учителя, в незаметном жесте, в образе жития, в способе *труда*» (НФП, 368).

В.А Фатеев

ДУША. Р. считает, что Д. — невыразимая в словах, иррациональная *тайна*, как все главное в духовной жизни: «Душа невыразима, совесть невыразима, грех невыразим. Бога разве можно выразить?» (РГО, 458). Д., по Р., «ноуменальна», метафизична, и ее деятельность не поддается ни управлению *разумом*, ни выверенному научноному истолкованию: «Сама душа метафизична. *Метафизика* — жажда <...>... Это *голод* души <...> «Хочу заглянуть за край» (ПЛ, 60). Процесс роста и изменений Д. происходит подспудно и необъясним в рассудочных категориях рассудка: «Есть семена в душе, и они вырастают. *Добро* ли в них, зло ли — не ясно мне, не спрашиваю даже себя» (ОСЖЗ, 33). «Душа есть только функция *пола* <...> Пол есть *ноумен* души как своего феномена. Точнее, пол <...> есть сотворяющий душу и тело с его формами» (ВТРЛ, 337). Р. выразил в литературной форме ощущение своей Д., бесконечной в своем многообразии, динамике и глубине: «В собственной душе я хожу, как в Саду Божиим. И рассматриваю, что в ней растет с какой-то отчужденностью. Самой душе своей я — чужой. Кто же «я»? Мне только ясно, что много «я» в «я» и опять в «я» И самое внутреннее смотрит на остальных, с задумчивостью, но без участия» (СХР, 43). Р. пишет о собственной Д.: «Моя душа сплетена из грязи, *нежности* и *грусти*» (У, 61). «По душе — бесконечно стар, опытен, точно мне 1000 лет, а вместе — юн, как совершенный ребенок» (У, 34); «Моя душа всегда была такая. Созерцательная, ленивая, почти недвижущаяся. Никуда не шел, не торопился» (АНВ, 75). По замечанию Р., для него с *детства* была характерна «задумчивость», поглощенность Д. внешне незаметными, сугубо отвлеченными от текущего момента думами: «У меня есть тяжесть души: «событием» я буду — и глубоко, как немногие, — жить через три года, через несколько месяцев после того, как его видел» (У, 53). Р. может похвалить свою Д.: «Отрицание — это мое положение, а не душа. Моя душа — вечное утверждение». «В *мире* со всеми», «в ладу со всем» Никогда еще такого «ладного» человека не рождалось» (ПЛ, 101). Однако его наблюдения над жизнью собственной Д. вовсе не присущи сглаживание противоречий или *самодовольство*: «Душа моя как расплетающаяся нить. Даже не льняная, а бумажная. Вся «разлезается», и ничего ею укрепить нельзя» (У, 319); «Иногда что-то грязное мучит душу, не опасное, не вредное (никогда) (кому-нибудь), а грязное. Оно не влечет, не нравится, неприятно даже, а «навязалось» и не отвязывается <...> Смешные мы и жалкие. «А так умен» Ничего не поделаешь» (СХР, 176). Д., по Р., динамична, и находится в постоянном движении: «Что-то течет в душе. Вечно. Постоянно. Что? почему? Кто знает? — меньше всего автор» (У, 28). Движения Д. не только трудноуловимы, но и крайне противоречивы:

«Семя души нашей не единосоотно. От двух рождается и два несем в себе, а с дедами — несем четырех и с предками — тьмы... Вот отчего и жизнь и мы противоречивы и мучительны» (СХР, 152). Р. неустанно размышляет о таинственной сути человеческой Д.: «Что такое душа человеческая? Уже мы имеем слово, что она есть “дыхание” Но это — в биологическом смысле. А в идеальном? Она, столь связанная в один узел с живым телом, и пока оно именно живо — есть ароматичность, глубочайше проникающая это тело и вместе далеко от него несущаяся, как бы наполняющая вселенную <...> Идеализм души человеческой простирается до границ видимого мира, весь его объемля идеалом, любованием, мыслью, восторгом и молитвой, а частью, и могуществом» (ВМНН, 297). Понятие «Д.» нередко служит у Р. олицетворением главного в жизни, в той или иной духовной сфере, даже в материальном предмете: «Церковь есть душа общества и народа. Можно ли же поднимать руку на душу?» (У, 351); «Душа православия — в даре молитвы» (У, 70); «Стиль есть душа вещей» (У, 293). Д., подчеркивает Р., не материальна: «Всё воображают, что душа есть существо. Но почему она не есть музыка? И ищут ее “свойства” (“свойства”) предмета. Но почему она не имеет только строй?» (У, 161). Согласно Р., как и Платону (Федр. 246с), Д. имеет крылья, она — «окрыленная»: «Когда, кажется, на концерте Гофмана, я услышал впервые “Франческу да Римини”, забывшись, я подумал: “Это моя душа” То место музыки, где так ясно слышно движение крыл (изумительно!!!). “Это моя душа!.. Это моя душа!”» (У, 61–62). Тот же мотив «крылатости» Д. повторяется в «Сахарне»: «Постоянный шелест крыл в душе. Летящих крыл» (СХР, 165). Р. много пишет о боли Д. (У, 76, 189 и др.), но заявляет при этом, что это и есть «самое дорогое» для него, так как через боль происходит соединение Д. с Богом, обращение к религии. Р. отмечает связь этого состояния Д. с христианством, а радости — с язычеством: «Когда болит душа — тогда не до язычества. Скажите, кому “с болеющей душой” было хотя бы какое-нибудь дело до язычества?» (У, 329). Многие вдохновенные высказывания Р. посвящены ощущению Бога в собственной Д.: «Отчего же душа моя так прыгает, когда я думаю о Тебе» (У, 49); «Боже, Боже, когда лежишь в кровати ночью и нет никакого света, т.е. никакой осязательный предмет не мечется в глаза, — как хорошо это “нет”, п.ч. Бог приходит во мгле и согревает душу даже до физического ощущения теплоты от Него» (СХР, 47). Наличие бессмертной Д., бесспорное для Р., позволяет ему утверждать единство плоти и духа, ощущать одушевленность всего мира, мистическую, «ноуменальную» связь всех вещей в мире, подчеркивать связь Д. с телом: «Душа и тело одно, и душа мерцает в теле, а тело пахнет в душистости мыслей, жестов и слов» (М, 37); «Кровь-то и есть бессмертная душа» (СХ, 39). Р. утверждает, «что душа имеет в себе пол и что пол в нас и есть наша душа» (ВМНН, 26). Однако Р. отнюдь не умаляет значение Д. Так, в связи с деятельностью издательства «Путь» М.К. Морозовой он говорит о необходимости начинать исправление общества именно с Д., а не с тела: «Душа погибает: что же тут тело. И она взылась за душу» (У, 182). Творческая Д., по Р., отличается непрерывной, бессознательной внутренней работой, «вечной и невольной музыкой в душе» (У, 28);

«Неумолчный шум в душе. Днем, когда проснусь ночью» (У, 157). Творчество для Р. неотделимо от этой подспудной деятельности Д., остроты ее переживаний: «Шумит ветер в полночь и несет листья... Так и жизнь в быстротечном времени срывает с души нашей восклицания, вздохи, полумысли, почувствования... Которые, будучи звуковыми отрывками, имеют ту значительность, что “сошли” прямо с души, без переработки, без цели, без преднамерения, — без всего постороннего... Просто? — душа живет... т.е. “жила”, “дохнула”...» (У, 22). Р. убежден, что Д. настоящего писателя неизбежно раскрывается в его сочинениях, со всеми ее достоинствами и недостатками: «При этом “написанное мною” не есть и не обязано быть “умно” или “добродетельно” — есть и должно быть прекрасно в себе самом, “как написанное” и верно или точно в отношении души моей <...> “Эта ваши неуклюжести-то?” (скажут). Да. Ведь если неуклюжа душа, то “правдивое зеркало” и должно быть неуклюже; если душа крива, безумна, прекрасна — то “обязанность слова” такую и дать ее. И “мои сочинения”, конечно, есть “моя душа”, рыжая, распухлая, негодная, лукавая и гениальная» (СХР, 225). «Всякое движение души у меня сопровождается выговариванием. И всякое выговаривание я хочу непременно записать. Это — инстинкт. Не из такого ли инстинкта родилась литература (письменная)?» (У, 46). Смысл своего, да и всякого творчества Р. видит в том, чтобы «сказать сердце» (СХР, 240), «чтобы люди были с душой, и чувствовали душу. Больше ничего не надо» (СХР, 255). Р. хотел бы иметь литературное влияние только в одном: «в расширении души человеческой» — «в том, что “дышит всем” душа, что она “вбирает в себя все” Что душа была бы нежнее, чтобы у нее было большое ухо, большие ноздри» (У, 148). В то же время Р. показывает, что мучительный процесс самообнажения Д. дается писателю очень нелегко: «Я издаю свою душу, как Гершензон “издавал Пушкина”, с тем же безучастием, объективностью и библиографичностью. Как страшно: душу, живую, горячую, — прилагаю к холодному типографскому станку. Холодно душе, а станку “ничего” Зачем я это делаю и как это вообще возможно? Я думаю одолеть литературу (моя мечта)» (М, 263). Задолго до «Уединенного», в январе 1892, Р. писал С.А. Рачинскому: «Меня всегда охватывало чувство неудержимой грусти, когда впервые это написанное мне принесли откуда-то с почты и я видел напечатанным <...> Это обнажение души перед всеми, перед неизвестными людьми — что-то нецеломудреное, бесстыдное, совершаемое над самой дорогой частью собственного существа» (ПР. 1892. Янв.–февр. № 46). Тем не менее обнаженность Д., интимность — одно из главных отличий главных сочинений Р. Он придает интимности особую ценность, видя в ней связь Д. с Богом: «“Всех сокровищ мира дороже интимности вашей души — то, чего о душе вашей никто не узнает!” На душе читателя, как на крылышках бабочки, лежит та нежная последняя пыльца, которой не смеет, не знает коснуться никто, кроме Бога» (АНВ, 43–44). К тому же высшему источнику возводит он и едва уловимые движения Д., рассматривая их соотношения с потоком ощущений: «Что вообще жизнь души и течение ощущений, конечно, соприкасаются, отталкиваются и противодействуют друг другу, совпадают, текут параллельно: но лишь

в некоторой части. На самом же деле жизнь души и имеет другое русло, свое самостоятельное, а, самое главное, — имеет другой исток, другой себе толчок. Откуда же? От Бога и рождения» (У, 201). Д. неразрывно связана для Р. с религией, с верой: «Религия — от души, из души, для души. Душевность веры — всё в ней» («Россия и папство» // НВ. 1913. 7 марта; НФП, 36); «Религия вечно томит душу» (СХР, 47). Религия, считает Р., — превыше всего, так как связана с бессмертием Д.: «И какая это несчастная вещь — писать “обозрение” политики. Как не впасть в ложь. Между тем ведь душа — бессмертна. Как выше религия политики (У, 58). Ввиду бессмертия Д., утверждает Р., воскресение может быть только телесным: «Спиритуалист Тареев говорит, что в воскресении Христа было только воскресение его души, а телесного воскресения не было вовсе. Между тем ведь душа, даже наша, и при смерти, и при убийстве нашего тела не умирает. Душа не воскресает, потому что она не умирает» (ОЦС, 258). Р. обнаруживает наличие в мире двух совершенно разных категорий людей: с Д. и без Д. Отсюда, по его мнению, совершенно разное мировосприятие, отсюда и полное взаимное непонимание: «“У человека нет души”, — сказали некоторые. И мы так негодуем на них. За что? Они не чувствуют души ни у себя, ни у других. Что же им делать, что они не чувствуют? Тут не грех их, а непонимание “нас” Мы не понимали, что не могут же они знать о том, чего нет. Душа самоощущается. Душа есть — и тогда говорит: “есть” А нет ее и ничего не “само-ощущается”, что и говорит человек — “нет”! Столько лет негодования, целый век. Даже больше... Человек без души... Бррр... Но ведь таких очень много. Писатель: и вечно пишет, пишет — и ни в чем нет души. Говорит оратор — и без души. Служит государству: но оно для него не отечество, он без души. Воин сражается — и без души. Бррр... Брр... Бррр... Как же это он “устраивает”? А устраивает, и очень хорошо служит, пишет и даже сражается. Он “служит” для орден, крестов и пенсии. Пишет для гонора и славы. И сражается, п.ч. его выучили оружие и маршировке в Академии Генерального Штаба. Но никогда нельзя было предположить, чтобы “без души” он начал писать философию и двигать науку вперед. Но Дарвин, Гексли, Молешотт, Бюхнер, Бокль, Стенсер, Конт, Милль и Дрзпер подали ему пример философствовать без души. А множество “без души”, соединившись в “Академии наук”, подперев науку коллективным плечом, покатали ее вперед. С тех пор “прогресс” стал все ускоряться. Открытия следовали за открытиями, а философские книги стали сочиняться каждый год. Они всех научили легкому существованию, так как и сами “без души” не испытывали никакого затруднения в существовании. Они жили долго, как Боборыкин, писали много, как Боборыкин, их читали все, как Боборыкина, и они “водрузились” везде, как Боборыкин. Они были немного тяжеловеснее и солиднее его, но по существу в том же роде. Не страдали, кушали и уловляли души человеческие, т.е. бездушные человеческое. В то же время немногие “с душою” не знали, что с собою делать. “Душа” их запутывала, и “душа” их затрудняла. От “души” своей они болели... Они были неуклюжи, неповоротливы, и их отовсюду гнали, т.к. они всем препятствовали легко жить и легко делать. Но, несмотря на это, они были без конца привязаны к своей

неуклюжей и болезнетворной жизни. И особенно любила эту “душу”, которая им причиняла столько страдания. “Я ее чувствую в себе, — говорили они, столь же чистосердечно, как те: — и как же вы хотите, чтобы я сказал “не существует”, о том, что есть во мне?!”» (КНУ, 570–571). Д. — важнейшее понятие, и Р. постоянно подчеркивает различие в отношении к Д. между идеалистами и позитивистами. Указывая на связь Д. с сущим, он вводит такое понятие, как «эссенциальность», т.е. онтологизм: «Эссенциальность души — “у нас”, формальность души — “у них”» (СХР, 149). В полемике Р. противопоставляет людей со «вдохом», с Д., «корректным людям», бездушным, с приземленными позитивистскими идеалами: «Но у нас есть вздох <...> У них нет вздоха <...> Все это лежит во “вздохе” В “дуновении”, “душе” “Корректные люди” суть просто неодушевленные существа <...> Вздох же — Вечная Жизнь. Неугасающая. К “вдоху” Бог придет, но скажите пожалуйста, неужели же Бог придет к корректному человеку?» (У, 364). Литература как занятие идеальное также не позволяет «корректным людям» с неразвитой Д. добиться выдающихся результатов: «Души в вас нет, господа: и не выходит литературы» (У, 168). У Р. встречается противопоставление либерала человеку с Д.: «Либерал “к услугам”, но не душа. Душа — именно не либерал, а энтузиазм, вера. Душа — безумие, огонь. Душа — воин: а ходит пусть он “в сапогах”, сшитых либералом» (У, 188). О бездушии позитивизма Р. писал: «Позитивизм в тайне души своей или, точнее, в сердцеvine своего бездушия» (У, 110). Р. создает понятие «технической души» как объяснение механистической цивилизации нового времени: «Техника, присоединившись к душе, — дала ей всемогущество. Но она же ее и раздавила. Получилась “техническая душа”, лишь с механизмом творчества, а без вдохновения творчества» (У, 123). Д. реагирует на происходящее в мире, и тревожное ее состояние свидетельствует о внешне незаметном неблагополучии жизни: «Душа озябла... Страшно, когда наступает озноб души» (У, 110). Суэта отрицательно влияет на Д., и только любовь способствует ее возрастанью: «Общество, окружающие убавляют душу, а не прибавляют. “Прибавляет” только теснейшая и редкая симпатия, “душу в душу” и “один ум” Таковых находишь одну — две за всю жизнь. В них душа расцветает. И ищи ее. А толпы бегай или осторожно обходи ее» (У, 88). «Любовь есть действительно свет души. Без любви — мрак. Преисподняя» (КНУ, 431). У Р. можно найти множество «рецептов» излечения Д. — в тишине, унижении, боли, страдании и т.п.: «Тишина лечит душу» (У, 333); «Унижение всегда переходит через несколько дней в такое душевное сияние, с которым не сравнится ничто <...> Как мы лучше после страдания?..» (У, 51); «Музыка тишины. Лучшее на свете. Слушайте, слушайте лес! Слушайте, слушайте поле... Слушайте землю. Слушайте Небо. Больше всего: слушайте свою душу» (ПЛ, 76). Идеалом Р. является чистота Д.: «Кто с чистою душою сходит в землю? О, как нам нужно очищение» (У, 68). Критики сочинений Р. единодушно отмечали уникальное богатство розановской Д. А.А. Измайлов писал о книге «Итальянские впечатления», что главное в ней — религиозный «трепет» души, что она — «плод подлинного русского сердца, которое, видимо, у него, как у всех хороших русских людей, редко бывает на месте» (Измайлов А. Около

чужих алтарей // РС. 1909. 3 июня). Философ В.А. Кожевников отмечал в письме к Р., что он как писатель обладает редким даром единения с Д. читателя: «Другую душу вы чутьем каким-то постигаете и выходит душа всем уже не “чужая”, а “своя”, родная, да еще русская» (Письма В.А. Кожевникова В.В. Розанову // ВРХД. 1984. № 143. С. 90). По мнению И.Ф. Романова-Рцы, Р. — «писатель с ярко выраженным миром ночной души», в которой есть «что-то интимное, к интимности располагающее, на интимность вызывающее» (PRO, 2, 19). Р., конечно, не случайно называл своей Д. главное в его творчестве — книги в жанре «опавших листьев»: «Поручая громадный короб “мамочке” во время переезда в Посад <...> я ей сказал кратко: “Это моя Душа, Варя”, “Ради Бога, сохрани”» (ОСЖС, 760–761).

В.А. Фатеев

ДУЭЛЬ. В первый день Великого Поста Р. записал в «Опавших листьях»: «Вечером пришли секунданты на дуэль. Едва отделался» (У, 97). Действительно, 6 февраля 1912 в квартиру Р. на Звенигородской улице (д. 18, кв. 23) явились отставной гвардии полковник Ю.Л. Елец и сопровождавший его капитан Попов в качестве секундантов публициста И.И. Кольшко, о котором Р. писал в своих книгах «Семейный вопрос в России», «В мире неясного и нерешённого». Именно об этом журналисте, известном под псевдонимом «Баян», за день до того Р. напечатал в «Новом Времени» (под псевдонимом VOX) весьма резкую статью под названием «Особенная чепуха за день». В ней, в частности, высмеивалось «невероятное по глупости» сравнение Пушкина с Лютером, Савонаро-

лой и Мессией. Пришедшие секунданты потребовали от Р. либо принести извинение в той же газете, либо принять вызов на поединок. Р. принял первое предложение, и на другой день газета напечатала его письмо, в котором сообщалось, что у него не было никакого намерения порочить «доброе имя лица, пишущего под псевдонимами “Баян” и “Рославлев”». 15 февраля в той же газете появилось новое «Письмо в редакцию», в котором Р. извещал, что им отправлено Баяну длинное письмо на оторванном клочке бумаги, все исполненное извинений и шуток и с припиской, что г. Баян может его опубликовать. В письме же говорилось, что с Баяном он мог бы драться только на пушках, поскольку «револьверы уже испорчены полицейскими, а браунинги — революционерами, из острых же орудий понимаю только вилку». Это вызвало 16 февраля «Письмо в редакцию» секундантов, на которое Р. отвечал 17 февраля, на что последовало новое письмо секундантов, где они признавали «инцидент исчерпанным». А.В. Амфитеатров, давний недоброжелатель Р., дважды на страницах газеты «Утро России» (13 и 19 мая 1912) откликнулся на историю с дуэлью Р., обвинив его в трусости. В статье А. Пиленко, появившейся в прессе русского зарубежья (рижская газета «Сегодня». 1932. 3 янв.), рассказывалось, будто секунданты предложили Р. подписать заранее заготовленное письмо, на что Р. ответил: «Я напишу письмо и не подпишусь вовсе. Вы покажете письмо и всякий интеллигентный человек вам скажет: “Это написал Розанов” Или, наоборот, я поставлю подпись под вашим “проектом”, и все скажут: “Нет, этого Розанов не написал”».

А.Н.

Е

ЕВАНГЕЛИЕ. При всей противоречивой оценке исторической роли христианской церкви Р. высоко ставит ее заслуги по сохранению и распространению Е. «По мелочам познается и крупное. “Лучшую книгу — переплетаем в лучший переплет”»: сколько же Церковь должна была почувствовать в Евангелии, чтобы переплести его в ½-пудовые, кованные из серебра и золота, переплеты. Это — пустяки: но оно показывает важное <...> Действительно: именно Церковь пронесла Христа от края и до края земли, пронесла «как Бога», без колебания, даже до истребления спорящих, сомневающихся, колеблющихся. <...> Церковь может сказать: <...> “Я спасла Евангелие для человечества: как же теперь, вырывая его из моих рук, вы смеете говорить о Христе помимо и обходя Церковь <...> И конечно, одним этим сохранением для человечества Евангелия Церковь выше не то что “наших времен”, но и выше всего золотого века Возрождения, спасшего человечеству *Виргилия* и *Гомера*» (У, 223). Р. находит евангельский текст гармоничным, музыкальным: «Нет более музыкально построенной книги, чем Евангелие, и личности тоже столь музыкальной, чем стоящая в ее центре» (АНВ, 195). Вместе с тем в книгах Священного Писания Р. отводит Е. скромное место — между *Тороу* и *Апокалипсисом*, оно как бы «втиснуто, стиснуто» между (АНВ, 147). Писатель сетует, что в Е. много притчей, но нет *молитв*, гимнов и псалмов: «И почему-то Христос ни разу не взял в руки арфу, свирель, цитру и ни разу не “воззвал”? Почему Он не научил людей молиться, разрушивши в то же время культ и Храм?» (АНВ, 45). И ответов на вопросы *пола* Р. в Е. не находит, острота же их для писателя не притупилась и на краю его жизни: «“Неприличное” есть в самом деле одно: половое. И полового действительно таинственным образом совершенно ничего не содержится в Евангелии. Так что половое действительно таинственным образом анти-евангелично и анти-Христово» (АНВ, 100). Обращается Р. с той же целью и к богослужебным текстам, и там вроде бы находит подходящие строки о «брачном чертоге». С нетерпением выдает желаемое за действительное: «чертог украшенный», о котором говорится в молитвословии на Страстной седмице, он выдает за «чертог брачный». В последние месяцы жизни Р., находясь в жесточайшей нужде и великом смятении, юдофильствуя, с особой дерзостью нападает на Е. Он полагает, что западные цивилизации — по своей сути «личные», дерзкие и гордые — и не могли быть другими, ведь они покоятся на заповеди Спасителя: «Му-

жайтесь — ныне Я победил *мир*». Далее Р. пробует вернуться к истокам *ненависти*. «Поразительно, что совершенно никем в мире не было замечено, что книга Евангелий не только не есть книга *любви*, но есть книга до того глубокого ненавидения, но с таким резким и непереступаемым разделением ненавидимого от ненавидящего, что поистине им никогда не привелось встретиться, узнать что-нибудь друг о друге и хотя бы просто “объясниться” по-житейскому» (АНВ, 120). На другой странице своего «*Апокалипсиса нашего времени*» Р. переходит к Е. с эмоциональной оценкой: «Почему-то таинственно и неисповедимо людям никогда не пришло на ум, что Евангелие есть религиозно-холодная книга, чтобы не сказать — религиозно-равнодушная. Где не поют, не радуются, не восторгаются, не смотрят на Небо; и где вообще как-то уж очень “не похоже на рай первобытных человеков” Не пришло на ум никому, что если чем более всего Евангелие удивляет и поражает, то это религиозною трезвостью; близкою уже к рационализму; и где “пары” не ищут ни “сверху” ни “снизу”» (АНВ, 45). Определяющее влияние Е. на весь строй русской жизни Р. выразил в следующих словах: «Евангелие-то Евангелие — это, конечно, так; но много нажал соку тут и русский народ. Много русского винограда пошло для приготовления вина, кое именуется “*Православие*”. Сок народный... *Сила* народная... *Дух* народный... Вот отчего и происходит, что русские так подозрительны, так становятся неодобрительны, когда в салонах и *печати* раздаются речи “о христианстве”, а — не о “*Православии*” Исключают русский сок и дух из церкви. А он — есть. “И мы этого не позволим”» (КНУ, 563). Приверженность Р. ветхозаветному благочестию, а также преимущественное предпочтение им египетских языческих культов, особенно в содержательной их части, упрощавшей проблемы *пола*, *брака* и *семьи*; нескончаемые личные скорби писателя заметно усилили в его чувственной натуре христорборческий порыв, посягавший отвергать чуть ли не все евангельское учение. Познания и поза менялись местами, на мировосприятие и критицизм сильнейшим образом влияло сиюминутное настроение. Суждения Р. о евангельских притчах и в целом о самом Е. во многом возникали под влиянием трагических событий всероссийского масштаба, крушения метафизических идеалов самого литератора. Во многом это определило неприятие им Е. 3 июня 1918 Р. записывает: «Евангелие не только не имеет ничего общего с *Библией*, но представляет до такой степени разрушение

всей Библии, ее духа, ее *вдохновения*, ее “пророчеств”, ее всего смысла: что тут совершенно нечего выбирать, нечего избирать, нечего дополнять и “амплифицировать”, вообще — “приспособлять одно к другому” (смысл всего “богословия”, всего “богословствования”) <...> Или, или... не смеем что сказать. Ужасно. Нужно никогда не раскрывать Библии: или уж если раз раскрыта Библия — никогда не нужно читать Евангелия... Никогда, никогда, никогда. Никогда этих “нагорных проповедей” и этих лицемерий в притчах» (АНВ, 147–148). Противопоставление Новозаветной Церкви и Ветхозаветной Церкви Р. рассматривает в статье «Случай» (МИ. 1900. № 23–24; в ВТРЛ под названием «Случай в деревне»). Наиболее остро проблема Е. поставлена в книге Р. «Темный Лик» и особенно во включенной в нее статье «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (РМ. 1908. № 1), где Р. говорит о «несовместимости влюбления и Евангелия» (ВТРЛ, 419). В статье «Христос как судия мира» (1906) Р. обратил внимание на *красоту* слога Е.: «Меня удивляло, почему исследователи не обратили внимания на красоту Евангелия, столь поразительную, что она решительно закрывает собою точный смысл многих его слов» (ВТРЛ, 75). Еще ранее Р. писал: «Никто не обращал внимания на эстетическую сторону Евангелия. Между тем это есть единственная книга, где нет жеста некрасивого, словооборота неловкого или безобразной строки. Замечательно» («Из записной книжки русского писателя» // ТПГ. 1899. 28 нояб.).

А.Н. Стрижёв

ЕВРЕИ. С Е. связано у Р. некое сквозное переживание, такое структурное сопряжение разнообразных мотивов, которое в качестве мирообъемлющего *чувства* оказывается сближенным с другими, столь же устойчивыми и динамичными, структурными комплексами розановского речевого сознания — такими, как «пол», «Христос» или «литература». Напряженный интерес и порой идеализация если не Е., то, во всяком случае, иудаизма сочетаются в *душе* и в *уме* Р. с философскими размышлениями. Его суждения часто звучат однозначно, но взятые в целом поражают отсутствием завершающего слова, причем именно эта принципиальная раздвоенность и незавершенность (столь характерная для самых ярких представителей розановской эпохи) на поверку обнаруживают не столько «субъективность», сколько более глубокую объективность самой этой неоднозначности, «противочувствий» Р., в том числе и в отношении Е., наиболее интересных и для Р. В ответственных случаях разговор о Е. мотивирован и предстает в сцеплении с другими важнейшими *темами* розановской *мысли* и потому далеко не всегда может быть без ущерба для *истины* отделен и изолирован от целого мысли. Многочисленные высказывания Р. о Е. отражают три этапа его *творчества*. 1-й этап (до 1911) объединяет суждения и оценки о Е., в которых преобладает специфическое «юдофильство» Р., двусмысленность и многосмысленность которого проявляется в том, что проникновенно-дифирамбический характер суждений о Ветхом Завете и иудаизме почти всегда служит контрастом к фону — «русскому», «христианскому», «православному» и вообще «современному». Уже в книге «*Место христианства в истории*» (1890) Р. рассматривает *хрис-*

тианство как синтез арийского и семитического склада души. Для этой розановской доминанты в отношении Е. характерно в особенности такое сочинение, как «Об еврействе» (РС. 1897. 6 июня), «*Юдаизм*» (1903) и примыкающие к нему по теме и *тону* очерки «*Библейская поэзия*» (1909–1911); «религия пола» Р. и его критика христианства не случайно приходится на то же первое десятилетие века. 2-й период (1911–1917), имеющий особенно отчетливые временные (исторические) рамки, начинается сразу после убийства П.А. Столыпина и завершается вместе с Октябрьским переворотом. Именно к этому периоду, кульминацией которого является книга «*Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови*» (1913), написанная под впечатлением дела *Бейлиса*, относятся наиболее провоцирующие высказывания о Е., побудившие Совет *Религиозно-философского общества* добиваться исключения Р. из Общества (1914). Подобная направленность, продолжающая вместе с тем прежние интуитивно-исследовательские подходы Р. к «*тайне*» Е., характерна в этот второй период для всех написанных им книг предреволюционных лет — в особенности «*Сахарна*» (1913); сюда же относятся брошюры «*Европа и евреи*» (1914), «*В соседстве Содома*» (1914), «*Ангел Иеговы у евреев*» (1914). В 3-й период, совпадающий с работой над предсмертной книгой «*Апокалипсис нашего времени*», отношение Р. к Е. еще раз претерпевает заметную перемену под влиянием общественно-политических событий, перестраивается розановская жизненная взаимосвязь всех прежних «противочувствий». В «Апокалипсисе» Р. пытается занять существенно новую позицию по ту сторону и юдофильства и юдофобии, как бы преодолеть двусмысленность и обратимость прежних оценок. Но именно на этом предсмертном этапе с особою отчетливостью обнаруживается устойчивость всех акцентов и оценок на каждом из выделенных трех этапов и, следовательно, относительность и условность деления розановских высказываний о Е. на сменяющие один другой этапы. Отмеченная устойчивость розановских «противочувствий» имеет более глубокий характер, поскольку отношение к Е. не столько обособлено, сколько встроено в более широкий контекст мироощущения Р., захватывает или задевает другие темы и мотивы его мысли. Если утверждение: «Собственно *религии* как духовного состояния, как идеального состояния — у евреев вовсе нет» (СХР, 318) рассматривать вне того однозначно негативного контекста, в котором эта мысль выступает в книге об «обонятельном и осязательном», то нетрудно заметить, что та же самая мысль в других книгах и статьях Р. имеет совсем другой, обратный смысл: духовность как «идеальное состояние». В этом Р. (подобно *Ницше*) часто видел порчу, которую, на его взгляд, навел на *мир* сам основатель христианской религии. Своей религией пола и *семьи* Р. скорее сам хотел вывести религиозность из «идеального состояния» и, как ни оценивать эти его попытки, он хотел сблизить религиозное самоощущение прежде всего с непосредственной, плотской и семейной, *жизнью человека*; как раз в этом пункте Е. зачастую оказывались опорой и, пусть эстетизованным, но образцом. Таким образом, розановская видимая безоглядность и неоднозначность в отношении Е. (как в одну, так и в другую сторону) если не в словах, то во внесловесном контексте с самого начала и до самого

конца содержат полноту возможных акцентов и оценок; эти обстоятельство нужно иметь в виду при рассмотрении высказываний Р. о Е. от этапа к этапу, т.е. от одной вроде бы однозначной акцентуации к не менее радикальной переакцентуации. «Можно ли, — так сразу же ставится вопрос в «Юдаизме», — говорить об юдаизме без волнения? Без раздражения, гнева или тайного и тогда корыстного благожелательства?» (НП. 1903. № 7/8. С. 146). Из этого с самого начала целиком наличного «букета» чувств и противочувствий в очерках «Юдаизм» преобладает почти «доброжелательство», и не тайное, а откровенное, хотя и вправду довольно «корыстное» или, во всяком случае, двойственное. В народе еврейском Р. выделяет его «странность», которая заключается в «яркой пассивности», в смысле неразвитости во многом при крайней одушевленности и активности в немногом, если не одном; общий духовный облик Е. объясняется Р. избранностью или призванностью Е. среди всех других наций, причем «призвание» это (Р. берет это слово в кавычки) автор «Юдаизма» с самого начала ставит по ту сторону только утверждения или только отрицания: «Ни об одном еще народе не хочется так сказать, что он — с «призванием», будет ли то *добро* или зло, свет или тьма» (Там же, 147). Тотальная импрессия оценки, как видим, чем более взвешена и даже доброжелательна, тем более объективно расколота и амбивалентна. Дело не в тех или иных известных талантах Е., например, в том, что Е. часто музыкальны; нет, «всякий раввин не поставит это ни во что»; главное — в том, что Е. образуют некий «центр дела», и этот центр есть в «последнем виленском жидке», хотя и уходит во тьму прошлого и почти уже не явлен, «кроме странной детской операции» (Там же, 147–148). Тайна Е. — это тайна «Завета» Е. с Богом, их Богом. «Центр дела» не в книгах, не в уме или музыкальности, но «шепот, тайна между мною и тобою; что-то бесконечно субъективное и обоюдное» (Там же, 149–150), что Р. и пытается прочувствовать и истолковать «под углом догадки» (Там же, 151). Для розановских интуиций иудаизма характерно, что самое «интимное» и самое духовное в Е., как «ярко пассивной» нации, заключившей какой-то свой тайный «завет» с Богом (не то договор, не то сговор, но, во всяком случае, нечто совсем иное, чем «закон» или «путь»), проявляется как раз не в чем-то возвышенно-идеальном и рациональном, а наоборот, в телесном и плотском, в первую очередь — в ритуальном *обрезании*. «Брачный», «сокрытый» смысл обрезания в иудаизме Р. связывает с идеей брака как такового, но не как официального учреждения и закона, а напротив, в качестве чего-то «совершенного» — того, что «протекает в сокровенности и безмолвно»; *суббота* у Е., по Р., сближается, если не совпадает, с физиологически-сакрализованым в «юдаизме» половым актом: то и другое знаменуют и воплощают «минуту брачного ритма», обнаруживая тем самым «несовместимость молитвы и акта» (Там же, 130). «У нас службы церковные текут по стенным часам и, не переменяясь по времени года, не имеют отношения к солнцу, ни — к земле <...> У евреев — не час, а солнце, и минута его жизни определяет молитву» (Там же, 177). Из такого рода догадок уже в «Юдаизме» делается вывод, впоследствии повторяемый или варьируемый: «Мы бытийствуем до сих пор юдаически, и даже юдаизм и есть собственно священное бы-

тие, священство и священность бытия» (Там же, 186). Все такого рода оценки и выводы Р. настолько же интуитивно чутки, насколько и субъективны и уходят в эстетизации и мифологемы, как в песок; то же относится и к контрастному фону «нашего» — русского и европейского: «Чувство Бога, — обобщает Р., подчеркивая «священство» Е., — поразительно теряется *Европою*, да и всегда было слабо в ней» (НП. 1903. № 12. С. 120). Религиозный пункт *истории* — «разлом заветов» (Там же, 121). В очерках «Библейская поэзия» подчеркивается: «Разительную сторону еврейской *любви* (древней) и еврейских «житейских историй» составляет то, что она гораздо физиологичнее, чем где бы то ни было: но в то же время почему-то и, конечно, не без основания же единственно у них эта физиология получила до такой степени бесспорно-священный вкус, как бы храмовый церковный аромат, что ни один народ, усвоив *книги*, где рассказаны эти «истории» и передана эта физиология, — не усумнился их внести в свои «божницы» <...> У всех — несовместимо! У евреев — совместились» (ВЕ, 445–446). Или еще: «Евреи открыли «рентгеновские лучи» семьи. Улисс у Калипсо — светское приключение, сюжет для *чтения* у маркиз. Но Агарь у Авраама — предмет *чтения* священника» (Там же, 447). Хотя в «Библейской поэзии», как и в других посвященных иудаизму очерках или записях Р., можно заметить тенденцию — «древних» Е. противопоставить современным почти так же резко, как «современной Европе», тем не менее в первый («юдофильский») период в основном акцент падает на комплиментарную оценку Е. как «семитов» вообще: «Семитический дух несравненно прост, фактичен и вместе как-то неуловимо изящен, сравнительно с духом людей арийского *корня*. Тайна настоящей кротости и настоящей простоты дана только семитам» (Там же, 449). Чем дальше тем больше, однако апология «семитического духа» в отличие от только что приведенного утверждения из «Библейской поэзии» приобретает своеобразную, чисто розановскую дваакцентность, почти двуголосость: развенчание, снижение и просто «брань» напластовываются на увенчание и «хвалу». Такова, в частности, амбивалентная характеристика «жида», «всем несимпатичного еврея» в одной из самых впечатляющих статей Р. «Об Иисусе Сладчайшем и горьких плодах мира» (в книге «Тёмный Лик»): «Эллин есть успокоенный, не агитированный иудей; иудей без глубины. Иудей есть желток того пасхального яичка, скорлупу и белок которого составляет *эллинизм*; скорлупу раскрашенную, литературную, с надписями «Христос Воскресе», с изображениями, *живописью*, *искусствами* <...> Но скорлупа со всеми надписями хрупка, а белок мало питателен и не растителен. Важнее всего внутри сокрытый желток и в нем зародышевое пятнышко; это и есть жид с его таинственным обрезанием, вечный, неугасимый! Его сколько ни пинают христиане — не могут запинать до *смерти*. Это — «пархатое» место всемирной истории <...> Без *России* мир слишком бы прожил; без Европы история была бы только короча. Но без всем несимпатичного еврея история была бы без смысла, т.е. без души. Еврей есть душа человечества, его *интелехия*» (ВТРЛ, 422). Эта подчеркнута сниженная апология Е. всплела здесь в критику «Иисуса-теизма», церковных *догматов* с их «отвлеченными предикатами» и *Евангелия*, которое «вообще

не раздвигается для мира, не принимает его в себя», мир (а значит, и великая *русская литература*), по Р., — «за переплетом небесной книги» (Там же, 422–423). Е. ак «энтелехия» исторического человечества в первое десятилетие XX в. оказывается у Р. позитивным «желтком» мира жизни — бытия не как «идеального состояния», а, наоборот, как реального состояния; Е., по Р., дают как бы религиозно-внерелигиозный образец оправдания «мира» там, где мир как раз не освящен, не оправдан ни *христианством*, ни арийством, ни *церковью*. В этом смысле относительно позитивная оценка «юдаизма» в работах Розанова до 1912, бесспорно, входит в более общую духовно-идеологическую атмосферу «*нового религиозного сознания*» вокруг 1905. Р. укоряет Е. в том, что они «не рассказали и скрыли в каком-то *молчании* главную тайну мира. А если б они ее рассказали, то не было бы столкновения о. Матвея и *Гоголя*. Не было бы инквизиции» (Там же, 423). Статьи и даже целые книги, написанные Р. не столько о, сколько против Е. во второй период, т.е. между убийством Столыпина эсером-евреем (сентябрь 1911) и большевистским переворотом (октябрь 1917), — все то, от чего сам Р. публично отречется в «Апокалипсисе» на последнем зигзаге своей любви-ненависти к Е., — поставили автора книги «Об обонятельном и осязательном отношении евреев к крови» в глазах даже близких к Р. людей в положение воинствующего обскуранта. В действительности, однако, «юдофобский зигзаг», во-первых, не был чем-то абсолютно новым: то, что Р. писал в 1899 по поводу «дела *А. Дрейфуса*», по тону не так сильно отличается от того, что он начал писать в 1913 в своих газетных статьях по поводу *Андрюши Ющинского*, принесенного в жертву. Свой устойчивый идейный «антисемитизм» Р. сам с гордостью подчеркивал, перепечатывая старые статьи в контексте нового «дела»; таковы брошюры «В соседстве Содомы (Истоки Израиля)», «“Ангел Иеговы” у евреев», «Европа и евреи». Во-вторых, обращение «юдофила» в «юдофоба» имело более глубокую, употребляя любимое розановское слово — более «интимную» сторону. Это можно видеть там, где Р. описывает более плотские, «физиологические» состояния — например, *обоняния* и *осзания*. «Что такое обоняние? — читаем в “Юдаизме” — Что такое аромат? Вот категория, не вошедшая в реестр предметов *философии*, и искусство, не имеющее для себя *школы*, т.е. теории. Между тем только через ароматичность мы общаемся душевно с веществом» (НП. 1903. № 9. С. 104). Но если здесь, в период «юдофильства», данное утверждение имеет тот смысл, что обонятельное и осязательное отношение Е. к миру поучительно, ибо освобождает от шор «теории» с ее абстрактным разделением на объект и субъект и вводит в более непосредственное, дотеоретическое (дометафизическое) «общение» души с объективной реальностью (ход мысли, пробивавший себе путь в те же годы не только в так называемой философии жизни в лице В. Дильтея, Фр. Ницше или Г. Зиммеля, но и у основоположника феноменологии Э. Гуссерля с его «Логическими исследованиями», 1900–1901), — то в период написания книг «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови», «Сахарна» и др. те же самые, в принципе, интуиции и наблюдения совершенно иначе интонируются, подаются и истолковываются Р. «Обоняние и осзание» у Е.

становятся как бы основным носителем антихристианской, антиправославной и антирусской стихии, а Е. теперь оказываются главной национальной опасностью. Особый, пусть даже и скандальный интерес на этапе «юдофобии» Р. представляет книга об «обонятельном и осязательном»; как отмечалось в наиболее взвешенных рецензиях на эту книгу (*Б.А. Грифцова* и *А.А. Смирнова*), провал Розанова заключался не столько в поставленных им проблемах, сколько в подходе, в методической ориентации на «теорию», «*метафизику*» и даже «*науку*», демифологизация которых (вслед за *Достоевским*) в значительной мере и составляет, можно сказать, русский вклад Р. в то преобразование теоретико-философского и гуманитарно-научного мышления, которое привело одновременно на Западе и в России к известному «прорыву в мышлении» в конце 1910 — начале 1920-х. Розановские мысли по-своему преломляли некоторую объективную ситуацию, в которой бессилие перед неразрешимыми изнутри культурными, политическими и иными противоречиями подсказывает поиски «врага» и «виновника всех бед». Решающую роль в выступлении Р. «против» Е. сыграло убийство П.А. Столыпина, которое было воспринято Р. как отнятая именно Е. последняя надежда на реформы «сверху», способные предотвратить революционный хаос и катастрофу. «Это, — простите — нахальство натиска, — Р. пишет *М.О. Гершензону*, комментируя убийство Столыпина, — это “по щеке” всем русским — убило во мне все к ним <к Е.>, всякое сочувствие, жалость» (Новый мир. 1991, № 3. С. 232). Вся прежняя система ценностной теперь переворачивается: тяжба Христа с Е. переакцентируется решительно — можно подумать, навсегда: «Христос основал не *либерализм*, а Свою Церковь. И чтобы основать Свою Церковь <...> Он должен был покончить и действительно покончил с Ветхозаветною Церковью» (СХР, 317). Прозрев, автор «Обонятельного и осязательного...» не изменил себе уже в том, что продолжает нападки на церковь и богословие, правда, теперь уже в том смысле, что «священники и профессора духовных академий», увы, «не видят» *истины*, а именно не видят или игнорируют воинствующий антисемитизм Христа и Евангелия, — утверждение, которое Р. иллюстрирует свободным пересказом изречений Христа о Е.: «Ваш отец — дьявол есть», «Вы — порождение ехиднины» и т.п. (Там же, 318). Именно здесь, на той же странице появляется мысль о еврейской религии как альтернативе «идеальному состоянию» христианской духовности; Р. посредством перестановки акцентов как бы освобождается (временно) от прежней проблемной нерешенности («антиномизма»), которая до 1911 имела совсем иную риторическую направленность. Таким же образом во втором периоде отношения к Е. прежние утверждения не столько изменяются, сколько переакцентируются: если прежде Р. выделял задушевную «*интимность*», противопоставляя ее «Европе» и скорее сближая с «русским», то теперь качества того же ряда превращаются в хитроумное и умышленное приспособленчество: «Еврей находит “отечество” во всяком месте, в котором живет, и в каждом деле, у которого становится, — записывает автор «Сахарны». — Он вязывается, вращает в землю и в профессию, в партии и в союзы» (СХР, 15). Это «взвязвление», согласно Р. второго периода, подозрительно и чревато именно потому,

что оно вроде бы искренно: Е., не говоря уж о «крещеных жидках, т.е. наиболее пылающих патриотизмом» (СХР, 10), в России «ведут себя и разглагольствуют, “как мы”» (СХР, 15), через эту мимикрию тем более утверждаясь в своей чужести и в своем «нахальстве», при том что сами Е., ставши как бы «как мы», русские, этого не замечают и не понимают. Аналогичным образом, если прежде Р. говорил о Е. как о «желтке» истории человечества, то теперь все наоборот: «У евреев есть своя завершенность в нации, в духе, в истории <...> В таком виде они хороши, признаны, нужны миру», тогда как, войдя в истории других народов и «потеряв себя», Е., увы, становится миру уже не нужен, теперь он только «микроб разложения» для всего окружающего (СХР, 71). Отталкивание от Е. тем больше, чем неминуемей и губительней представляется Р. перспектива «Герцен», т.е. перспектива победы социалистического движения в России. В таком сцеплении мотивов критика Е. соединяется с еще более разоблачительным отношением к русским условиям существования. Блестящей, намеренно сниженной пародией на все — и на Е. с их обрезанием, и на «Герцена», и на «русскую революцию», и на «свинскую» жизнь, подобием которой революция не может не стать, — является миниатюра из книги «Сахарна», пародийно же обозначенная автором как «Азбука социальных наук» (СХР, 250). Когда «русская революция» произошла уже не в эстетической интуиции и предчувствиях Р., а на самом деле, — собственно после Октябрьского переворота, — его отношение к Е. еще раз круто изменилось, но так, что теперь, на третьем этапе (т.е. с конца 1917 и до самой его смерти) отчетливо слышны сразу все акцентные и мотивы, все противочувствия, хотя в этот период можно почувствовать стремление Р. как бы подняться над односторонностью и амбивалентностью прежних оценок, пробиться к новой серьезности одновременно с каким-то новым оправданием Е. в русской и мировой истории. Однако эти усилия не могут преодолеть изначальной розановской раздвоенности, борения непримиримых внутренних противоречий; поэтому и последний поворот в отношении к Е. не ослабляет, а скорее, наоборот, усиливает внутренне многозначную и незавершенную новую позицию. Что в отношении к Е. у Р. возобладали новая позиция или доминанта, можно судить уже по тому, что книгу «Сахарна», написанную в 1913, но отданную в набор летом 1917, Р. прекратил в 1918 печатать (АНВ, 185). Читая последнюю книгу Розанова «Апокалипсис нашего времени», выходящую отдельными выпусками в основном в течение 1918, но начатую еще в конце 1917, можно заметить отчетливое изменение оценок и самого тона записей, относящихся к Е. Октябрьская революция, казалось бы, подтвердившая самые худшие предчувствия Р. как в отношении Е., так и в отношении русских, судя по всему, заставила автора «Апокалипсиса» пересмотреть всю жизненную взаимосвязь своего мировоззрения — и результат оказался по-новому скандальным и парадоксальным, несмотря на общую предсмертную серьезность, по-своему соответствующую событиям, носившим, как утверждал Р. в своем обращении «К читателю», «не мнимо апокалипсический характер, но действительно апокалипсический характер» (АНВ, 5). Этот фон и определил последнюю переакцентуацию и

переоценку Е. в конце жизни Р. Новый зигзаг любви-ненависти к Е. демонстрируют уже название некоторых разделов «Апокалипсиса»: «Почему на самом деле евреям нельзя устраивать погромов?». «И все-таки они “гой”», «Перехожу в еврейство», «Обращение к евреям». Как и прежде, отношение к Е. встроено в другие устойчивые розановские темы и подвергается смещению вместе с изменением трактовки этих тем, таких как отношение Ветхого и Нового заветов в истории, соотношение родовых, земной *силы* и *веры* с религией Христа, соотношение «еврейского» и «русского» в русской истории и русской революции. Эта последняя тема, которая в «Апокалипсисе», естественно, оказывается на переднем плане, приобретает вид, иллюстрируемый следующими соображениями: «Евреи сантиментальны, глуповаты и преувеличивают. Русский “мужичок-простачок” злобнее, грубее... Главное — гораздо грубее» (АНВ, 34). Но автор «Апокалипсиса» идет еще дальше: «Я выбираю жидка. Сколько насмешек. А он все цимбалит <...> Они. Они. Они. Они утерли соплю пресловутому европейскому человечеству и всунули ему в руки молитвенник: “На, болван, помолись” <...> И будь, жид, горяч. О, как Розанов — и не засыпай, и не холодей вечно. Если ты задремлешь — мир умрет» (АНВ, 35). У Е. писатель просит в отношении русских «жалости», но в отношении своего и своих он безжалостен: по сравнению с Е. мы, русские, — «ерунда с художеством», замешенная на *нигилизме*. «Я за всю жизнь никогда не видел еврея, посмеявшегося над пьяным или ленивым русским. Это что-нибудь значит среди оглушительного хохота самих русских над своими пороками» (АНВ, 36). Р. сам зачастую «преувеличивает», как преувеличивал и раньше, хотя и в обратном смысле. Прежние свои утверждения против Е. писатель объявляет теперь «безумным оклеветанием в душе моей», настаивая на особенной общности Е. именно с русскими. Это объясняется в обычном для Р. прозаически-снижающем духе: «Среди “свинства” русских есть, правда, одно дорогое качество — интимность, задушевность. Евреи — то же. И вот это чертою они ужасно связываются с русскими. Только русский есть пьяный задушевный человек. А еврей есть трезвый задушевный человек» (АНВ, 37). В «Обращении к евреям», отдавая распоряжения по поводу своего литературного наследия, автор «Апокалипсиса» недвусмысленно заявляет: «Книги же и брошюры мои, написанные и напечатанные в связи с процессом Бейлиса, и самого названия коих я не хочу повторять, должны быть уничтожены» (АНВ, 185). За несколько дней до смерти Р. продиктовал дочери «послание к евреям», варьируя сказанное в «Апокалипсисе»: «Благородную и великую нацию еврейскую я мысленно благословляю и прошу у нее прощения за все мои прегрешения и никогда ничего дурного ей не желаю и считаю первой в свете по назначению» (*Письма 1917–1919 годов // Литературная учеба. 1990. № 1. С. 86*). Эта переоценка-покаяние вместе с тем приводит к радикальному обновлению исходной розановской доминанты, в которой Ветхий Завет и «вся сдобь земная» (АНВ, 161) оказываются в противостоянии «неудавшемуся христианству». В «Обращении к евреям» сказано: «Я убедился, что жив бог Израилев, — жив и наказует, и убоится. Содрогающая судьба М.О. Меншикова — одно из знамений уже последних дней» (АНВ, 185). Эта

мысль, по-видимому, имеет решающее значение для понимания умонстроения Р. в последний период. Дело собственно не только и не просто в том, что бог Е. «жив и наказует», а в том, что только этот (ветхозаветный) Бог еще сохраняет свою силу. Поэтому «Ветхий Завет прямо переходит в Апокалипсис», тогда как Евангелие — «морализующая книжка», «сантимент и ничто»; заповеди Христа «даны на уменьшение, и ни одной — на обилие»; Христос «поколебал утверждения земли, столпы мира, земного всяческого благоденствия» и, оказавшись «безбожественным» в схватке с Вечным Заветом, потерпел заслуженное поражение (АНВ, 186–187). «Христианство решительно ошибочно. Евреи правы <...> Я нисколько через это не изменяю России, даже не изменяю собственно Русской Церкви: русские праведники, русские святые — суть наши предки, суть наша правда перед всемирною историей. Но — как части истории европейской. Мы не так тесно заплетены в нее, как Запад: Европа через свой католицизм и лютеранство именно в распре евреев и Иисуса Христа приняла слишком горячее участие. “Мы — спокойнее и внутреннее” “Мы — гораздо более в своем соку”» (АНВ, 189). Сделав такой вывод, Р., по сути, только более заостренно выразил старые мысли периода «Юдаизма» и «Людей лунного света», обнаружив тем самым с новой силой некую внутреннюю обратимость доминантных «противочувствий» своего мировоззрения.

В.Л. Махлин

ЕВРОПА. Р. смотрит на Е. исторически: «Приблизительно с ½ XVIII века в Европе рождался новый дух. И вот 15-й год XX века, и дух этот остается тот же» (М, 207). «Люди европейские жили довольные Европою. Ее складом жизни. Ее духом жизни» (там же). Духовные достижения Е. вызывают сомнения у Р.: «Вся борьба, которая идет (начнется, — я думаю) в Европе, будет борьбой за благородное. До сих пор царил фетиш гения. “Все поклонились гению” Поклонились Бэкону. Байрону. Грибоедову. Гейне. Гоголю. Любошу. Пройдет некоторое довольно долгое время “поклонения всё Биржевым Ведомостям и пишущему в них Любошу” Пока всем это не надоест и все осознают наконец: — Но ведь это пошлость! — Позвольте: но как она написана? Пошлость, которая написана Грибоедовым, — уже не есть пошлость. — И что написано Гоголем — во всяком случае не пошлость. — Нет, господи. Гений — гением, но и содержание — тоже содержанием. Ведь они писали про пошлость и пошлостное. Мы поклонялись до сих пор форме. Все это — формальные гении, все это — гении формы. Нужно поклониться прекрасному не по форме, а прекрасному по содержанию. А прекрасное в сути и содержании — это святое» (М, 209). Р. пишет, что «Европа — гусеница, прожорливая, бесстыдная, гадящая землю, портящая сады, деревья, кусты, капусту, розы. Но время настало ей окуклываться, замирать, умирать. Она не вся умрет; мотылек вылетит. Этот-то в “небесных садах” насладится *Древом Жизни*» (АНВ, 239). Р. обращается к европейцам: «И чувствуете ли вы, европейцы, что вот уже и весь мир преобразен. Нет ваших сухих категорий, нет ваших плоских категорий. Где юриспруденция? Где законы? Нет, где — гордость? А из нее у Европы — все. Вся Европа горда, и из гордости у нее все. Не надо! Не надо! Небо, небо! Неба дай нам. А небо...» (АНВ, 41). В статье

«Около народной души» (НВ. 1908. 20 апр.) Р. сопоставляет Е. и *Россию*: «Европа — она прекрасна, но маленькая. Есть какая-то связь великих душевных явлений с массивностью обитаемой *человеком* земли. Кажется, ни одна еще *религия* не приходила с острова. Азия, самый громадный материк, растящий такие чудовищные деревья и питающий таких огромных животных, дала нам и великие таинства религии, всех религий. Полуосточному, полузападному народу, русским как-то совершенно даже не в меру довольствоваться очень научными, но очень короткими *мыслями*, составляющими обиходную жизнь Европы. Там с религиею покончили или кончают, а у нас она никогда не угаснет уже потому, что одною ногою мы стоим в Азии» (ОНД, 301). После 1917 Р. писал о Е.: «Европа стала задыхаться. Это “задыхание Европы” и есть теперешняя война. Она настала потому, что не стало в Европе ночи, не стало в Европе *молитвы* и в свою очередь оттого, что с начала-то с *Рождества* Христова Европа стала именно бессеменна. Это — *finis* Европы. Или в то же время это — кризис *христианства*. Нужно опять найти *семя*. Т.е. нужно именно потрясти христианству. Лопнуть. И из-под себя как пустого открыть опять *Озириса*. Который опять сотворит *мир*. Вырастит из себя» (АНВ, 173).

М.В. Толмачёва

«ЕВРОПА И ЕВРЕИ» (СПб.: Тип. Т-ва А.С. Суворина — «Новое Время», 1914). — Книга Р. вышла в феврале 1914 тиражом 2400 экз. Вместе с брошюрами «*Ангел Иеговы у евреев*» и «*В соседстве Содомы*» составляет цикл работ Р. «Истоки Израиля». Название брошюре дала включенная в нее более ранняя статья Р. (НВ. 1899, 11 сент.), посвященная завершившемуся в 1899 судебному процессу *Дрейфуса*. Остальные статьи книги написаны в конце 1913 — начале 1914, две из них опубликованы («*Иудеи и иезуиты*» // НВ. 1913. 27 окт.; «*В преддверии 1914 года*» // НВ. 1914. 1 янв.). В брошюре — размышления автора о «*силе евреев*, нигде «не сливаемых» «ни с одним народом и племенем» (ВЕ, 478, 483). Эта «сила», по Р., состоит в их «цепкости и солидарности» (ВЕ, 478). «Евреи выступили как единая всесветная нация, почти как один человек, — и нажились на *Россию* и русских, на русское *государство*, на русский *суд*, на русскую остающуюся от них независимую *печат*, требуя, чтобы все это оставалось не в рамках объективного бесстрастия, “не взирающего на лица” и нации, а чтобы все это взидало на евреев и сохраняло за евреями какую-то совершенно дикую и небывалую привилегированность: быть не судимыми, быть не обвиняемыми, быть даже не подозреваемыми...» (ВЕ, 485). Истоки подобного поведения Р. видит в «сорокавековой» еврейской традиции, зафиксированной в *Талмуде*, деления человечества, *мира* на «чистых», «кошерных», «наших» (т.е. евреев) и «все остальное — “заклятое” и “трефа” <...> ибо они не чисты и гои. Сорока веков нельзя отмыть ни от кого; сорок веков сильнее всякой индивидуальности» (ВЕ, 483–484).

В.Н. Дядичев

ЕВРОПЕЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ — см. «*Кабак*».

ЕГИПЕТ ДРЕВНИЙ. Интерес Р. к Е.Д. вырос из его интереса к проблемам *семьи и брака, пола и сексуально-*

сти, смерти и бессмертия. В письме к Э.Ф. Голлербаху 8 августа 1918 Р. вспоминал, как «пришел около 1897-го года в СПб. Публичную Библиотеку и открыл 12 колоссальных фолиантов “Denkmäler Lepsius’a” <Лепсиуса>: то — томе в 5, 6 “и т.д.” я вдруг увидел все, все, о чем мечтал, думал, томился. И “на египетское солнце” я взглянул “как на родное себе” Все. все, все — весь Египет — я открыл внутри себя <...> Когда в 1895 или 96 я кинулся в Публичную библиотеку “посмотреть египтян”, мне было важно уже только одно: какова цивилизация? Какова она в тоне, в смысле, в благородстве <...> “Христианство” перед “языческим Египтом” — это просто по монументальности и величию один плевков. “Растереть не стоит” И — везде неприличие, “показать нельзя” Везде — фаллы, стоящие, огромные. “С неприличия-то и начинается религия” (я). “Пока прилично — еще ничего нет” Нет храма, молитвы. “Все религии по существу дела суть Венеричны”» (ВНС, 355–357). В ноябре 1897 Р. писал П.П. Перцову, находившемуся в Италии: «Хочу начать ответ Вам просьбою: где-нибудь у старейщиков во Флоренции, верно, найдется что-нибудь из древнеегипетского. — Идеал мой — конечно, статуэтка Изиды, как нужно — с головой коровы и маленьким Горусом на руках; но может быть, найдется статуэтка с кошачьей головой, с головкой Ибиса, или — плитка песчаника — с триадою Озириса, Изиды, Горуса. Вообще — что-нибудь. Чрезвычайно занял меня этот девственно-чистый и еще не запачканный позднейшим историческим мусором мир <...> У Бругша, в Истории Египта, вот я читаю об удивительно расписанных стенах в подземных и надземных залах отлично сохранившихся в Египте храмов. Вот куда полетел бы я, и, право, с большею охотой, чем в Италию. Сладкая колыбель человечества — и всякому усталому и молодому человеку удивительно как радостно взглянуть на эту колыбель» (СОЧ, 495). Свои египетские увлечения Р. объяснил в одном из писем Перцову: «Более всего в египетско-финикийско-сиро мировоззрении меня интересует идея бессмертия, загробного существования, материнства, рождения, отчества и вообще sexual’ных отношений. Как они думали об этом — можно догадаться по тому, как они это изображали. Самых фараонов и вообще людей и политики мне вовсе не нужно; равно всяких “писцов” и “воинов”, вообще публицистики египетской не нужно» (СОЧ, 498). В Публичной библиотеке и в египетском отделе Эрмитажа Р. сделал множество перерисовок по Е.Д. (РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 95–105). Древнеегипетская тема получила отражение в статьях Р.: «О древнеегипетских обелисках» (ТПГ. 1899. 21 марта; ВДЯ), «О древнеегипетской красоте» (МИ. 1899. № 10–12; ВДЯ), «Египет» (ЗР. 1906. № 5; ВДЯ), «Черты родства между эллинами, Египтом и юдаизмом» (1899, неопubl. — РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 36). Значительное количество посвященных Е. страниц (с рисунками) содержится в книге Р. «Семейный вопрос в России», а также в других его книгах. В 1916 Р. задумал издание труда о Е.Д. — «Возрождающийся Египет», который при жизни автора начал выходить отдельными выпусками под заглавием «Из восточных мотивов» (вышло 3 выпуска). Р. рецензировал книги, связанные с историей Е.Д.: Рагозина З.А. Древнейшая история Востока (НВип. 1902. 2 окт.; ВДЯ), Сперанский Д.А. Из литературы древнего Египта (НВип.

1906. 29 марта; ОНД). Кабинет Р. украшала древнеегипетская статуэтка Изиды. З. Гиппиус вспоминала, что Р. как-то выпросил у нее привезенного из Е. скарабея: «Подарите мне! Мне очень нужно. Вам на что? А я книгу об Египте напишу <...> В Египте то было, чего уже не будет: христианство задушило» (Гиппиус З. Живые лица. М.; 2002. С. 135). Узнав, что Э.Л. Радлов едет в 1898 «в Египет посмотреть пирамиды», Р. просит его приобрести «что-нибудь» для него (СОЧ, 499). Серию своих очерков о путешествии по Волге в 1907 Р. назвал «Русский Нил» (ОНД). Некоторые свои статьи в «Новом Времени» в 1900-х Р. подписывал псевдонимом Ibis и Ибис (священная птица Е.Д.).

В.Н. Дядичев

ЕГИПЕТСКАЯ ЖИВОПИСЬ. Р. увлекался «девственно-чистым» миром *Egyptha* (СОЧ, 495; ВЕ, 129). Е.ж. оказалась духовно родственной Р.: «Я знал, что реставрирую Египет; все в атласах его (ученые экспедиции) было понятно; я плакал в Публичной Библиотеке, говоря: “да! да! да!” Так бы и я сделал, нарисовал, если бы “пришел на мысль рисунок”» (ВНС, 374). Разгадывая «секреты Востока», Р. «погрузился» «в египетские фолианты», скопировал «богатую коллекцию» родственных и понятных ему египетских рисунков «сот до двух, и все идейного содержания» (СОЧ, 496, 499; ВЕ, 317; ОПП, 82). Египетскую культуру Р. воспринимал именно зрительно, через Е.ж., считая, что невербальное восприятие намного глубже, нежели изучение египетских письменных памятников, в которых «ничего не записано, кроме “обыкновенного”, “общего”» (ВЕ, 171): «Зачем же египтянам было дважды писать то, что они уже великолепно и бесконечно написали в своих “в одну линию” рисунках. Ибо взглянув и особенно своей рукой перечертив рисунок этот, я знаю об этом египтянине и египтянке решительно все, что мог бы узнать из длинного “тома”: но знаю музыкально, как решительно не мог бы узнать из “тома” Суть и особенность египетских рисунков, что они все музыкальны, и, представляя “штрих”, на самом деле рассказывают содержание. Но — без подробностей, право же случайных в каждой биографии <...> Вы прослушали музыку и все из нее узнали» (ВМНН, 418–419). Е.ж., которая «прямо следует из “поклонения животным”» (ПЛ, 225–226), для Р. — религиозный феномен, устная форма египетской религии. Р. раскрывает метафизичность Е.ж. (ВЕ, 154). Египетские рисунки привлекали Р. не искусством, а тем, что в них разлита «вечная жизнь», которая вливалась в него, «усталого петербургского чиновника» (ВЕ, 319): «До того мне было около них тепло, уютно, благородно, весело» (ВЕ, 317). «Ничего подобного, ничего к этому приближающегося, к этому даже протягивающегося» для Р. нет «во всем всемирном искусстве», так как в Е.ж. он воочию увидел «золотой сон человечества» (ОПП, 82), «вечный протип семьи», ее недостижимый «вечный идеал» (ПЛ, 143–144). Особенное внимание Р. обратил на уникальную «среди всех цивилизаций Востока» иконографию Изиды как «самый острый, страстный и нежащий “уголок материнства” — кормление грудью младенца» (ВМНН, 410). В «трогательно» рисунке с осликами Р. особенно поразилась «тайна и чудо, глубина и прелесть египетской цивилизации», заключающиеся в ее органичности (ВМНН, 419): «Они все заложили морду за шею друг другу, т.е. все

стоят в ласке, в одухотворении. Ничего подобного и никогда я не видал во всемирной живописи» (ОПП, 82). Р. привлекло в Е.ж. и отсутствие *нигилизма*: «Нет ни одной гримасы, сарказма, насмешки. Ни одной линии, точки — отрицательных <...> такого утверждения жизни не повторялось еще ни у одного народа во всемирной истории» (ВЕ, 318). «Многозначительность египетского изображения» проявляется, по Р., в том, что «все основные моменты данной картины уже сложились “везде вокруг”, что египтяне приблизительно так, да и совершенно так, обычно ласкались, нежились, нежили друг друга... везде у них эти же дотрогивания концом пальцев до подбородка... ..протянутые руки... ..протянутые к обниманию. Но — не грубому, не “прижиманию к себе” Никакого давления. *Свобода*» (ВЕ, 170). По мнению Р., «египтян нисколько не увлекла “красота живописи”, и до некоторой степени менее эстетического внутреннею народа, чем египтяне, — никогда не существовало» (ВЕ, 318). Р. считает, что «сочетание “порыва” и “не выставочности”» Е.ж. («вечное закрытие», «вечную спрятанность от глаза» Е.ж. на стенах гробниц и внутри пирамид) придало ей «такую глубину и негу, такое исключительное сосредоточие на “сюжете”, — который из рук “художника” пойдет “прямо в могилу”, — а по этим основаниям и такое могущество воздействия на душу зрителя, как это совершенно не доступно ни одному народу и никогда не удалось грекам, “рисовавшим для Афин”» (ВЕ, 318). В розановском восприятии Е.ж. проявляются интенции, при помощи которых Р. осмыслил и созданную им форму «опавших листьев»: «Все искусство египетское — какая-то келья расписанная <...> Только в их живописи (“книга, которая не будет иметь читателя”) есть полное совпадение того, что “ведает рука” (кисть) с тем, что “есть в душе” Оно одно в *мире* искренно, чисто. Где “притворства” нет “ни крупички”» (ВЕ, 318). В плоскостном изображении, обратной перспективе египетских рисунков Р. видел не ошибку, как считали ученые, а «бесовский реализм египтян»: «Египтяне сделали удивительный прием, удивительное усилие, чтобы через плоское изображение дать зрителю “объемное впечатление”» (ВЕ, 317). Античное искусство, по мнению Р., во многом уступает египетскому: «К египтянам вовсе не идут наши категории действительности: эпическая, идиллическая, трагическая (комическая же начиналась), а жизнь была слита в такое единое целое, которое еще не начало распадаться, расчленяться на эти течения и особенности. И вот эта “целая жизнь”, в ее чистосердечии “дневника, который никогда не будет прочитан”, льется из их песчаниковых стен: и обдает позднего зрителя умилением, которого он решительно не испытывает от греков, не говоря о римлянах» (ВЕ, 318). Е.ж., по Р., является источником не только греческого искусства («уже вся Греция, со множеством мифов» (ОПП, 82), но и западноевропейской живописи Возрождения: рисунок «Нут-богини неба» — «Это... — Корреджио, берущийся за кисть во вдохновении, чтобы рисовать» (ВДЯ, 73); а рисунок из «Книги Мертвых» — «эмбрион всех кистей Рафаэля... всех его образов, понятий, чувств, волнений» (ПЛ, 236, 225). Причем Е.ж. ставится выше Рафаэля, у которого «были кисти <...> а Египет вложил сюда сердце и мудрость» (ПЛ, 236; ВЕ, 89, 170).

А.А. Медведев

ЕДИНСТВО ДУХА И ПЛОТИ. Р. отвергает *мысль* о разделении небесного и земного, возвышения духа и принижении греховной плоти как манихейскую: «При этом манихейском воззрении сейчас же возникают “два Бога” — духа и плоти» (ВМНН, 126). По мнению Р., «душа и тело одно» (М, 37). Разрушение единства, лежащего в основе творения, Р. рассматривает в статье «Тема нашего времени» (НВ. 1901. 6 марта) как акт богохульства: «Люди, которые разделяют плоть и дух, забывая, что они поворачивают назад дело рук Божиих, вынимая из “перси” дыхание Божие, дыхание любви и тяготения, и Дух Божий оставляет уединенным» (ВДЯ, 168). Оценивая поворот *Пушкина* «от афеистических книжек» к *религии*, Р. писал: «Я называю этот или подобные повороты божественными, в том смысле, что человек поражается не глубиною учения, не поразительностью чудес, не новым в истории, не пользою для культуры, это входит чертами в христианство, но самую его сутью, бого-человечностью, человеко-божеством, слиянием в единое и нераздельное, в единое и видимое черт земных и небесных» (РТ. 1899. № 30. С. 21–22). Вопросу о Е. д. и п. Р. посвятил полемическую статью «Нечто о прекрасной природе» (Весы. 1905. № 5. С. 18–25). Он опровергает в ней тезисы напечатанной «в одной распространенной газете» статьи «О примирении духа и плоти» некоего С.В.В.: «“Слияния плоти и духа — нет. Есть лишь их смена. Они побеждают друг друга, они враждебные” Вот тезисы г. С.В.В.» (ВДЯ, 331). Р. привел в опровержение своего оппонента такие доводы: «Щупаю от недоумения свои руки, хватаю голову, подхожу к зеркалу. — Э, милейший В.В., что — есть в тебе “слияние духа и плоти”? или в тебе такого “слияния” нет? — Нахожу, что — есть! Кроме того, нахожу, что это отлично, и, наконец, нахожу, что иначе и быть не может! “Расторгните” дух и плоть во мне, и я стану трупом: прескверное состояние, для меня — скверное, а для окружающих меня — вонючее. Что же, может быть, я “стремлюсь к такому расторжению” (тезис г. С.В.В.). Вот была надобность: ведь это значит захворать, звать доктора, платить, лечиться. Нет, “расторжение духа и плоти” есть болезнь и есть скверное явление. Его убегает все живое» (там же). Доказательства в статье часто обретают вид афоризмов: «Все живое хочет жить, т.е. вечно удерживает дух и плоть в соединении <...> Плоть без духа — минерал, химическая молекула, труп. Дух без плоти — алгебраическое понятие, математический знак <...> Без плоти *мир* был бы сказкою, мифом о несбыточном. Без духа мир был бы похож на обледенелую, холодную луну; даже меньше. Мир не горел бы, а только — был. А он горит, пылает, сверкает красотой. Он везде есть “соединение духа и плоти” Это есть не только физиологическая истина, не только *метафизика*, но и *догмат веры*: “и вдунул в нее (глину) дыхание *жизней* — душу бессмертную: и стал человек” Сотворение человека и есть величайшее и таинственнейшее и религиозное “соединение духа и плоти” И каждый новый человек рождается через новое всякий раз “соединение духа и плоти”: оттого его нельзя сделать и вообще ничто живое не делается, а только рождается от другого живого» (там же). Далее Р. рассматривает тему с точки зрения идеала: «“Соединение духа и плоти” в наше время именуется новым именем: стремлением к идеалу. Ведь есть идеал и есть то, что к

нему стремится. То, что к нему стремится, и есть “плоть”; а самый “идеал” есть “дух” Идеализация вещества, одухотворение действительности — вот простое имя и для “соединения духа и плоти” <...> Религия, конечно, есть дух, и храм, конечно, есть плоть, камень, золото, звуки, краски. Литургия и *церковь* и суть “тело религиозного чувства”, которое без этого тела болит по нем, тоскует, ищет его и в конце концов непременно находит <...> “Плоть” без духа темнеет, коснеет, минерализуется, умирает: или не умеет воскреснуть. “Плоть” без духа есть грех. Но и дух без тела мучится, страдает, мятется, пока не воплотится” “Синтез духа и плоти” есть “воплощение”, есть “воскресение»» (ВДЯ, 334–335). *Творчество Д.С. Мережковского* служит для Р. примером отсутствия Е. д. и п. «Мне кажется, когда я с грустью думаю о некоторых литературных и общественных недугах моего друга, что “дух Мережковского” не нашел еще себе соответствующей “плоти Мережковского»» (ВДЯ, 335). Развивая мысль, Р. раскрывает в духе Гераклита сложный, диалектический характер их согласия в противоположении, подобного «гармонии лука и тетивы». Он формулирует одно из положений своей религиозной космологии: «Отсюда — космос как гармония “противоположений”, но “противоположений”, заранее уже согласованных, “настроенных” Великим Композитором, как мне хочется переименовать аристотелевского “Демииурга” <...> Именно — есть “космологическое замужество всех вещей” <...> Есть согласованность, гармония, предустановленность “между духом и материей” А не гадливость их друг к другу — в чем, собственно, и заключаются тезисы и вопли “защищающих невинность” моралистов» (там же). Именно в гармонии между духом и материей видел Р. перспективу раскрытия христианства в мире: «Как умерший человек есть расторгнутые плоть и дух, а живой человек есть соединение духа и тела, так и христианство придет в полноту действительности только тогда, когда пойдет по пути слияния Божия и земного...» («Тема нашего времени» // НВ. 1901. 6 марта).

В.А. Фатеев

ЕЛЁЦ. Своей нравственной родиной Р. называл Е., город, входивший тогда в Орловскую губернию, с 1954 в составе Липецкой области. Он прожил здесь четыре года с августа 1887 по август 1891, учительствуя в *Елецкой мужской гимназии*. История назначения Р. *учителем* в Е. описана в его статье «Накануне дела» (НВ. 1901. 13 июля). «Очень милый, в общем, — с прелестными единичными людьми и благородными нравами» (ЛИ. 86), — так отзывался Р. о городе. Здесь, в Е., встретил он *В.Д. Бутягину*, урожденную Рудневу, ставшую на всю жизнь его нравственной опорой, женой, «другом», «мамочкой». Переехав в Е., Р. поселился в *доме купчихи П.П. Рогачевой*, которая жила в Черной слободе, у речки Ельчик; она содержала общественную баню и сдавала внаем квартиры в своем доме, а также хозяйственные постройки двора под традиционное в Черной слободе кожевенное производство. Р. уже два года преподавал в Елецкой гимназии, когда в 1889 на Красной площади города был закончен строительством и освящен Вознесенский собор, третий по величине православный храм в *России* после московского Храма Христа Спасителя и Исааки-

евского собора в *Петербурге*. Проект собора разработал архитектор К.А. Тон. Р. успешно справляется в Е. со своими учительскими обязанностями, быстро продвигается по служебной лестнице. Прибыв в Е. в чине коллежского асессора (VIII класс), он получает здесь чин надворного советника, а затем — коллежского советника (VI класс). В дни празднования 900-летия крещения русского народа именно ему, историку, было поручено выступить 1 октября 1888 на торжественном публичном акте в гимназии с речью «*Место христианства в истории*». Вместе с преподавателем *П.Д. Первовым* Р. переводит «*Метафизику*» *Аристотеля*. В Е. началась его активная литературная и публицистическая деятельность. Выходят в свет его первые статьи и *книги*. Р. получает высокое жалованье, чувствует себя обеспеченным *человеком*. Формулярный список, составленный 17 января 1891 в последний год пребывания Р. в Е., дает такие сведения: «Преподаватель *истории* и географии надворный советник Василий Васильевич Розанов, вероисповедания православного, окончил курс в *Московском университете* по историко-филологическому факультету со степенью кандидата. Состоял преподавателем Брянской мужской и женской гимназий в 1882–1887 годах. Состоит преподавателем Елецкой гимназии с 1887 года, преподает историю, географию и латинский язык. Жалованье: За уроки 1560 руб. За должность классного наставника 160 руб. А всего в год 1720 руб.» (ГАЛО. Ф. 119. Оп. 1. Д. 229. Л. 10). Цены в богатом купеческом городе дешевле, чем в губернских центрах и столицах, учитель не испытывал особых материальных затруднений. После тайного венчания, Р. был вынужден в августе 1891 покинуть Е. Это было одним из условий заключения *брака* с *В.Д. Бутягиной*. Он перевелся в прогимназию в г. *Белый*.

В.П. Горлов

ЕЛЁЦКАЯ МУЖСКАЯ ГИМНАЗИЯ открыта 20 сентября 1871 (ГАЛО. Ф. 119. Оп. 1. Д. 9). Сразу после открытия начались хлопоты по постройке для нее специального здания. Проект и смета были составлены архитектором округа Д. Ткаченко, рассмотрены и одобрены строительным отделением Орловского губернского правления 26 июня 1873. Здание построено на капитал в 200 000 рублей, пожертвованных С.С. Поляковым. Строительство по разным причинам затянулось. Лишь 5 февраля 1879 Хозяйственный комитет Е.м.г. «совместно с городским архитектором и поверенным подрядчика осмотром всех произведенных работ нашли, что все работы произведены подрядчиком Агошковым согласно сметам из хорошего качества материалов» (ГАЛО. Ф. 119. Оп. 1. Д. 17). Так началась история одного из архитектурных *памятников* Ельца, на ул. Успенской, — небольшого по современным меркам школьного здания, также связанного с именами *С.Н. Булгакова*, *И.А. Бунина*, *М.М. Пришвина*, *Н.А. Семашко*, *А.М. Коноплянцева*. 29 июля 1887 Р. получил официальное *письмо* инспектора Брянской прогимназии с уведомлением о перемещении с 1 августа в Е.м.г. *учителем истории* и географии по его ходатайству к попечителю Московского учебного округа. 31 июля 1887 вслед за учителем в Елец был пропущен его послужной формулярный список. Инспектор Брянской прогимназии специальным *письмом*

сообщил директору, что Р. получил жалование за весь июль (ГАЛО. Ф. 119. Оп. 1. Д. 200. Л. 69, 76, 78, 80, 133). 5 августа 1887 новый преподаватель Р. пишет прошение к директору об отпуске в *Брянск* по 17 августа для завершения дел с переездом в *Елец*. Отпуск ему разрешают. А 8 октября 1887 пришло еще одно письмо брянского



Елецкая мужская гимназия

инспектора директору Е.м.г.: «Пересылается 100 рублей для Р. в возмещение издержек, понесенных при переезде» (Там же, 150). Директором в годы службы там Р. был *Н.А. Закс*, его заместителем (он назывался тогда «инспектирующим») — *С.П. Федюшин*. Закон Божий преподавал протоиерей *Г.Н. Селехов*. Законоучитель был третьим лицом в гимназии. Преподаватели *М.В. Десницкий*, *А.А. Кедринский*, *П.Д. Первов*, *В.В. Клушин*, *В.В. Берг*, *Л.Ф. Моррисон*, *М.А. Смирнов*, *И.Л. Демидов*, *И.И. Тарановский*, *Г.А. Фишер*, *И.Ф. Петропавловский* входили в состав педагогического совета. В его состав был введен и Р. 2 сентября он первый раз подписывается под протоколом заседания педсовета. Среди других преподавателей в архивных документах упоминается *Н.Е. Постников*. Учеников в гимназии было около 300 человек. В 1887/88 учебном году — 295 учащихся. Первый год службы Р. в Е.м.г. получал 750 руб. в год. Жалование — самое низкое среди преподавателей гимназии. Оно колебалось от 2000 до — 750 рублей, в зависимости от часовой нагрузки. В отчете о состоянии гимназии за 1887 приводится нагрузка преподавателей: Кедринский — 839 часов, Берг — 805 часов, Первов — 785, Закс — 392, Р. — 362 часа в год (ГАЛО. Ф. 119. Оп. 1. Д. 198). Но уже в следующем году положение решительно меняется. В гимназии по списку 309 учеников. Р. преподает историю и географию в 1–4, 7 и 8 классах; и латинский язык в 3–8 классах. Часовая нагрузка и жалование увеличиваются вдвое (1660 руб.). В 1888 в *России* отмечалось 900-летие крещения русского народа. 1 октября в гимназии состоялся торжественный публичный акт, на котором Р. произнес речь «*Место христианства в истории*». Речь была опубликована в «*Русском Вестнике*» в

январе 1890 и неоднократно переиздавалась. 90 лет спустя, в «*Вестнике Русского Христианского Движения*» *Н. Струве* писал о ее значении: «Зрелая по мысли, она еще не являет нам *Розанова* во всей глубине, но даже эти утренние зарницы его гения <...> в наш безрелигиозный и бескультурный тусклый век, светят с необычайной силой» (ВРХД. 1979. № 130. С. 180). В августе 1890 Р. привозит в Е.м.г. из города *Белый* Смоленской губернии своего племянника *Николая*, окончившего в том году курс *Бельской VI-классной прогимназии*. *Николай Р.-младший* поступает в VII класс Е.м.г., но 6 декабря 1891 по прошению отца переводится в *Вяземскую гимназию* (ГАЛО. Ф. 119. Оп. 1. Д. 1. Л. 232 об.). Последний год службы Р. в Е.м.г. ознаменован началом его активной литературной и публицистической деятельности. В январе — апреле «*Русский Вестник*» печатает его «*Легенду о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевском*», а 7 июля в «*Московских Ведомостях*» появляется программная статья Р. «Почему мы отказываемся от “наследства 60–70-х годов”». В 1913 Р. вспоминал Е.м.г.: «Бесконечно была трудная служба, и я почти ясно чувствовал, что у меня “творится что-то неладное” (надвигающееся или угрожающее помешательство, — и нравственное, и даже умственное) от “учительства”, в котором, кроме “милых физиономий” и “милых душ” ученических, все было отвратительно, чуждо, несносно, мучительно в высшей степени» (ЛИ, 22). После ликвидации Е.м.г. в 1918 в здании располагалась советская школа второй ступени, где *М.М. Пришвин* в 1919 преподавал литературу и географию. Ныне здесь средняя школа № 1 им. *Михаила Пришвина* (Советская, 121).

В.П. Горлов

ЕЛЁЦКИЙ ФОРМУЛЯР. В Государственном архиве *Костромской области* хранится письмо попечителя *Московского учебного округа* в адрес директора от 21 июня 1891, касающееся названного документа: «Перемещая с 1 июля сего года преподавателей *Елецкой гимназии* *Василия Розанова* и *Бельской VI-классной прогимназии* *Константина Вознесенского* согласно их прошениям, одного на место другого, честь имею уведомить о сем Ваше Превосходительство для надлежащего распоряжения и покорнейше прошу отослать формулярный список о службе г. *Розанова* к директору *Бельской VI-классной прогимназии*, предложить *Розанову* своевременно отправиться к новому месту служения» (ГАЛО. Ф. 119. Д. 244. Л. 6/н). Формулярный список о службе Р. в *Елецкой мужской гимназии* пока не найден. Его следует искать в архивных делах *Бельской прогимназии*. Формуляр должен отражать прохождение службы Р. в 1887. На основе архивных документов ГАЛО можно предположить в нем следующую запись: «Предписанием господина Попечителя *Московского учебного округа* от 21 июня 1891 года за № 8070 перемещен согласно прошению на должность учителя истории и географии в *Бельскую VI-классную прогимназию* с 1 июля 1891 года» (ГАЛО. Ф. 119. Д. 244. Л. 6/н).

В.П. Горлов

Ж

ЖАЛОСТЬ — понятие, отождествляемое Р. с категориями *любви и красоты*. «Никакой человек не достоин похвалы. Всякий человек достоин только жалости» (У, 86). Р. задает вопрос: «Есть ли жалость в *мире*? Красота — да, смысл — да. Но жалость? Звезды жалеют ли? Мать — жалеет: и да будет она выше звезд» (У, 94). «Жалость — в маленьком. Вот почему я люблю маленькое» (У, 95).

А.Н.

ЖАНР. Творческая деятельность Р. началась с большого философского труда «*О понимании*» (1886), написанного в характерной для научной литературы форме, хотя и без общепринятых ссылок. Эта сугубо научная книга, как и первые статьи Р., которые он начал писать в 1888, не отличались жанровой или стилистической оригинальностью и имели в себе мало характерно «розановского». Но уже опубликованные в 1891 четыре очерка на актуальные историко-культурные темы в газете «*Московские Ведомости*», показали, что Р. может писать несравненно живее и образнее. В 1890-х научные статьи в творчестве Р. все чаще вытесняются очерками, написанными в свободной эссеистической манере. Ко времени начала службы Р. в «*Новом Времени*» стала узнаваемой оригинальная розановская манера письма и в его работах были уже видны характерные для его зрелой прозы черты — субъективность, впечатлительность души, опора на интуицию, раздробленность повествования, тяготение к неожиданной и смелой образности, афористичности и интимности. В 1899 Р. пробует себя в форме афоризма, как бы предвзяв свои более поздние жанровые находки «*Уединенного*» и «*Опавших листьев*», хотя эти философские фрагменты в отличие от опубликованного «на праве рукописи» «*Уединенного*», по словам самого Р., еще были обращены «к читателю» (У, 315). В статьях и очерках (в частности, собранных в книге «*Итальянские впечатления*», в статьях для «*Мира Искусства*» и «*Нового Пути*» и др.) Р. проявил себя настолько яркой индивидуальностью, что его публицистика уже граничила с художественной прозой. Нередко это были не сами его статьи, а комментарии к полемическим материалам. Как признавался он сам, «некоторые острые стрелы (завершения, пики) всего моего мирозерцания выразились просто в примечании к чужой статье» (У, 168). Однако подлинным художником слова Р. проявил себя впервые в книге «*Уединенное*» (1912). Это произведение, составленное им из афористически крат-

ких записей схваченных на лету *мыслей*, отличалось новаторством в сфере Ж. Оригинальность «*Уединенного*» была в том, что это не просто книга афоризмов-размышлений, но никогда прежде не встречавшийся сплав публицистических, художественно-лирических и философских элементов. Своей внутренней свободой, спонтанностью и интимностью это сочинение напоминало личное письмо или дневник, но было лишено полного сходства с ними, так как запечатленные Р. «восхищения, вздохи, полумысли, получувства» «сошли прямо с души, без переработки, без цели, без преднамеренья» (У, 22). Эти «полумысли, получувства» и образовали некий небывалый Ж., отличающийся многоплановостью повествования, столкновением разных точек зрения, стилистическим разнообразием, исключительным обнажением писателем своего внутреннего мира. Новый Ж. не был результатом продуманных усилий, а возник в какой-то степени произвольно: «Почему я издал “Уедин.”? Нужно. Там были и побочные цели (главная и ясная — соединение с “*другом*”). Но еще и сверх этого, слепое, неодолимое нужно. Точно потянуло чем-то, когда я почти автоматически начал нумеровать листочки и отправил в типографию. Да, эготизм, но чего это стоило. Отсюда и “Уед.” как попытка выйти из-за ужасной “заванески”, из-за которой не то чтобы я не хотел, но не мог выйти... Это не физическая стена, а духовная, — о, как страшной физической <...> А “Уед.” есть усилие расширить дыхание и прорваться к люд., кот. я искренне и глубоко люблю» (У, 209). Главная особенность «Уединенного», поразившая читателей, — крайняя интимность сочинения. Комментируя заявление З.Н. Гунтуус, Р. писал: «Такой книги нельзя быть» (Гип. об “Уед.”). С одной стороны, это — так, и это я чувствовал, отдавая в набор <...> Но с другой стороны, столь же истинно, что этой книге непременно надо быть, и у меня даже мелькнула мысль, что, собственно, все книги — и должны быть такие, т.е. “не причисляясь” и “не надевая кальсон” В сущности, в “кальсонах” (аллегорически) все люди неинтересны» (У, 230). Обнаженность души Р. была настолько велика, что она шокировала многих читателей. Р. позже объяснял: «Всех взбесила (“*цинизм*”) степень моей интимности» (СХР, 258). Другая особенность «Уединенного» была в том, что наряду с философскими рассуждениями, поэтическими афоризмами, острыми откликами на политические события в книге проявилась поразительная любовь автора к бытовым подробностям: «Я ввел в литературу самое мелочное,

мимолетное, невидимые движения души, паутины *быта*» (У, 206). Р. считал, что записи «мимолетных настроений» подобного рода прежде не делались, так как «вышло бы пошло и глупо, п.ч. без *музыки*». В розановском спонтанном Ж. также происходит свой отбор впечатлений — по их музыкальности: «И я вовсе не все сплошь абсолютно записываю, а лишь тогда и то, что попадает на какую-то странную во мне таинственную музыку <...> Душа моя мелодически сложена, ей поется, — но глухим, безмолвным пением. Разве бы я мог столько написать (невообразимо), если бы не эта *тайна* мелодичности. При которой — раз слова попали на эту нить, музыку, — я только “записываю”, а слова безусловно и все уже сами родятся» (СХР, 272). Р. писал в «Опавших листьях»: «Не всякую мысль можно записать, а только если она музыкальна. И “У.” никто не повторит» (У, 226). К этому качеству, однако, как считает Р., «должна быть добавлена степень “мыслителя”» — и отмечает, что его «мимолетное» как философа («О понимании») составили «мысли, мир, Космос» (СХР, 272). В 1913 Р. записал в «Сахарне»: «Безумно люблю свое “Уед.” и “Оп. л.” Пришло же на ум такое издавать. Два года “в обаянии их” Не говорю, что умно, не говорю, что интересно, а... люблю и люблю. Только это люблю в своей литературе <...> “Уед.” и “Оп. л.” считаю самым благородным, что писал. Там — усилия. Здесь — просто течение во мне. — *Искусство* мое, что я имел искусство поймать на кончик пера все мимолетное, исчезающее, не оставляющее ни памяти и ничего в душе... Прошло — у всех. А у меня — есть» (СХР, 212). Не удивительно, что Р. продолжал работать в Ж., в котором раскрылись самые яркие стороны его творческой индивидуальности. Новый Ж. возник в творчестве Р. как естественный протест против искусственности все дальше отрывавшейся от *жизни* фантасмагорической беллетристики, в которой, как писал Р. «писатели боятся иметь свое *лицо*» «все обращается в *шаблон*» (СХР, 210). А.М. Ремизов отмечал в «Кукхе», что, хотя Р. сетовал на свою неспособность сочинить обычный рассказ, есть все основания считать его создателем нового Ж. прозы: «А вот Шкловский книжку написал “Розанов” и там как раз наоборот: если кто за последнее время написал беллетристическое, так это Розанов — “Уединенное”, “Опавшие листья” — ведь это целый роман, новая форма!» (Ремизов А.М. Кукха. Розановы письма. Нью-Йорк, 1974. С. 123). В.Б. Шкловский квалифицировал «Уединенное» и «коробы» как своего рода «романы без мотивировки» (ПРО, 2, 335), отмечая заметное влияние Р., в том числе и в обращении к Ж., восходящему к письму или дневнику, на писателей-современников: А. Белый, М. Горький, А. Ремизов и др. (Шкловский В. Новый Горький // Россия. 1924. № 2). В 1918 Р. прокомментировал жанровое своеобразие своей прозы в письме к Э.Ф. Голлербаху: «...Таинственно и прекрасно, таинственно и эгоистически в “Опав. листьях” я дал, в сущности, “всего себя” <...> И я прямо потерял другую какую-либо форму литературных произведений. “Не умею”, “не могу” С тем вместе это есть самая простая и естественная форма. “Проще чего” нельзя выдумать. “Форма Адама”, и — в Раю, и уже — после Рая <...> В сущности, что делают поэты, как не пишут только “Оп. листья” <...> Это форма и полная эгоизма и без эгоизма <...> Вот по этому-то особенному слиянию эго-

изма и без эгоизма — “Оп. листья” и особенно удачны. Не помню кто, *Гершензон* или *Вячеслав Иванов* — мне написал, что “все думали, что формы литературных произведений уже исчерпаны”, “драма, поэзия и лирика” исчерпаны и что вообще не может быть найдено, открыто, изобретено здесь: и что к сущим формам я прибавил еще “11-ую” или 12-ую. Гершензон тоже писал, что это совершенно антично по простоте, безыскусственности» (ВНС, 362–363). Особенно радовало Р. то, что созданный им Ж., отмеченный причудливым сочетанием «грез» и «факта», был доступен как для высокообразованных, утонченных читателей, так и для обыкновенных, но наделенных чутким сердцем людей, привлекая прежде всего своей очевидной спонтанностью, «нерукотворностью»: «Между тем “Оп. л.” доступны и для мелкой жизни, мелкой души. Это, таким образом, для крупного и мелкого есть предел *вечности*. И он заключается просто в том, чтобы “река текла как течет”, чтобы “было все как есть” Без выдумок. Но “человек вечно выдумывает” И вот та особенность, что и “выдумки” не разрушают истины факта: всякая греза, пожелание, паутинка мысли войдет» (ВНС, 263). Р. подчеркивает отличие своего нового Ж. от дневниковой или мемуарной литературы: «Это нисколько не “Дневник” и не “мемуары” и не “раскаянное признание”, именно и именно — только “листы”, “опавшее”, “было” и “нет более”» (там же). В изданных вслед за «Уединенным» двух «коробах» «Опавших листьев» был окончательно выработан тот особый розановский литературный Ж., который сам Р. называл «опавшими листьями» и считал своей «естественной формой» (СХР, 271). Р. продолжал работать в этом Ж. до конца дней. Вышедшие в свет уже в наше время «Сахарна», «*Мимолетное*», «*Последние листья*» построены по тем же жанровым принципам, которые были заложены в прижизненных интимных афористических книгах Р. Все эти свои сочинения в особом Ж., в котором он «дал в сущности всего себя», Р. называл своей «Душой» (ОСЖС, 760). Новому Ж. соответствовало и название книги «Мимолетное», в котором отразилось стремление Р. зафиксировать на бумаге пролетающие мгновения бытия: «Мимолетное до *Гутенберга* всегда и всеобщее умирало. Из “мимолетного” ничего не осталось от человечества. Кроме, однако, стихов, — как “мимолетных настроений”» (СХР, 271). И он приходит к выводу, что созданный им Ж. «мимолетного», собственно, переносит в прозу то, что уже существовало в поэзии: «*Лермонтова* “Выхожу один я на дорогу” и “Когда волнуется желтеющая нива” или “Я Мать Божия” или “Ветка Палестины” — суть великолепные мимолетные. Так что форма не впервые. Форма всегда была, но — в стихотворениях. Именно в прозе-то ее и никогда и не было. Между тем она естественна именно для прозы, т.к. душа наша есть проза (говорит не стихами)» (СХР, 271–272). Получив после выхода второго короба «Опавших листьев» от друзей (о. Павла Флоренского, А.С. Глинки-Волжского, В.А. Кожевникова, П.П. Перцова и др. — см. Предисловие к «Сахарне»: СХР, 7–12) письма, в которых они говорили, что уникальное по своей лирической интимности и музыкальности «Уединенное» нельзя было продолжать, Р. «сперва был убит» и писал А.С. Глинке: «Как я мог это сделать», «Как мог продолжать по существу непродолжаемое? и этим я затер, смял

смысл “Уедин.”: и мне стало печально и страшно, что погубил любимейшее, что <...> по существу вышло “случайно”, “вырвалось ненароком”» (Начала. 1992. № 3. С. 42). Р. признавал: «У друзей — всех — получилось неблагоприятное, нехорошее, некрасивое впечатление (от 3-го короба)» (Там же, 43). «Повторять “Уед.”, т.е. что говорится раз в жизни в ужасной тоске, — превращать чуть не в Дневник, чуть не в журнал — позор, позор. Я “что-то такое” чувствовал» (Там же, 44). Он даже обещал прекратить печатание подобных своих сочинений: «Конечно, я печатать больше при жизни ничего не буду» (Там же, 42). Однако вскоре его позиция изменилась, и он снова продолжил работать в том же Ж., перестав оплакивать неодолимую привязанность к оригинальной интимной форме «опавших листьев». Он так объяснял это: «Флоренский и Перцов говорят: “Не нужно больше так писать, не хорошо” То же Волжский и Кожевников. Все — авторитеты для меня. Я сжался. “В самом деле не хорошо” Но в конце концов почему же “не хорошо” Нет. Боже, Ты дал человеку предназначения, и каждый должен жить по своему предназначению. Ф-му он дал “к тишине и молчанию”, и я не отрицаю, что это прекрасно, не отрицаю и того, что — прекраснее моего. Но если он дал мне предназначение к вечным разговорам (в душе), то я и должен вечно говорить. А раз есть Гутенберг, то и печататься <...> Отказываться “быть литератором”, когда явно “позван к этому”, не хорошо <...> “Пусть всякая птичка летит по своей линии”» (СХР, 272). К концу жизни, в «Апокалипсисе нашего времени» Р., признавая успешность своего жанрового выбора и отмечая внутреннее единство своих сочинений, называет их своим «Мавзолеем» (АНВ, 240). Р. ощущал себя «последним» писателем, доведшим литературу до ее предела, после которого «люди станут просто жить, считая смешным и ненужным, и отвратительным литераторствовать»: «Таким образом, явно во мне есть какое-то завершение литературы, литературности; ее существа — как потребности отразить и выразить. Больше что же еще выражать. Паутины, вздохи, последнее уловимое. О, фантазировать, творить еще можно, но ведь суть литературы не в вымысле же, а в потребности сказать сердце. И вот с этой точки я кончаю и кончил» (У, 206). Р. писал о своих сочинениях, предельно приблизивших литературу к жизни по сравнению с условностями Ж. традиционной фабульной беллетристики: «В чем же, собственно, дело и в чем новизна? Тон “Уед.” и “Оп. л.” открыли настоящую литературу, единственную с правом на бытие <...> Розан. вместо этой кажущейся литературы начал писать собственно ему одному доступную литературу, — которая входит в дома, ничему не мешая, не ища стула, ни от чего людей не отвлекая, а со всем в дому сливаясь, как “я” с “ты”, все безмерно любя, не жа... Он дышит с нами. Рассказывает свои глупости <...> Он от нас вовсе не отделим» (СХР, 257–258).

В.А. Фатеев

ЖЕЛЕЗНЫЙ ЗАНАВЕС — понятие, взятое из театрального реквизита: при пожаре на сцене опускался Ж.з., отделяющий публику от пожара; впервые это противопожарное устройство использовано во Франции в конце XVIII в. Во время Первой мировой войны переносное значение этого выражения (о психической или по-

литической изолированности) проникло в публицистику. Однако еще в 1903 Р. пользовался понятием «железного занавеса, опустившегося между территориями, где христиане, и территориями, где нехристиане» (НП. 1903. № 5. С. 160). Осенью 1918 Р. применил это понятие в «Апокалипсисе нашего времени» (№ 8/9) в записи под названием «La Divina comedia»: «С лязгом, скрипом, визгом опускается над Русскою Историею железный занавес. — Представление окончилось. Публика встала. — Пора одевать шубы и возвращаться домой. — Оглянулись. Но ни шуб, ни домов не оказалось» (АНВ, 45). Позднее выражение «Ж.з.» получило известность после речи Уинстона Черчилля в Фултоне 5 марта 1946, применившего это понятие к СССР, отгородившегося от стран Запада. Термин мог быть подсказан Черчиллю его консультантом И. Берлином, русским эмигрантом, читавшим «Апокалипсис нашего времени».

А.Н.

ЖЕНСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ. Десятки лет шла в России кропотливая работа на пользу высшего женского образования. 14 апреля 1906 проект женского университета в Москве (на Миусской площади) был утвержден Министерством народного просвещения. Р. считает, что «женщины — вечные популяризаторы, талантливейшие. Без помощи их специальное мужское образование останется каким-то неходким, бескрылым, тяжеловесным, косным» («Женский университет в Москве» // НВ. 1906. 16 апр.; РГО, 57). Он утверждает, что «еще один-два смутные года, и университетское образование у нас зацветет как никогда» (Там же, 58). Москва же «энергичнее других городов выступила и добилась удовлетворения с идеею женского университета» (Там же, 59). Государство должно практически участвовать в высшем женском образовании. «Министерство народного просвещения только дало свое утверждение давно предложенному и давно желаемому в Москве женскому университету. Это слишком платонично, а платонизм хорош в философии, но далеко не так хорош и даже вовсе жесток в практике <...> Лучшую сторону высшего женского образования у нас составляет громадная частная инициатива, вложенная сюда нашим обществом и вообще множеством добрых русских душ. С царствования Александра II и особенно со времен Александра III, который лично выразил мысль, что лучше открыть русским девушкам возможность учиться на родине, нежели заставлять их блуждать по заграничным университетам, ежегодно зрела морфология русского женского университета» («Государственное участие в высшем женском образовании» // НВ. 1906. 18 пр.; РГО, 60). Р. убежден, что «русскому народу нужны женщины-лекаря и русскому государству в высшей степени были бы полезны женщины, знающие сельское хозяйство» (Там же, 61). Писатель утверждает, что «вообще не нужно различать мужское и женское образование, как что-то “деловое” в одной части и “цветочное” в другой. Как Екатерина Великая с страшною серьезностью посмотрела на среднее женское образование, едва не серьезнее, чем на мужское, дав России институты, когда университет был только один и возник еще недавно, так наше время совершенно созрело до такого же серьезного взгляда на высшее женское образование. Более ста лет прошло, и

около екатерининских институтов пора подняться николаевским университетам, николаевским сельскохозяйственным женским институтам» (там же). В «Опавших листьях» Р. говорил об образовании женщин: «Все женские учебные заведения готовят в удачном случае монахинь, в неудачном — проституток. “Жена” и “мать” в голову не приходят» (У, 126). В статье «Юбилей высшего женского образования. 13 февраля 1861 г. — 13 февраля 1911 г.» (РС. 1911. 13 февр.) Р. писал: «Хочется теперь, через 50 лет, поклониться до земли не столько видным, оставившим имена в истории деятельницам его, сколько могучему “вдоху всей страны”, вдоху миллионной груди тогдашнего образованного общества, читающего общества, которое дало “воздух под покрывля” первым полетевшим ласточкам. Без этого массового дыхания, конечно, ничего бы не было» (ТПРН, 30). В статьях «Уравнение программ» (НВ. 1912. 14 июля) и «Перед задачами женского образования» (НВ. 1912. 18 июля; ПВ) Р. настаивал на необходимости различий в женском и мужском образовании. В 1915, обращаясь к Высшим женским курсам, основанным проф. В.И. Герье, Р. размышляет о восьми российских университетах и девицах, пошедших в те же университеты: «Для чего существуют Высшие женские курсы? — Для украшения России. Мужик и солдат живут для работы, но 8 блистательных точек, как ясные пуговицы на мундире, конечно, украшают Россию. Прежде мундир был однобортный, а теперь — когда и девицы пошли “туда же, где женихи” (довольно естественно), мундир стал двубортный: 8 пуговиц на одной стороне и 8 пуговиц на другой стороне» (М, 54).

М.В. Толмачёва

ЖЕНЩИНА. Во всех книгах от «Семейного вопроса в России» до «Возрождающегося Египта» мысли о Ж. волновали Р. Он предлагает десятки различных взглядов и точек зрения, которые можно понять и оценить только в их целостности. В «Опавших листьях» Р. записывает: «Женщина — исподнее существо. Договаривают: “И — преисподнее” — Нет, она небесное существо» (У, 347). И продолжает: «Нравилась ли мне женщины как тела, телом? Ну, кроме мистики... in conspectu? Вот “та” и “эта” около плеча? Да, именно — “около плеча”, но и только, всегда хотелось пощипать (никогда не щипал). С детства, всегда любovalся, щеки, шея. Более всего грудь. Но, отвернувшись, даже минуты не помнил» (У, 150). «Сотворение человека» Богом, обращает внимание Р., выразилось в создании одного Адама. И уже потом в удовлетворение одной и специфической его потребности была сотворена Ж. «В то время как у мужчины есть пол, он имеет пол, — женщина вся есть пол. Мужчина сух, костляв, силен. Это деятель. Но уже шея и щеки женщины начинают какую-то тайну прелести в себе. Грудная клетка и груди художественно, физиологически, мистически господствуют над нею. Узенькая талья как бы соединяет верхнюю прелестную и питающую ее половину с нижней и существенною: здесь — живот, и именно растущий, увеличивающийся, беременный, как “фазы луны”, составляет фокус всего, что очевидно без всяких доказательств <...> Женщина — для совокупления, беременности и родов» (КНУ, 424). Вместе с тем “Женщина ли, девушка ли, юна ли она или старая — все

равно: шире и глубже мужчины. Да ведь это и ее биология, в сущности. Так “в деле”, главном своем “деле” “К тому предназначена» (ПЛ, 159). В рождении человека, полагает Р., «все от отца». «Да и Библия ни о Еве, ни о каких матерях не упоминает, а говорит: Авраам родил Исаака, Исаак родил Иакова и т.д. и т.д. Мать никогда даже не названа <...> Девушка и потом женщина вынашивает семью, возвращает семью: но — поистине это пока земля, которая пуста, доколе в нее не упало зерно. Зерно, правда, без земли тоже “ничего”, однако оно сложнее, выше и благороднее земли, это-то мы и при малом разуме видим. А, так вот почему «Авраам родил Исаака». Он дал зерно, из него вышло зерно, а из девушки и даже женщины вообще ничего не выходит: ибо самое яйцо есть помещение для сперматозоида. Суть, вполне таинственная, заключается в сперматозоиде, которого не снесут 100 женщин, и даже все женщины от Евы не могут произвести на свет одного сперматозоида» (М, 32–33). И вместе с тем «женское тело отличается от мужского не половыми органами, а каждой складочкой, каждым пальчиком — кровинкой, душком, черточкой, волоском. Женское тело — совсем другое существо, чем мужское. Более “другое”, чем минерал. И только от этого — такое стремление, такой порыв друг к другу. Ей-ей, они разнятся как “под” и “над» (М, 125–126). «Ну что же делать, — писал Р. еще в “Опавших листьях”, — если женщина “под”, а шевалье “над”: всякое иное положение неудобно, неловко и заменяется опять нормальным» (У, 361). Единосвязанность Ж. и мужчины — постоянная тема Р. «Океан — женщина, материк — мужчина. И бури и тишина, и влага и опасность. И крепость, и первобытность, и потопление...» (У, 365). «Жена входит запахом в мужа и всего его делает пахучим собою; как и весь дом» (там же). При этом нет ничего священнее чувственности, считал Р. Единственное оскорбление, которое может сделать мужчина Ж. — это если он не желает ее. «Поэтому чувственность не только не оскорбительна: то единственное, что могло бы оскорбить девушку, женщину, невинную, прелестную, чистую, чистейшую — это недостаток “желания ее” — Зачем же я чиста? — Зачем же я невинна? <...> На самом деле только одна чувственность, чувственное пожелание, и именно до низов идущее и с низов поднимающееся — оно вывездивает жизнь, делает ее не земною, а небесною — оно урелигиозивает ее. Ах, так вот где родник “нагих богинь» (АНВ, 98). Неоднократно обращался Р. к тому, что «привлекательность женщины, — большая, нежели невинной девушки». «Пол у замужней, у которой именно трижды или дважды вся кровь и силы и душа приливают к половому ее органу, во время совокупления, — конечно, он неизмерим и несравнен с половым органом девушки, у которой “почти ничего” или “мало”, все и не живет, все — во сне, или в бессильной истерике. Говоря физически, сказал бы, что запах ее несется на версты, а девушки — на сажени. Ее сила, “сияние” около нее, это специфическое женское, самоочное сияние, совпадающее и пахучестью, подавляет совершенно девичье стыдливое, испуганное, буквально “кое-что” Толстой это заметил: Китти, девушка, “в своем роде прелестная”, — отшвыривается как кораблем шепка — Анною: и жених просто берет ее чувствовать свою невесту в свете Анны. Ибо — совокупляется. Но

ведь также и женатые неодолимо влекут, нежели “очень скромные юноши”, еще “ничего не испытавшие” И победа 40-летнего над 24-летним — часта и обыкновенна. Девушка водяниста. Замужняя масляниста» (М, 124–125). В 1905, когда речь зашла о допущении Ж. в будущие народные представительства, Р. выступил с поддержкой этой идеи, считая, что «разделение полов при историческом труде есть неумная затея новых веков». При этом Р. утверждал, «что историческая, широко-народная, могуче-общественная роль женщины есть именно древнее, даже древнейшее явление. Что лишь последним двум векам принадлежит тенденция, довольно жалкая, свести женщину к какой-то “кокетливой”, флиртующей роли на паркетах, где она “улаждала” бы мужчину, и даже не столько мужчину, сколько “кавалеров на отдыхе” Но были времена святые, эпические, когда “кавалеров” еще не появлялось, а были мужчины, — и вот тогда и женщина выступала как пророчица, как вождь народных сонмов» (КНУ, 46). Р. сам определил свое отношение к Ж. и женскому вопросу: «Женщины! женщины! Все будете приходить на мою *могилу*, говоря: — Уже не родится еще такого, кто так любил вас. — Но никогда, никогда, никогда я не любил вас, и ни одной из вас, ни которой, как тело. Но душу вашу я воистину обжил... Она была унижена, загрознена, — увы, отчасти и вами. Но — по несчастью: я изгладил этот *грех* ваш. И поднял ее к звездам. Но я только добавил: душа и тело одно, и душа мерцает в теле, а тело пахнет в душистости *мыслей*, жестов и слов... И неотделим запах *цветка* от формы цветка...» (М, 37). О духовном назначении Ж. писатель говорил: «Женщина должна заутреннивать человека. Не “должна”, а ей указал Бог. Разве вы не верите Библии? Вот откуда костюмы и моды и вечные вариации их <...> А милые старушки? Они омоют наше тело, когда мы умрем» (КНУ, 480–481). В книгу Р. «Семейный вопрос в России» вошел большой раздел «Женский труд и образование». Особое значение придавал Р. роли Ж. в области *культуры* и образования: «Нет более надежного и более ревностного распространителя вообще всякого рода нововведений, чем женщины, — чего бы дело ни коснулось, от покроя платья до *философии*, от удовольствий до *религии!* У нас *Екатерина II* распространяла идеи *Дидро*, в Швеции королева Христина пропагандировала философию Декарта; Элоиза шла за Абелляром, как св. Клотильда и Берта шли за христианскими учителями. Так было, и, можно думать, так навсегда останется. Поэтому образование вообще в стране также нуждается в помощи специально *женского образования*, как наука в учебнике, как новая *истина* в популяризации. Женщины — вечные популяризаторы, талантливейшие» (РГО, 57). Вместе с тем Р. не приемлет церковного взгляда на Ж. «“Женщина” — скверна, *ласка* ее или от нее — “скверна” Этим пропитано все “святоотеческое”; “святость” церковная и определяется этой “разделительной от женщин” чертой» (ВТРЛ, 346). См. *Баба*.

А.Н.

ЖИВОПИСЬ. П.П. Перцов отмечал, что из всех искусств Р. ближе балет и театр, а искусство Ж. «чуждо и даже отчасти принципиально враждебно своему равнобурлящему таланту» Р. (Рец. на кн. «Среди художни-

ков» // НВ. 1913. 13 нояб.). А.Н. Бенуа также писал о «равнодушии» Р. «к пластическим искусствам и об его невежестве в этой области»: «Имена первейших художников: Рафаэля, Микеланджело, Леонардо, Рембрандта и т.д. были ему, разумеется, знакомы, и он имел некоторое представление об их творчестве. Но он до странности никогда не выражал живого интереса к искусству вообще и, в частности, к искусству позднейших эпох, разделяя, впрочем, эту черту почти со всеми литераторами, с которыми меня сводила жизнь. Он был способен в одинаковой степени заинтересоваться какой-либо пошленькой сценкой в “Ниве”, как и какой-либо первоклассной картиной, лишь бы в том и другом случае он находил что-либо соответствующее какой-либо занимавшей его в тот момент идее» (PRO, 1, 141). Этому мнению вторил Э. Голлербах: «Менее определено было отношение Розанова к искусству изобразительному. Разумеется, он не мало понимал в этой области, “чувял” прекрасное, как никто, но особых пристрастий и верований, кажется, не имел. Достаточно сказать, что он способен был одновременно восхищаться грубым, вульгарным анекдотизмом *Репина* и тонкой, нежной молитвенностью *Нестерова*» (PRO, 1, 233). Современники упрекали Р. также и в субъективности, ненаучности. П. Муратов отмечал банальность и непрофессионализм розановского восприятия Ж.: «о творениях Микеланджело и Рафаэля «не нашел сказать большего, чем говорится решительно всеми», «не говорится ни слова о художестве лучшей поры Возрождения, о XV веке, который навсегда останется гордостью, славой и счастьем человечества», а «ничтожные портреты, ошибочно называемые “Форнариной” Рафаэля и “Беатриче Ченчи” Гвидо Рени, сказываются для В.В. Розанова “чудесами” вдохновения и гения и принадлежат к числу “miracula”, на которые весь свет сбежался смотреть» (Рец. на кн. «Итальянские впечатления» // РМ. 1909. № 6. С. 158–159). При всем этом и Бенуа, и Голлербах признавали в розановском восприятии Ж. «многообразии» и «глубины» «прозрений», «дар проникновения» в самые сокровенные ее тайны (PRO, 1, 138, 142): «Недостаток эрудиции с избытком пополнялся в нем огромным, пытливым, напряженным и пронизательным умом, умением проникать в *душу вещей* и событий» (Голлербах Э. В.В. Розанов как историк искусства и коллекционер // Среди коллекционеров. М., 1922. № 2. С. 36). Эрудированность Р. в области Ж. была явно преуменьшена современниками. С 5–6 классов гимназии Р. составлял «обширные хронологические таблицы». И хотя их целью было «уложить в хронологические данные все море человеческой мысли, преимущественнее, чем искусства и литературы, — дав параллельно даты только важнейших политических событий», материалом таблиц служили книги не только по истории наук, но и по истории Ж. (КНУ, 295). Не прошли для Р. бесследно и лекции в Московском университете «святых» для него имен (У, 185) — Н.С. Тихонова — «о расколе, о его художественной и литературной стороне» (ОЦС, 26), а также Ф.И. Булаева — «о староцерковной словесности и параллельно как ее разьяснение — о византийской живописи» (ВТРЛ, 152). В этом «параллельном» рассмотрении Ж. с другими областями культуры — истоки розановского восприятия Ж. В книге «О понимании» наряду со скульптурой и архи-

текстурой Р. относит Ж. к образным, пространственным искусствам — формам, исходящим из духа. Но пространственное очертание Ж. имеет форму не линии, как в архитектуре, а форму плоскости, которая является ее основой (ОП, 444–445). В Ж. приходят элементы архитектуры и скульптуры — линия и контур, которыми затемняется плоскость (рисунок как линейное очертание и перспектива как придающая скульптурность нарисованному образу) (ОП, 445). По сравнению со скульптурой, которую Р. признает «совершеннейшим родом искусства», так как в ней является и отражается «сам человек» «до падения», Ж., выражающая человека «символически», «через уподобления», — «искусство падшего человека, обреченного на труд и на страдания и уже почувствовавшего их»: она изображает «только отклонение от этого вечного, как бы недостаток, о котором нужно сожалеть, неправильность, которую нужно изгладить» (ОП, 447). Кроме линий и перспективы, Р. отмечает в Ж. присущие только ей тень и цвет, придающие геометрической плоскости разнообразие и неопределенность: «Они могут проступать и переливаться, то исчезая почти совершенно, то ярко ограя, то едва мерца и при этом незаметно переходя одна в другую». Благодаря этому в Ж. может «гораздо удобнее, полнее и справедливее отразиться внутренний мир человека, нежели во всех других образных искусствах. И в особенности все, что есть неуловимого, бесконечного в человеческой душе, все, что или, только зарождаясь, не сделалось еще резко очерченным, или, замирая, утратило уже грубые формы, может найти в этом роде искусства несравненное выражение» (ОП, 446). Начиная с этой первой философской работы, Р. раскрывает уникальный персональный характер Ж. Сосредоточенное внимание Р. к человеку, живой личности, лику — одна из главных интенций розановского восприятия Ж. Высший критерий оценки искусств для Р. — проявление в них внутреннего мира личности, индивидуальности человека (ОП, 444, 448). С этой точки зрения Ж. в иерархии искусств занимает второе, после музыки, место, опережая скульптуру и архитектуру. Если архитектура выражает общие настроения человека, то Ж. — личные. Ж. превосходит другие искусства «миром бесчисленных прекрасных чувств с оттенком созерцательным, в которых глубоко выражается личность человека со всеми своими бесконечными изгибами; чувств, которые перестали быть волнениями и перешли в настроения» (ОП, 445). Поэтому именно в эпоху Возрождения, когда «глубоко был взволнован человеческий дух и личность, в противоположность массе, еще впервые и так прекрасно выразилась в истории», «возникла и быстро потухла несравненная живопись, единственная в истории, которая ничем не была подготовлена и которую никто не в силах был продолжать» (ОП, 445). Готика и античное искусство придали «возбужденному и личному духу» Ж. Возрождения «мягкость и созерцательность» (ОП, 445). Если в архитектуре и скульптуре древних греков выразилось их религиозное мироощущение, то в Ж. отразились основные установки христианства: «спиритуализм», «отрешение от земли и стремление к небесному» (ОП, 472). Поэтому, по мнению Р., «искусство стало по преимуществу живописью» с падением античности и с началом эры христианства (ОП, 448). Греческая скульптура для Р. — груба по сравнению с «превосходнейшим

искусством» итальянской Ж. XV в.: «Небесное — это тень, это — перелив; во всяком случае — это намек, а не действительность. Они взяли палитру, т.е. бесконечность цветов; и нежную, как дыхание, кисть. А главное, они пережили, т.е. дух человеческий пережил, XV веков срезной молитвы» (ВДЯ, 71). Р. считает «драмой, которая была допущена» то, что в Израиле Ж. и скульптуре «не дали развиваться» (У, 458), хотя в то же время он признавал, что запрет на Ж. компенсировался в еврейской культуре ее онтологичностью: «не рисовали пейзажей», но «у них был и есть праздник кушей» (ВДЯ, 148–149). Суть творчества художников, по Р., состоит в «тайном сорадовании природе и волнуемой окрест жизни» (СХ, 163). По мнению философа, Ж. — «самое любящее из искусств»: «Нельзя изображать, не любя изображаемого; нельзя захотеть срисовать, уже предварительно не залобовавшись срисовываемым». Причем в отличие от «субъективной, нервной, таящейся любви» музыки, Ж. любит «успокоенную, ясную, созерцательную» любовь: «Художник есть созерцатель: он не хочет переделать предмет, разбить его форму и дать ему другую. Акт насильственности, так присущий композитору, по существу своему всегда реформатору, — отсутствует вовсе у живописца, по существу своему консерватора, который уже самым существом своего любующегося созерцания утверждает вещь, хочет утвердить ее истину, и всегда закрепляет ее образ» (СХ, 163). В избирательной любви, свойственной природе Ж., по Р., заключается «метод учения, нежный до религиозности» (СХ, 163). Это размышление о феномене художественного творчества возникло и в результате собственного художественного опыта Р., когда, увлекшись Египтом, он стал срисовывать египетские рисунки: «Перебегая от рисунка к натуре и обратно опять к карандашу, правда торопливо, мещешь глаза туда и сюда: но в этот момент глазное яблоко живет утроенно, удесятеренно жизнью; оно страшно напряжено и на натуре бросает “схватывающий” “впивчивый” взгляд <...> в миги срисовыванья душа переходит в глаз и сливается с объектом (“натура”» (ВЕ, 309–310). Исходя из философии личности, Р. различает в Ж. олеографа-копииста и художника, закрепляющего образ «особенною любовью своею, углом своего созерцания» и просвечивающего его светом «своей, особенной, уединенной», «бессмертной» души: «Олеограф — тот все срисовывает; художник избирает. И хоть он гораздо более натуралист, т.е. точнее воспроизводит природу, чем олеограф, но он вместе и идеалист, ибо в самой природе мимо одного проходит с опущенною кистью и при взгляде на другое играет душою, начинает рисовать» (СХ, 163). Мир воспринимается Р. как творение Божие, созданное Творцом-Художником: «Разве “ель на косогоре” не художественное произведение? Разве она не картина ранее, чем ее можно было взять на картину?» (У, 137). Поэтому Ж., «это тончайшее из искусств» (СХ, 163), является, по Р., прежде всего религиозно-онтологическим феноменом: Ж. воссоздает «этот “завороженный мир Божий”», его «энергию, силу» («На выставке картин А.А. Борисова» // НВ. 1914. 9 марта; НФП, 280). Ж. также носит и метафизический характер: «Наша жизнь», волнующаяся, переменная, которая под кистью художника закрепилась и теперь передана для суждения в вечность» («В.А. Серов на посмертной выставке» // НВ.

1914. 2 февр.; НФП, 236). Из западноевропейской Ж. особенно выделялась Р. итальянская Ж. эпохи Возрождения. Р. «особенно любил по *гравюрам* и фотографиям» картины Корреджо, «снимки с которого покупал еще в дни студенческого нищенства» (СХ, 138), его поразили картины Тициана (СХ, 141–142), *фрески* Микеланджело и Рафаэля (СХ, 46–52). Из художников итальянского Ренессанса для Р. важна личность и явление Микеланджело: «Великая прекрасная душа Микель-Анджело, такого дьявола и кентавра, как бы заворачивающего хвостом своим все Возрождение». «*Вся тайна*» Возрождения лежит в бурях» (ВНС, 379). Р. упоминает также «Рождение Венеры» Боттичелли (вместе с «Паном» Врубеля) (СОЧ, 493–494). Но все же «вершиной» итальянской Ж. эпохи Возрождения Р. назвал только Рафаэля: «Картины Джулио Романо, Поля Веронеза, Тициана, Корреджо, также Микель-Анджело не только не достигают рафаэлевского, но и ничего не имеют в себе рафаэлевского, грубее, суть плоть и кость перед душой. Душу же, “Психею” древнюю, схватил один Рафаэль» (СХ, 50). По воспоминаниям Т.В. и Н.В. Розановых, в столовой их квартиры висели «все в хороших репродукциях» «большая картина — “Афинская школа” <...> и “Форнарина” Рафаэля, “Сотворение мира” Микель-Анджело, “Артемиды Эфесская”, “Леда” — Леонардо да Винчи» (НР, 58). В розановском восприятии западноевропейской Ж. выделяется также испанская Ж. XVII в.: «Мурильо в его уличном жанре» (СХ, 139). Восприятие Р. западноевропейской Ж. эпохи Возрождения, как и Ж. в целом, во многом окрашено его философией *пола*, *семьи*. «Не говоря о наслаждении созерцания», эта Ж. была необходима философу и для «идейного научения» (СОЧ, 493–494). В Ж. этого периода Р. видел попытку преодолеть в культуре христианское восприятие жизни как скорби и греха: эта Ж. поразила Р. «чрезвычайно множеством и чрезвычайно красотою картин на *тему* <...> “Младенчество Иисуса Христа”» (ВТРЛ, 151). Пережив «XV веков серьезной молитвы», итальянская Ж. XV в. сумела раскрыть, по мнению Р., «обужение тела», его религиозность, ноуменальность, перед чем «пало в бессилии» греческое искусство: «Под кистью Корреджо (любимая тема его — “святая ночь”, минута *рождения*) задрожало святое тело» (ВДЯ, 71, 72–73). В «“Святой ночи” Корреджо и “Madonna San-Albani” — Рафаэля» Р. увидел «настоящую *религию* семьи», «безгрешность взгляда» (ВМНН, 305, 111). Поэтому Р. считает, что в итальянской католической Ж. «так чудно небо сочеталось с землей», что контрастирует в «разнице в выборе сюжетов» со «старой русской живописью» (СХ, 37–38). В русской Ж. розановское внимание также привлекала главным образом Ж. на религиозные сюжеты. Начало «Православно-Русской живописи» Р. видел в религиозных картинах И.Е. Репина А.И. Корзухина, А.А. Иванова, в которых — «русское *язычество*» в оболочке христианской терминологии, «чистая этнография», обрядовость, а не молитва (СХ, 242–243). Р. не хватает метафизичности и в религиозном «пункте новой русской живописи» рубежа веков (Васнецов, Нестеров и др.): она «есть только пункт обрядовой нашей *веры*, а не веры русской во всех ее глубинах и пропастях» (СХ, 186). Отсутствие метафизичности, по Р., проявляется, в частности, в слабости композиции современной Ж., которую Р. считает «вели-

ким недостатком»: «все их зрение микроскопическое, а не телескопическое: они рассматривают вещи, глубоко проникают в единичную вещь», не могут «схватить “лицо неба”, “расположение созвездий”, или <...> дать не забываемое и непоправимое изображение какой-нибудь всемирной сцены, известной из истории, из *Евангелия*, из *Библии*» («О картине “Христос и богатый юноша”» // НВ. 1904. 8 марта). Как «жаждущий религиозного научения человек», философ семьи, Р. упрекает Васнецова, Нестерова в том, что в росписях в храме св. Владимира в *Киеве* они обошли библейскую тему «семьи»: «И Византия и Русь ничего, кроме печальных иллюстраций к “Домострою”, в сфере семьи не дали, не создали; и семья до такой степени в обеих этих странах была постоянно забыта, обойдена и религиозно пренебрежена <...> забыли о классической стране семьи, о классическом-семейном народе, откуда бы они могли бы взять живописную, ударяющую в сердце, “проповедь”!» (СХ, 186–187). В этом забвении Р. видит проявление понимания христианства как «отречения от мира», а не «жертвы миру» (СХ, 187). Новая тенденция в религиозной Ж. формулируется Р. как «хвала себе», тогда как «религия есть поклонение Богу над миром» (ВДЯ, 358–359). Р. обращает внимание и на лубочную Ж., раскрывая через нее феномен Н.В. Гоголя: «Лубочная живопись гораздо ярче настоящей. Красного, синего, желтого — напущено реки. Все так ярко бьет в глаза — именно как у Гоголя. “Витязь срезает сразу сто голов” И драконы, и змеи — все ужас <...> сразу всем понятно» (М, 119). К Р. можно отнести слова, написанные им о П.П. Перцове: «Он смотрит на искусство не как техник-живописец, с целью подсмотреть и научиться, а как историк культуры, который живопись объясняет через человека и, в свою очередь, постигает человека через живопись» (СХ, 376–377). Подход Р. к Ж., внимание к картинам определяется его философскими, религиозными и историко-культурными интенциями: Ж. воспринимается Р. как «эманация» «радия» культуры (СХ, 377). Р. воспринимает Ж. не отдельно как искусствовед, а в единстве, в контексте с религией, историей, литературой, *философией*, архитектурой, музыкой. Так, творчество Ф.М. Достоевского Р. раскрывает в контексте Ж. итальянского Возрождения: «рафаэлевские черты, это — его успокоение, которое мелькает нам сквозь бури Микель-Анджело» (ЛВИ, 284), и творчеству А.С. Пушкина находит «близкую параллель» в творчестве Рафаэля — «Рафаэль речи человеческой, слова человеческого, стихов, как и прозы» (ОПП, 334). В Ж., по Р., как в капле воды отражается *солнце* культуры, например, по фрагменту полотна Нестерова можно восстановить исчезнувшую «русскую *цивилизацию*» («Вечное Преображение» // НФП, 189). На книжной миниатюре в византийском стиле «Св. Стефан порубил прокудливую березу», по мнению Р., «запечатлелось столько духа», «отпечатлелась целая цивилизация» (ВДЯ, 367). Впечатление от этого случайно увиденного рисунка стало поводом для создания Р. философской концепции. Картина Г.К. Лукомского становится поводом для размышлений о *лесбийской любви* (М, 55–56). Р. анализирует с точки зрения *пола* родительский рисунок дамы (М, 120–123). Ж. была родственна художественно-философскому сознанию Р.: «рожден созерцателем, а не действователем» (У, 90). Р. мыслит об-

разами, и произведения Ж. часто выступают у него в качестве образа, например, существование души Р. доказывает присутствием в картине «акта живой человеческой души»: «Это чувство, нам передающееся от картины и уже в ней заключенное, есть по отношению к краскам, которыми она нарисована, то же, что душа в человеке по отношению к телу, в организации которого она выражена» (ЛВИ, 177). «Знаменитый» рисунок художника Б. Бандинелли, изображающий мастера с учениками в его мастерской, для Р. — «манящий образ», образец, «пример естественного воспитания», в том числе и для художественного образования. С «простой, строгой, патриархальной школой, которую проходили великие художники XVI века», по мнению Р., не могут соперничать «современные художественные школы со своим роскошным аппаратом образцов и пособий, и с массой разнобразных сил, художественных и учебных» (СП, 85, 25). В художественном образовании Р. считал важным присутствие ученика при творческом процессе мастера, когда «чуткий ученик почерпает бесконечный ряд незаменимых поучений» и «индивидуальную заботу учителя о каждом из учеников» (СП, 26–27). Розановская философия оказала существенное влияние на художников «*Мира Искусства*». А.Н. Бенуа признавался, что в начале 1900-х был среди тех, кто «особенно часто виделся и беседовал» с Р., «бывал у него ежедневно, и мы с ним вместе многое передумали, многое искали» (ОР РГБ. Ф. 249. К. 7. Ед. хр. 20). Бенуа назвал *портрет* Р. работы Л. Бакста «превосходным памятником» «общего увлечения Розановым» мирискусником (PRO, 1, 138). По мнению П.П. Перцова, «Л.С. Бакст <...> интимно ближе других усваивал его идеи <...> более арийский ум Александра Бенуа глубоко интересовался этими идеями, но не мог и не хотел замкнуться в их кругу» (Перцов П.П. Литературные воспоминания. М., 2002. С. 266). Бакст «особенно ценил в Розанове его культ еврейства» (PRO, 1, 138), розановские «слова об таинстве, о “присутствии” в космосе Божества — мучили, по его собственному признанию, в картине «Terror antiquus» (ОР РГБ. Ф. 249. М 3871. Ед. хр. 2). Конспектируя в гимназии труды позитивистов, Р. сопровождал их, «где нужно» рисунками (ОСЖС, 686). Увлечшись Египтом, Р. срисовывал «много сотен» египетских изображений (BE, 309–310). Э. Голлербах свидетельствует о том, «какое наслаждение доставляла Розанову работа о Египте»: «Он много трудился в Публичной библиотеке, копируя при помощи кальки рисунки в каких-то редчайших, роскошных изданиях <...> Он был влюблен в египетское искусство, наслаждался им с нежностью неистощимой, без конца обсуждал малейшую деталь в том или ином изображении» (Голлербах Э. В.В. Розанов как историк искусства и коллекционер // Среди коллекционеров. М., 1922. № 2. С. 38). Р. описывает также один из своих рисунков быка (ПЛ, 235). Вспоминая о *детстве*, Р. в письме к Э. Голлербаху нарисовал окученные клубни картофеля, спринцовку (ВНС, 366, 354).

А.А. Медведев

ЖИВОТ — см. *Беременность*.

ЖИЗНЬ (Живая жизнь). В розановской религиозно-философской концепции бытия существенную роль иг-

рают виталистические мотивы поэтизации полноты жизненных сил, утверждение радости Ж., проповедь семейного начала с разной степенью интенсивности присутствуют на протяжении всего творческого пути мыслителя. Ж. как таковая, как органическое единство бытия получает у Р. самоценное значение. Р. писал: «Нет, батюшка, — жизнь есть жизнь. Она странная, она печальная, она и светлая. А светит в ней один Бог. Он говорит: “Не фарисействуйте, не лукавьте. А живите попросту, как мужички. Мужичок пашет землю, а ты — если греховен, — паши правду, паши так и эдак, переворачивай и клади на бок, как земельку. Только чтобы росло из твоих поворачиваний зернышко и колосок живой жизни. Нужно наказать, — и накажи. Нужно сражаться — сражайся. Соврать нужно (больному) — и соврать можно. Все можно. Одно нельзя: лукавства и злобы”» («Есть ли “всеобщие и безусловные принципы нравственности”?» // НВ. 1916. 20 авг.; ВЧВ, 344). Мироздание, по Р., устроено динамично, противоречиво («Все растет из противоречия, и поистине противоречие есть корень жизни». — ПЛ, 152), но в то же время космологически гармонично, так как противоречия космологически упорядочены Создателем. Ж. зиждется на «гармонии противоположений» (ВДЯ, 335), на «неустойчивых равновесиях»: «Жизнь происходит от “неустойчивых равновесий”. Если бы равновесия везде были устойчивы, не было бы и жизни. Но неустойчивое равновесие — тревога “неудобно мне”, опасность. Мир вечно тревожен и тем живет» (У, 104). Жизнеутверждающие тенденции мировоззрения Р. тесно связаны с *полом*, как биологической основой бытия, неотделимой от Творца. На обвинения в желании придать «чисто животному акту религиозный характер» Р. возражал: «Опять “животному”! Живому! Ну, исключите Бога из жизни: где же Он будет? В минералах? Неужели они выше твари и птиц? <...> Ибо воздыхает только живое, да даже молитвенными воздыханиями — воздыхает лишь живое, т.е. непременно муже-женское. Ибо где жизнь — там оба пола» (ВМНН, 155). Но Р. не отказывается и от защиты «животного» начала как основы *Древа Жизни*, оказывающего благотворное оздоровляющее воздействие и на духовный мир. Он связывает идею Ж. с *полом*, с *рождением*, с «животом»: «От “живота” не меньше идей, чем от головы (довольно пустой), и идей самых возвышенных и горячих. Идей самых важных, жизнетворческих» (У, 151). Выдвинутая Р. еще в *книге «О понимании»* идея *потенциальности, семени, зерна* органично сочетается с его концепцией Ж.: «Священность вещей и происходит от потенциалов. И без потенциалов мир был бы мертв, столб. А как они с потенциальностями — то он весь жив. Живет — живущий. И открыть «потенции» — значило открыть жизнь мира» (АНВ, 235). Критикуя утилитаризм, Р. написал статью «Цель человеческой жизни» (ВФП. 1892. № 14–15). В периоды преобладания языческих настроений Р. прославляет плотский «прекрасный самодвижущийся, самодышащий мир», в котором «“человек всякий есть Бог” и оттого просто, что он имеет фалл» (АНВ, 240). Р. противопоставляет жизнеутверждения аскетическому началу *христианства*: «Мир создан не хладнокровным, но теплокровным. И мир создан в любви и для любви <...> Religio, religio: мир создан религиозно, но он создан не по-христиански религиозно, а он создан именно

по-язычески религиозно» (АНВ, 191). В книге *“Возрождающийся Египет”* Р. воспекает “свежесть, живость и мощь” религии любимых им египтян, в которой «“небесное” и “мое” так слились, что “*коровки* полезли мордочками в избу”, а “небо спустилось к нам в *дом*”» (ВЕ, 76). В то же время последние годы у Р. все чаще возникает экзистенциальный мотив брэнности земного бытия, особенно остро звучащий у певца радости земной Ж., *семьи, брака* и рождения; «Я говорил о браке, браке, браке, а ко мне шла *смерть*, смерть, смерть» (У, 78); «Как вешний цвет проходит жизнь. Как ужасно это “проходит” Ужасна именно категория времени; ужасна эта связь с *временем*» (У, 158); «Живи каждый день так, как бы ты жил всю жизнь именно для этого дня» (У, 28). Квинтэссенцией розановских взглядов на Ж. стало его высказывание в статье 1916 о *К.Н. Леонтьеве*, как бы от лица близкого Р. по духу мыслителя: «Древо Жизни — новая правда, и это — одна правда на земле. И — до окончания земли. Ничего нет священнее Древа Жизни.

Его Бог насадил. А Бог есть Бог и супротивного наказует. Только его любите, только им будете счастливы, не отыскивая других идолов. Жизнь — в самой жизни. А выше ее нет категорий, ни философских, ни политических, ни поэтических. Ибо в Древе Жизни — Бог, Который насадил его для земли» (ОПП, 656).

В.А. Фатеев

«ЖУРНАЛ ТЕАТРА ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБЩЕСТВА» — журнал, выходивший в Петербурге в 1907–1910 и издававшийся *А.С. Сувориным*. Р. печатал в журнале статьи, связанные по преимуществу с вопросами *театра*, в 1909 (1908–1909, вторая половина сезона): «Отчего не удался *памятник Гоголю?*» (№ 2; СХ), «Сицилианцы в *Петербурге*» (№ 3/4; СХ), «Из *мыслей* зрителя» (№ 7; СХ), «*К. Чуковский* о русской жизни и литературе» (№ 8; СМР), «Гоголь и его значение для театра» (№ 9/10; СХ).

А.Н.

З

ЗАМУЖЕСТВО — важнейшая часть «*религии семьи*» Р. «Замужество — как второе *рождение*, как поправка к первому рождению! Где недоделали родители, доделывает муж. Он довершает *девушку*, и просто — тем, что он — муж» (У, 150). При этом выбор мужа для девушки главное: «Не выходите, девушки, замуж ни за писателей, ни за ученых. И *писательство*, и ученость — *эгоизм*. И вы не получите “друга”, хотя бы он и звал себя другом. Выходите за обыкновенного человека, чиновника, конторщика, купца, лучше бы всего за ремесленника. Нет ничего святее ремесла. И такой будет вам другом» (У, 145). Р. рассказывает *историю*, как «маленькая и худенькая» молодая дочь удивительно расцвела в З., и делает вывод, что *государство* должно разрешать *браки гимназистам* и гимназисткам с 16 лет для юношей и 14 с половиной лет для девушек. Более того, он считает, что по согласию родителей и начальств учебных заведений это должно быть «непрерывно исполнено, без чего не дается “свидетельство об окончании курса” В самом деле, “мечта” и “роман” могут поместиться и внутрь брака, настать “потом”, в супружестве. Ведь женится же обязательно все сплошь *духовенство* перед посвящением. И — ничего. Не стонут. И даже “плодовитое духовенство” одно поддерживает *честь* русской рождаемости. Вообще “роман”, конечно, важен и его не отрицаю: но только мне хочется, чтобы он не был воздушным, а хлебным» (У, 197). А.Н.

ЗАПАДНИЧЕСТВО. Противостояние *славянофильства* и З. проходит сквозь все *творчество* Р., так как является, по его мнению, одним из определяющих признаков всего развития отечественной *культуры*. Р. по своим взглядам был ближе к славянофильству или, точнее, к почвенничеству, и потому его отношение к З. было преимущественно отрицательным. В самом начале творческого пути, в одном из четырех фельетонов, опубликованных в 1891 в «*Московских Ведомостях*», «Европейская культура и наше к ней отношение», Р. предстает как славянофил: «Отсюда такая органичность в развитии этого учения, постоянный преемственный рост, какого и тени мы не находим в учении “западников” и до сих пор все повторяющих общие места, встречавшиеся уже у *Белинского* и его современников. На какой *труд*, подобный, например, “*России и Европе*” покойного *Н.Я. Данилевского*, по сложности, по системе развиваемой *мысли*, могут указать “западники” в своем лагере? Где у них эта страстность и чистота убежденности, какие есть у *Конс-*

тантина Аксакова?» (ЛВИ, 179). Р. отмечает: «Вообще в развитии “западнического” учения нет ни преемственности, ни роста, и это выражается в простом факте, что *история* его не написана и не может быть написана» (там же). Р. одобрительно упоминает известные славянофильские тезисы о «недоверии к западному *прогрессу*», о «гниении» Запада (ЛВИ, 180), критикует западнический «*Вестник Европы*», который «нигде не возвысился над плохими учебниками» (ЛВИ, 184). В статье из этого же *цикла* «Может ли быть мозаична историческая культура?» (1891) Р. пишет: «Вся разница между славянофилами и западниками заключается в том, что взгляд первых на историю есть органический, а вторые смотрят на нее просто как простое механическое делание» (ЛВИ, 196). Центр спора Р. видит в эклектизме З.: «Западники не могут понять, почему нельзя брать “хорошее отовсюду”». По мнению Р. западники не правы, так как «все, что есть в истории великого, священного, истинно живого, развивается из своих недр, каждое дерево растет только из своего *семени*» (там же). Уже в статье «О борьбе с Западом в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов» (ВФП. 1891. № 4; позже статья перепечатывалась под названием «Литературная личность *Н.Н. Страхова*») он отходит от традиционного понимания З. и славянофильства. Р. показывает на примере *книги* Н.Н. Страхова «Борьба с Западом в нашей *литературе*», что ее автор лучше знает и понимает европейскую культуру, в которую «врос *душою*», и что именно «долгое и постоянное вращение в сфере ее идей и интересов произвело в конце концов и его собственное отчуждение от нее» (ЛВИ, 217). Начиная с этой статьи, Р. неоднократно высказывал парадоксальную мысль о том, что представители З. — гораздо более русские, чем славянофилы, которые, как «люди утонченной европейской культуры», глубоко прониклись идеями Запада и потому противостоят им. Он писал: «Западники являются таковыми лишь в своих стремлениях, — и именно потому, что по своему духовному содержанию и его складу они остаются часто еще нетронутыми русскими; славянофилы же, напротив, оттого так страстно тянутся к родному, так глубоко понимают его и так высоко ценят, именно потому, что так безвозвратно порвали жизненную связь с ним, быть может, так поверили некогда универсальности европейской *цивилизации* <...> Кто станет отрицать, что во многих наших западниках, оставшихся таковыми до конца, более жил ясный и спокойный дух нашего народа; и кто не заметит, напротив,

некоторой сумрачности в складе чувства и глубокого теоретизма в складе ума всех наших славянофилов?» (ЛВИ, 225). Опровергая бытующее мнение, будто идейная борьба между славянофильством и З. отошла в прошлое, устарела, Р. утверждал: «Спор этот не окончен, и <...> значение его далеко переступает тесные границы национального и имеет всемирно-историческую важность» (ЛВИ, 221). К концу 1890-х, когда изменяется отношение Р. к христианству и происходит его отход от консервативно-славянофильских позиций, меняется и тональность его высказываний о З. Они становятся более умеренными и объективными. Р. пишет в эти годы вполне положительные статьи о западниках В.Г. Белинском (НВ. 1898. 26 мая), Н.А. Некрасове (НВ. 1902. 24 дек.; МИ. 1903. Т. 9. № 2), И.С. Тургеневе (НВ. 1903. 22 авг.), Т.Н. Грановском (НВ. 1905. 7 окт.) К теме З. и славянофильства Р. возвращается в статье «Пестрые темы» (РС. 1908. 22 мая). С более либеральных позиций он развивает здесь свою прежнюю мысль: «Если, с одной стороны, Киреевский и Хомяков были всецело европейцами, и только ими, то, с другой стороны, с равным правом, можно сказать, что Герцен и Белинский были столь же пламенными славянофилами и для торжества идеи этой, для победы всего «славянского дела» сделали, пожалуй, даже больше, чем Константин Аксаков или Киреевский. Чем? Как? Да тем, что они были русские литераторы, что они положили на создание русской литературы и на выработку лица русского писателя, нравственного и идейного лица, ни мало не похожего на личность германского или французского писателя или журналиста, больше таланта, больше жара, чем и К. Аксаков, и Ив. Киреевский. Таких, как Киреевский, и у французов много. Мало ли с его усердием читали и увлекались Григорием Турским и провансальской поэзией. А германских исследователей, публицистов и патриотов в том роде, как Константин Аксаков, столько, что хоть пруди ими пруд. Но Белинский один, и такую, как он, личность вы не подберете ни при каких усилиях ни в Германии, ни во Франции, ни в Англии. Таким образом, «личность русского писателя», — как с этим всякий согласится, — Белинский выработал в такой степени, как никто другой. Недаром Тургенев захотел лечь в могилу рядом с ним. Ну, а «личность писателя страны» — это такой краеугольный камень в цивилизации, значение коего не увидит только слепой. И выходит, что Белинский трудился для «славянофильской идеи» гораздо больше, чем сами славянофилы. По крайней мере, успешнее и больше сделал» (ВНС, 125). Р. отказывается здесь от прежнего разделения русской культуры на два непримиримых лагеря: «Уже теперь произносят иногда, что «сороковые годы русской образованности украсились такими именами, как историк Грановский, богослов Хомяков, критик Белинский и публицист Герцен» А ссоры их, — до чего они умерли! До чего не интересны, не живы их темы! А значение их живо и сейчас, и даже на расстоянии оно стало больше, чем в то время! <...> Итоги же ценности Белинского и Хомякова уравниваются. И спор, горячий на земле, не продолжается на небе» (ВНС, 126). Р. предлагает свой вариант мирного разрешения спора: «Между тем, безрасудною и ненужною враждою своею к западной цивилизации, упреками ей, укорами ей, презрением к ней славянофилы

возмутили против себя все благородные, бескорыстные элементы русского общества, которые до очевидности ясно видели, что такое западная цивилизация, до какой степени она превосходит наше «русское ничто», как она возвышенна, духовна и плодотворна. Она возмутила Белинского, Герцена и Грановского не умственным возмущением, а нравственным возмущением. «Есть чужой хлеб и плевать в лицо тому, чей хлеб» <...> Но полная истина заключается в том, что это презрение было деланным и наружным, для «дела», «для программы», о которой ошибочно думали, что она невыполнима другими путями иначе, как отталкиванием от европейской цивилизации, презрением к ней. Но внутри эти люди горели совершенно таким же энтузиазмом к Европе и ее просвещению, к ее науке и ее искусству, к поэзии и гражданственности, как и самые пламенные западники, как Грановский и Белинский. И скажи они прямо внутреннюю истину свою: «Великий этот хлеб, хлеб Европы, — святой, питательный. Только им мы и были сыты, только им мы и были живы. Но Бог велел каждому человеку самому трудиться на земле. Отныне мы берем плуг и в поте лица нашего, в поте лица русского будем распашивать наше русское поле», — и вся плеяда западничества протянула бы им руку: «И мы с вами»» (там же). Выход в свет сборника «Вехи» (1909) знаменовал начало возврата Р. к консервативно-славянофильским позициям. Р. нашел «главную прелесть» сборника в «полном слиянии славянофильства и западничества», подчеркнув при этом не умственное примирение этих идей у авторов сборника, а сочетание «в их русской душе, русском сознании» боли за грехи нашей личной и общественной жизни и из-за отсутствия у нас «преимуществ западного духовного развития» («К пятому изданию «Вех» // ЗРП, 98). После нового консервативного поворота отношение Р. к З. снова изменяется в негативную сторону. В таких статьях-«двойных портретах», как «И.В. Киреевский и Герцен» (НВ. 1911. 12 февр.; ЛВИ), «Чаадаев и кн. Одоевский» (НВ. 1913. 10 апр.; НФП), «Белинский и Достоевский» (НВ. 1914. 8 июля; ОПП) симпатии Р. явно не на стороне З. В «Уединенном» и «Опавших листьях» Р. часто нападает на западников во главе с Герценом и их последователей как главных разрушителей традиционных устоев России. Русский нигилизм, радикальное «шестидесятничество», увлечение отечественной интеллигенции позитивистскими идеями Р., как правило, возводит к влиянию З. Писатель продолжает размышлять над путями преодоления конфликта З. и славянофильства. В «Опавших листьях» Р. пишет, что западникам и славянофилам следует сосредоточить свои усилия не на изнурительной борьбе друг с другом, а просто поделить сферы деятельности. При этом он отдает «творческое» и «духовное» — славянофилам, а западникам (не без пренебрежения к их приземленности) оставляет все «практическое»: «Несомненно, однако, что западники лучше славянофилов шьют сапоги. Токарничают. Плотничают. «Сапогов» же никаким Пушкиным нельзя опровергнуть. Сапоги носил сам Александр Сергеевич, и притом любил хорошие. Западник и сошьет ему. И возьмет, за небольшой и честный процент, имение в залог, и вызовет «из нужды» сего «гуляку праздного», любившего и картишки и все. Как дух — западничество ничто. Оно не имеет содержания. Но нельзя забывать практики, практического ведения дел, всего это-

го “жидовства” и “американизма” в жизни, которые почти целиком нужно предоставить западникам, ибо они это одни умеют в России. И конституция, и салог. Не славянофилы же будут основывать “Ссудо-сберегательную кассу” и первый “Русский банк” А он тоже нужен» (У, 183). В книге «*Мимолетное. 1914 год*» Р. рассматривает преодоление З. как главную задачу русского самосознания: «*Солнце* нашего западничества... И нужно погасить это солнце, чтобы вззошло другое солнце. Солнце *Востока*» (о Герцене; проезжая Семеновский плац). И далее развивает эту мысль, что преодоление именно не Запада в его лучших духовных проявлениях, а отечественное подражание либерально-позитивистским западным образцам: «...может быть, западное солнце и не хуже восточного. Эти Рожер Бэкон, Паскаль, Гёте стоят Песни о Суламифи. Но “наше западничество”, имеющее солнце Герцена и Белинского, вообще не представляет ничего особенного...» (КНУ, 197). В статьях, собранных в книге «*Война 1914 года и русское возрождение*» (1915), Р. выступает с патриотических позиций, характерных для настроений всего общества в начале *Первой мировой войны*. Он писал: «И вдруг все переменялось; я не могу иначе назвать ту совершенную перемену тона газет и журналов, которые вчера “западнические” — сегодня повторяют “славянофильство”» (ПЛ, 274). Р. в эти годы выступает с критикой З.: «Вот что утверждали западники: “Народ наш есть только “среда”, “материал”, “вещество” для принятия в себя единой и универсальной и окончательной истины, которая обобщенно именуется “Европейской цивилизацией” Никакой “русской цивилизации”, никакой “русской культуры”...» (ПЛ, 271). «Белинский дал понять “своим”, т.е. дал понять всей читающей России, что славянофильство есть некоторое “неприличное место” в духовной жизни нашего общества» (ПЛ, 271). Р. повторяет здесь свою излюбленную мысль о «русскости» западников: «Западники хотя и кинулись на славянофилов с остервенением, но в самой злобе своей доказали их истину. “Не хотим бороться с Западом”, “на Западе даже все лучше, чем у нас”, — кричали они, совершенно как славяне с озера Ильмень о варягах <...> Право, о всех этих свирепых *Чернышевских* скажешь: “все-таки они славные (славяне)” “Себя не помнят, все отдают чужому, и приняв чужое господство, — кланяются не наклоняются” Право, наши западники и есть “славяне” “Как можно бороться с Западом? Ведь мы — мирные”» (ПЛ, 273). Общее настроение этих лет — решительное осуждение З.: «А западники со своим “миром с Европой” и с воплями, что “у нас все хуже”, — суть грешники, не понимающие, что на веки вечные утверждают в мире начала злобы и вражды (знаменитая “конкуренция” как принцип Европы)» (ПЛ, 274). В конце жизни, вспоминая своих университетских профессоров, Р. писал: «Эти уже “русские профессора”, с духом “русского направления” — не были ни один славянофилом; они все тоже были “западниками”, но по той простой и естественной причине, что все работали, размышляли и писали свои ученые труды по методам западной науки, западного научного мышления. Того огромного в сущности “русского движения”, которое последние лет 15 сложилось в России отчасти в отпор *революции*, отчасти под эгидою правых и националистических фракций *Госуд. Думы*, тогда и в помине не

было» («М.М. Ковалевский» // К. 1916. 17 апр.; ВЧВ, 164).
В.А. Фатеев

ЗАПАХ — см. *Обоняние*.

ЗАЧАТИЕ. Следуя главному библейскому завету «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1, 22), Р. провозгласил свой завет: «Засевайте поля. Засевайте поля. Засевайте поля. Юноши, чего вы смотрите: засевайте поля. Бог вас накажет, если 4 вершка земли останется без *семена*. Засевайте поля. Засевайте поля. Засевайте поля» (М, 131). Однажды Р. приснилась фраза: «Пора начинать *детей!!!*» (СХР, 119). З. рассматривается писателем как выражение метафизического стремления: «Но отчего *человек* хочет “другого”? Отчего “тем, что есть”, человек никогда не бывает удовлетворен? Должно быть — из основного факта: что рожден от отца и матери. В это время, в его зачатии, мать хотела не себя, а мужа; и отец хотел не себя, а жены. Оба “отрицались себя” и “хотели другого” И дитяты передали вечное — “желать другого”» (ПЛ, 60). Поэтому Р. записывает: «*Грехов* нет других при зачатии, кроме слабости и бесстрастия» (ПЛ, 241). Местом З. в древности писатель считал храмы и рощи: «Именно эти рощи были местом зачатий, и через это древнейшими на земле храмами. Ибо храмы — конечно, возникли из особого места для столь особого, как зачатия. Это была первая трансцендентность, встретившаяся человеку (зачатие)» (ПЛ, 29). В первом коробе «*Отваших листьев*» Р. рассказывает, как было встречено в *Религиозно-философских собраниях* его предложение проводить зачатия в *церквах*: «Отсюда такое недоумение и взрыв ярости, когда я предложил на Религиозно-философских собраниях, чтобы новобрачным первое время после венчания предоставлено было оставаться там, где они и повенчались <...> Уединение в место *молитвы*, при мерцающих образах, немногих зажженных лампадах, без людей, без посторонних, без чужих глаз, без чужих ушей... какие все это может родить думы, впечатления! И как бы эти переживания протянулись длинной полосой тихого религиозного света в начинающуюся и уже начавшуюся супружескую *жизнь*, — начавшуюся именно здесь, в Доме *молитвы*» (У, 100–101). Фантазия Р. разворачивается в картину брачных чертогов в церкви, завешенных шкурами зверей и скрывающих молодоженов, вызвала возмущение епископа *Антония* (Храповицкого). Но Р. как поэт продолжает свою фантазию, которая важна для него не в реальности, а в *мечте*: «Мне представлялась ночь, и половина храма с открытым куполом, под звездами, среди которого поднимаются небольшие деревца и *цветы*, посаженные в почву по дорожкам, откуда вынуты половицы пола и насыпана черная земля. Вот тут-то, среди цветов и деревьев под звездами, в *природе* и вместе с тем во храме, юные проводят неделю, две, три, четыре... Это — как бы летняя часть храма, в отличие от зимней, “теплой” (у нас на севере). Конечно, все это преимущественно осуществимо на юге: но ведь во владениях *России* есть и юг. Что же еще? Они остаются здесь до ясно обозначившейся *беременности*» (У, 101). Этой «мечте» Р. противопоставляет реальное З. детей, совершаемое у нас «после оперетки, в *пьянстве* и *еде*» (ВМНН, 251). И Р. продолжает мечтать: «Вообще что-то думать нужно во время зачатия, или, общее, *совокупления*, нельзя только мускульно, костно, нервно ощущать

соединение <...> Акт может длиться долго, и лучше, когда долго: это даст собраться с мыслями. Тут в мыслях может пройти воспоминание трогательных минут истекшего супружества; представление милого будущего ребенка (если он уже зачат, то это тем паче; а если нет — то мечта может быть полна ожиданием зачатия: в обоих случаях мысль о ребенке возможна). Но, во всяком случае, в душе должна стоять ветвь правды, лоза красоты (*древо жизни*)» (ВМНН, 321). Вместе с тем Р. отмечает, что З. и «первородный грех» сливаются в церковных воззрениях. «Непостижимо тогда, и едва ли искренно, все учение Запада и Востока о “тайне супружества” Какое же может быть тогда “святое таинство”, состоящее из суммы, итога “греховных актов”?!» (ВМНН, 142). Осуждая *девушку* за внебрачных детей, пишет Р., «всегда кричат, что они родили по “развратному влечению” к совокуплению: тогда как, наоборот, они совокупаются в силу неодолимой потребности к зачатию! Совсем разная оценка факта: из имморального он переходит в глубоко моральный, в исполнение воли Божией и закона природы» (ВТРЛ, 338). А.Н.

ЗАЯЦ. Жизнь З. выступает у Р. как языческий символ. «Заяц ест ту капусту, которая у него перед носом. — И я. Не помышляя, чей огород. — И я. Кто его работал. Садил. — И я. Потому что — Солнце... Я тоже думаю. А ночью — Луна. Думаю и это. И еще звезды... Я их люблю. И благодарит Бога... И я. Потому что сыт. И я. И потом играет с зайчихой. И я играю» (М, 54). В этой розановской модели проявляются характерные для славянской мифологии представления о плодovitости З., наделяемом любовно-брачной символикой, и капусте как символе брака и плодоносящего начала (по поверью, детей, которых находят в капусте, приносит туда З.). Через образ З. писатель раскрывает новизну жанра «опавших листьев» как свободной формы: «Зорька — и мысль. Другая зорька — другая мысль. Калоши — валяются... Мысли — валяются. Калоши — в дырах. В мыслях — ошибки. И отлично. Капустка все-таки растет, “с ошибками или без ошибок”, и заяц так обеими лапками и загребает в рот» (М, 96). Образом мертвого З. писатель выражает трагизм человеческого бытия: «Обыватели — заяц, Розанов. И умерший заяц, и Розанов, когда он умрет... Но Розанов вовсе не хочет умирать» (ПЛ, 126).

А.А. Медведев

ЗЕМЩИНА — политическая, общественная и литературная газета, издававшаяся в Петербурге в 1909–1917, печатный орган «Союза русского народа» и крайне правых фракций 3-й и 4-й Государственной думы. В «З.» были опубликованы статьи Р. в ходе дебатов в печати по делу Бейлиса: «Андрюша Ющинский» (1913. 5 окт.) и «Наша “кошерная печать”» (1913. 22 окт.), включенные им позднее в состав книги «Обязательное и осязательное отношение евреев к крови». В первой статье Р. высказывает «предположение» о содержащихся в тексте Библии указаниях, что «в пору израильского царства и пророков <...> уже существовал ритуал, по коему какой-то “отрок” <...> взятый где-нибудь у соседей, у пограничных “гоев”, у хананеев, у египтян, у сириян, у персов, приносился в жертву ритуально» (СХР, 301). Р. утверждал, что для всех последователей «закона Моисеева ритуала» было обязательным «помазание кровью и окропление кро-

вью <...> Но не одна кровь была нужна, а и замучивание жертвы <...> идея — “кровь и страдание искупает грехи наши” (иудейские)» (СХР, 302). Р. заявил в этой статье о своем отношении к жертве киевского судебного разбирательства «Андрюша Ющинский есть мученик христианский. И пусть дети наши молятся о нем, как о замученном праведнике; да не мешало бы помолиться и в больших церквах народно» (СХР, 304). Статьи в «З.» явились главным пунктом обвинения против Р. со стороны совета Религиозно-философского общества Петербурга, озвученного на «суде» над Р. Д.В. Философовым. По его словам, за строками статей Р. были «скрыты призывы к погрому, крови и мести» (это утверждение опровергалось другими участниками заседания) и явлен «полный и самый отвратительный цинизм, перемешанный с доносами» (PRO, 2, 190). Сильнее всего Философов возмутило упоминание Р. имен Д.С. Мережковского, своего и лидеров либеральной оппозиционной печати в статье «Наша “кошерная печать”» в качестве примера предательства национальных интересов в деле Бейлиса: «“Философов, Милюков и Мережковский у нас также поставлены прочно, как вообще у нас прочно поставлены и усердно работают Любош и Левин” “Немного хлеба и немного славы, — и эти бедные русские сыты»... “Они продадут не только знамена свои, не только историю, но... и определенную конкретную кровь мальчика»» (СХР, 324). Философов пытался выглядеть хладнокровно: «Упоминание наших фамилий ни меня, ни Мережковского нисколько не трогает» (PRO, 2, 191). Однако, продолжал Философов, «дальнейшая терпимость по отношению к Розанову была бы именно тем цинизмом, который нарушает меру допустимой терпимости» (там же). В 1915 Р. сделал запись для книги «Мимолетное» о газете «З.» как образце маргинального издания: «Петербург представлен в печати не русскими, — во всяком случае не русскими и не татарами, не немцами и чухонцами, а — евреями <...> Что “столица решила — то и Россия”. А в “столице” уже теперь 4/5 “мнения” еврейские <...> Против единственного “Нов. Времени” (если не считать нечитаемых газет — “Земщ.” и “Русск. Знамени»)» (М, 19, 23).

А.В. Ломоносов

ЗЕРКАЛО. Среди вещей Р. обращал особое внимание на З. В статье «О древнеегипетской красоте» (МИ. 1899. № 10–12) он говорит о жестокосердии того человека, который был изобретателем З. «Мы не все равно прекрасны — вот мучительная истина, которую темный гений этого изобретателя въязвил в душу человека, заразил ею душу человека, отравил ею душу человека. Сколько несчастия произошло от этого! И как померк образ человека: по нему разлилась зависть или — злобное торжество. Как одно чувство, так и другое именно низвергнули вниз человека, и это, по-видимому пустое и ничтожное, изобретение было, в сущности, одним из самих ядовитых плодов среди той серии, которую преемственно кушал и кушает человек и в меру их съедания — удаляется от Бога, припадает к дьяволу. “Мы все прекрасны”; “нет ни дурнушек между нами, ни уродцев”: мы — все хороши, — вот альфа сознания и первая ступень к тому, чтобы действительно все стали хороши» (ВДЯ, 15). Полагая, что З. не может сказать человеку ничего хорошего, Р. надеется на будущее: «“В будущем веке” не будет зеркал;

это “будущим веком” я с некоторого времени стал называть не за-гробную *жизнь*, но по сю-гробовую, земную, но в совершенно иных условиях и с переполнившимся сердцем: о, человек так много страдает на земле, что именно на земле же ему должно быть сделано некоторое “отдание *Пасхи*”, некоторая пасхальная песнь, пасхальная *радость*. Иначе — земля в ее специальных и особенных законах запутана и уж слишком “проклята”, только “проклята”» (Там же, 16). К 80-летию *Л.Н. Толстого Р.* в самой читаемой газете «*Новое Время*» назвал писателя «абсолютным зеркалом» российской действительности (ОПП, 303). Через две недели в Женеве *В.И. Ленин* перевернул это понятие в названии своей статьи «Лев Толстой как зеркало русской революции». *А.Н.*

ЗЕРНО — основа *жизни*, как считал *Р.* В статье «О поклонении зерну» (ТПГ. 1899. 26 сент.) он писал: «Мы умеем молиться о зерне, а нужно выучиться молиться самому зерну. Что это значит, что за *мысль*? Нужно полюбить и нужно уважать самое зерно не как статью дохода, а как в самом деле центр забот, обширной мысли, да и обширной поэзии. Нужно начать *культуру* зерна, как мы имеем культуру дорог, *войны*, промышленности. Разве, в самом деле, не очевидно, что мы имеем культуру промышленности, а культуры зерна и не начинали? “Был урожай, да из рук вывалился”: но, Боже, если бы так рассуждали египтяне, они вечно повторяли бы скучную присказку: “Был урожай, да водой смыло”, “ничего не можем поделаться” А ведь это 4000 лет тому было, вот когда уже люди поставили вопрос: “Как сохранить урожай?”». Еще важнее для *Р.* понятие *З.* как *символа* жизни во Вселенной, как противостояние бессеменности, *аскетизму*, *смерти*. «Идеей зерна раскалывается весь христианский *мир*. Просто — зерно. Зернышко. И пусть оно будет величиною “с росинку” Маковое зернышко. “Горчичное зерно”, упомянутое и в *Евангелии*. Надо бы вообще посмотреть о зернах, о злаках, о деревьях у Христа. Христос не имел причины бояться ничего, кроме зерна. Но зерно должно навести на него бледность, ужас. “И побледнел Христос перед Розановым, который Ему напомнил о зерне”» (АНВ, 180). *Р.* не раз вспоминал евангельскую притчу, взятую эпитафией к «Братьям Карамазовым» *Достоевского*: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода». Понятие *З.* связано с темой *семени* и *потенциальности*. «Да ведь все “*О понимании*” пропитано у меня “соотношением зерна и из него вырастающего дерева”, а в сущности, просто — роста, живого роста. “Растет” и — кончено» (ВНС, 369).

А.Н.

ЗНАНИЕ. Уже во время учебы в *Симбирской гимназии Р.* отличала, по его собственным словам, «безумная любознательность» (ОНД, 168), поддержанная сыном квартирной хозяйки *Н.А. Николаевым*. В *Симбирск*, как он писал, пришел «с “ничего”» в отношении *З.*, а «вышел» из него «со “всем”» — «с зачатками всяческих, всех категорий знаний» (там же). Это интенсивное саморазвитие продолжилось в *Нижем Новгороде*. Поступив в *Московский университет*, *Р.* настолько расширил свои познания, что задумал совершенно самостоятельно большой философский труд «*О понимании*». При этом

надо отметить, что *Р.* со студенческих лет испытывал «отвращение к науке как к куче знаний» (ЛИ, 167), и этот труд был для него в значительной мере вызовом позитивистской науке университетских профессоров. *Позитивизм Р.* считал абсолютно бесперспективным в деле научного познания: «Я в одном только уверен, что наука в том виде, как она существует (у нас особенно, да и везде теперь, как кажется), есть полное, хилое и замирающее по отсутствию в людях любознательности растеньице <...> ее сущность замирает неудержимо» (ЛИ, 171). С вопросом об определении отношения к *З.*, к науке связан и сам процесс появления *книги* «О понимании»: «Когда я все это думал в *унив.* и у меня было много и желчи, и сожаления, тогда, чтобы доказать, что данная наука не есть наука в действительности (я хотел бы написать полемическую брошюрку по выходе из *унив.*), пришлось обдумать критерии науки вообще, а для этого надо было выработать понятие о науке вообще <...> и это разрослось в книгу» (ЛИ, 171). *Р.* не раз сетовал, что не имел достаточных *З.* в областях, которыми интересовался: «Греческий язык я знаю весьма плохо, слишком плохо для того, чтобы читать “*Метаф.*”; и вообще должен Вас предупредить (это на случай *чтения* вами моей книги) с *грустью*, что степень моих знаний в чем-либо скудна, во всем, что касается хорошего образования — я беден ужасно» (ЛИ, 166); «Отсутствие какой-либо эрудиции, знакомства с *литературой* и *историей* предмета есть основной недостаток моей книги» (ЛИ, 174). Однако это вовсе не значит, что он не признает за собой никаких заслуг в отношении понимания *тем*, на которые пишет: «Созная свою скудную образованность, я, однако <...> вовсе не желаю преклоняться теперь перед *судом* или осуждением профессоров, хотя бы их было и слишком много. Я просто думаю, что в самой науке они ничего не понимают, не понимают того целого, над чем трудятся» (ЛИ, 166). *Р.* не любит академической науки, для которой главное наличие «ученого аппарата», и вспоминает, что «на диспутах видел, как оппоненты обвиняют диссертантов в том, что они воруют друг у друга цитаты (точно деревенские *бабы* — яйца)» (ЛИ, 175). *Р.* дает в книге «О понимании» широкую градацию различных видов *З.*: «знание научное — ненаучное; знание эмпирическое — предопытное; знание достоверное — ложное, религиозное знание» (ОП. См. указатель на с. 704–705). Целью детского воспитания *Р.* видит «не религиозное знание, но религиозность как настроение, серьезное и живое» (ОП, 577). Не случайно *Р.* вводит в свою систему понятий как сущность науки идею «понимания», которое он отличает от опытного, внешнего *З.* Он пишет: «Наука живет не в университетах и в академиях, но во всякой *душе*, ищущей *истины*, не понимающей и хотящей понять. Только эта потребность понимания создает науку; все же остальное, что шумно делается — как думают для науки — делается для удовлетворения человеческого тщеславия, личного и национального, и к науке не имеет отношения» (ОП, 624). *Потенциальность*, «бытие, образующееся как переход потенциального в реальное, как осуществление возможно-го в действительности» (ОП, 147), на которое указывает *Р.*, говорит о динамичном, развивающемся характере *природы*, что затрудняет применение в познании методики обычной экспериментальной науки. *Р.* предлагает метод целостной

системы познания, или «понимания», которое «не есть только знание, потому что нередко, много зная, мы ничего еще не понимаем» (ОП, 646). Р. сделал главный акцент на идее цельности, целостности З.: «Как понимание — наука есть стройное целое, все части которого гармонически соединены между собой и в своем естественном и необходимом развитии стремятся к некоторым определенным и законченным формам» (ОП, 68). Идея «цельного» З., сближающая его со славянофилами (в частности, с *И.В. Киреевским*), была основополагающей для Р. — об этом говорит подзаголовок книги «О понимании»: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания». При всей жажде познания менее всего для Р. имеет значение З. внешнее, количественное. Р. предпочитает индивидуальное З., постижение истины догадкой, интуицией, личным жизненным опытом — эрудиции, общему, отвлеченному З., полученному путем рациональных доказательств: «Слушайте, *человеки*: что для нас самое убедительное? Нечто, что мы сами увидели, узнали, ущупали, унюхали. Ну, словом: знаю — и basta <...> Всякий человек живет немногими знаниями, которые суть плод его *жизни*, именно его: опыта, *страдания*, нюха и зрения. Для меня (ведь внутренность же свою я знаю), было ясно в *Е<льце>*, 1886–1891 гг., что я — погибал» (У, 238). «То знание ценно, которое острой иглой прочертило по душе. Вялые знания — бесценны» (У, 206). Из личного опыта, непосредственного З. выводит Р. и происхождение своей первой интимной книги, «*Уединенного*». Познание истины неразрывно связано для Р. с исследованием наиболее таинственных, «ноуменальных» вещей, познанием всего «неясного и нерешённого». Мир для Р. — живой, одушевленный, противоречивый, меняющийся, и потому он неизменно окутан *тайной*: совокупное рациональное З. о мире позволяет нам лишь высказывать догадки о самых главных, основополагающих принципах устройства бытия. Р. далек от веры во всеислие научного З., и его интерес начинается, собственно, там, где кончается область позитивной науки: «Но наука вовсе не обнимает всего, и авторитет ее ограничивается ее прямыми предметами. Разве “окончено” там, где наука “кончена”? Я так не думаю» (ВЕ, 433). Мироздание в интерпретации Р. — таинственный и динамичный ступок противоречий, «колодец» неведомой глубины: «Как мир запутан. Какой-то неразглядимый колодец» (У, 219). Р. с одобрением цитирует некоего *священника*, достаточно скептически оценившего возможность человеческого познания: «Да и что мы можем знать с нашей черепушкой (мозгом, разумом, черепом)» (У, 207). Именно в невозможности «окончательного» З. о фундаментальных жизненных проблемах кроется главная причина антиномичности Р., доходящая до полной амбивалентности: «Совершенное и искреннее незнание, которое — истина, которое — зло» (ОСЖС, 33). И в то же время интерес к познанию этих мистических глубин никогда не покидает Р.; он постоянно кружится «около глубочайшей тайны бытия человеческого» (ВЕ, 29). Р. интересуется преимущественно иррациональное, неопределимое — то, что нельзя пощупать или измерить. Так, о своей книге «*В темных религиозных лучах*» он писал: «Она исследует только тонкое, незаметное, бесцветное, безвидное, бездокументальное» (ВТРЛ, 100). Для Р. главное значение имеет З. ноуменальных глубин бытия и личности. Он часто проводит связь между характером человека и его «физикой» — отли-

чительными чертами лица и фигуры, распространяется о метафизических свойствах органов чувств. В статье с характерным названием «Из загадок человеческой природы» (НВ. 1898. 15 мая) Р. дает описание ноуменальной сущности различных органов (кисти и ладони рук, ступня ноги и пр.) как «эмбрионов *лица*», т.е. *характеристик* личности, а самом лице — как об «отсвете *пола*» (ВМНН, 22–23). Свой преобладающий интерес к таинственным проблемам связи пола и *религии* Р. также рассматривал как воплощение неуемной жажды познания: «О, мои грустные “опыты” И зачем я захотел все знать. Теперь уже я не умру спокойно, как надеялся...» (У, 56). И в этом «фаустовском» начале, нарушении какой-то изначальной Божественной тайны он видел недостаток своей *философии* пола: «Может быть, один упрек мне: что я разболтал Божию тайну, которая должна быть сокровенною, “во мгле” Обнажил корешок *древа жизни*, который действует, но невидим (ВДЯ, 142). В конечном счете даже свою сексуальную философию Р. считал лишь гипотезами, интуитивными догадками: «Да и потом я лишь указал, а не разъяснил: ибо пол так и останется неисповедим. Мы видим молнию, но не понимаем электричества» (там же). Для Р. нет никакого противоречия между *верой* и З., наукой и религией: «Наука — только полглав в океане боговедения» (Письмо к *В.С. Соловьёву* // Новый Журнал. Нью-Йорк, 1978. № 130. С. 93). Дар познания дается человеку вместе с верой, с *молитвой* как Божественная благодать. В своем интуитивном познании мира он опирается на *Бога*, часто ссылаясь на ощущение его помощи и поддержки: «Какое-то непреодолимое, внутреннее убеждение мне говорило, что все, что я говорю, — хочет Бог, чтобы я говорил» (У, 63). Р. выступает против излишней активности в духовных вопросах, предлагая во всем положиться на Бога: «Бог “в тайне и видит тайное” Шумихи Ему не нужно, в том числе и религиозной шумихи. Все приходит в тишине, само собою, вовремя. Будем ждать. Нужно уметь ждать. Придет час молитвы — придет час религиозного ведения» («О “русских богоискателях”» // Живая жизнь, 1908. № 1. С. 8; ОНД, 287). Подлинное З., считает Р., возможно только через *любовь*: «Чтобы постигнуть вещь, надо сперва полюбить ее. Постигнуть *умом* можно, только предварительно постигнув сердцем» (ПЛ, 66). В.А. Фатеев

«ЗОЛОТОЕ РУНО» — художественный, литературный и критический ежемесячный журнал, выходил в *Москве* в 1906–1909. Редактор-издатель Н.П. Рябушинский. Р. принимал участие в нем в первые два года существования журнала. В 1906 появились его статьи «Заупокойная месса *С. Пишбышевского*» (№ 7/9; ВДЯ), «Одна из русских поэтико-философских концепций (*Н.М. Минский. Религия будущего*). Философские разговоры» (№ 7/9; ЛВИ), «Послесловие к комментарий “*Легенды о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского*”» (№ 11/12; ЛВИ), «*Алекс. Андр. Иванов* и картина его “Явление Христа народу”» (№ 12, СХ). В 1907 в «З.Р.» вышли статьи Р. «То же, но другими словами» (№ 1; ЛВИ) — о *М. Кузmine* и *В. Брюсове*, «*М.В. Нестеров*» (№ 2; СХ), «Из старых писем. Письма *Влад. Серг. Соловьёва*» (№ 2 и 3; ЛВИ). Как и в «*Весак*», Р. писал свои статьи в «З.Р.» исходя не из противостояния этих журналов, а из своих собственных эстетических представлений.

И

ИГРА. Писателя привлекала И. людей и животных. «Коровы и собаки постоянно играют. Хочется этого и человеку. И пусть играет» (СХР, 179). Но Р. понимает И. гораздо шире. «Говорят “игра” И хотя прибавить: пустое и ненужно». Даже — «порочно, преступно и незаконно». Но ведь и поэзия — игра: как же вы хотите вынуть игру из того, что есть источник и родник, в сущности, самой поэзии. А если мы принципиально и охотно, логически и религиозно допустим игру, или полнее — если мы позовем игру, то ведь что же это выйдет?!» (ПЛ, 70). Р. утверждает, что в «Песни Песней» одно и неоспоримо — именно «игра» уже в первой строке: «Да лобзает он меня лобзанием уст своих». «Никто не замечает ничего? Удивительно. Как не заметить. Ведь ожидалось бы: — Поцелуй меня. — Между тем в “Песне” явно выражено, что лежащая в тьме говорит о ком-то, ухо коего к ней вовсе не приближено, а хоть несколько, но удалено, и называет его удаленно: “он” “Пусть он лобзает меня” Это возможно только, т.е. такой способ речи и выговаривания мыслим только как внутренний про себя шепот, потому что около плеча сказать некому. На это никто не обратил внимания, ни единый из комментаторов. Даже великий Акиба, если и видел, то промолчал. И вся “Песнь Песней” выражена через “он” и “она”: нигде “ты”, нигде не говорят “уста к устам” Уста — далеко. Явно. Иначе было бы “ты” *Странные поцелуи*» (ПЛ, 71). В книге «*Возрождающийся Египет*» целую главу Р. назвал «Игры египтян». Задолго до нидерландского историка культуры Й. Хейзинга, автора книги «Человек играющий» (1938), Р. описал первичность феномена И. в истории культуры.

А.Н.

ИДИОМАТИКА. Особый характер прозы Р. заставлял его «искать слово», пользоваться перифразами, эвфемизмами: «Мой афоризм в 35 лет: “Я пишу не на гербовой бумаге” (т.е. всегда может разорвать)» (У, 62). В сочетании с лексико-грамматическими средствами И. создает неповторимую языковую игру в жанровом пространстве малого текста — «опавших листьях». Свойства И. в прозе Р. — образность, интенсивность и диалогичность. Сниженные и просторечные фразеологизмы Р. чаще всего использует в качестве «чужой речи»: «В холодной и голодной России “мы зато будем строить фаланстеры” “Община и ура!” — “утрем нос миру”» (ПЛ, 81). В мировоззренческом диалоге Р. пользуется «чужой» И.: «Ванькина литература» — слова Д.И. Писа-

рева о славянофильской литературе (ПЛ, 271). Штампы или чужая идиома, попадая под угол зрения Р., меняет значение: «Татьянина верность» (неодобрительно у Р.) — самолюбивая гордость (У, 23). Р. использует И. по преимуществу как источник образов. Так, «древо жизни» отразилось у Р. в главном образе творчества — «опавшие листья» — «восклицания, вздохи, полумысли, получувства» (У, 22). Говоря о себе и близких ему людях, Р. создает серию фразеологизмов с компонентом «душа»: «тьма от души падает» — испытывать чье-то влияние; «И смотря на почерк и просто читая письмо — я <...> испытываю влияние от его души, ибо на меня падают тени от его души, зеленая тень, фиолетовая тень, коричневая тень (Рцы), палевая тень (Мордвинова)» (М, 149); «затяжность души» — медлительность восприятия; «У меня есть затяжность души: “событием” я буду — и глубоко, как немногие — жить через три года, через несколько месяцев после того, как его видел» (У, 53); «издавать душу» — публиковаться: «Я “издаю свою душу”, как Гершензон “издавал Пушкина”, с тем же безучастием, объективностью и библиографичностью» (М, 263); «рукописность» души — исповедальный характер прозы: «Таким образом, “рукописность души”, врожденная и неодолимая, отнюдь не своевольная и не приобретенная, и дала мне тон “У.”, я думаю, совершенно новый за все века книгопечатания» (У, 145). Р. наделял особой, духовной значимостью сочетание «озноб души», понимая под этим крайнее состояние тревоги: «Душа озябла... Страшно, когда наступает озноб души» (У, 110). Образно-символическим значением обладает выражение «душа сгущается» (сгусток души) — в значении «пережитое, выстраданное»: «Дело в том, что капли-то мои “капают сами собой” и муху не зовут. А между тем муха “налетела и завязла” Нечто страшное тут действительно заключается в том, что душа моя страшно сгущена» (ПЛ, 199). *Время* в розановской И. социально ориентировано: «тараканье время» — эпоха *нигилизма* и разрушения (М, 42). Эвфемизмы и фразеологизмы, называющие душевные состояния, распадаются на две антонимические группы. Первая часть обозначает положительные, светлые стороны настроения. Это — «радуга в сердце» — *радость* (ОЦС, 70); «в душе “бал”» (ОЦС, 11), «бальная ночь» — *вдохновение*, творческий восторг (ОЦС, 70); «“перуны” в душе» (У, 32) — страстность, неравнодушие; «небеса ржут» — любовный восторг (ПЛ, 14); «вытащить ногу» (У, 131) — уйти от суеты, вернуться к духовной жизни: «Господи: дай мне в то время вытащить ногу из “течения

Розанова» И остаться — одному» (ПЛ, 42). Вторая группа означает скорбь, *грусть*, *страх*, тоску. Это — «воронка в глубь ада» (У, 30); «в мозгу “идет дождь”» (М, 135); «монастырь в душе»: «Без монастыря в душе невозможна никакая сила» (ПЛ, 145); «полная проза» — скука, *пошлость*, пустота (АНВ, 10); «перестроить рояль» — переменить мнение, прислужиться к обстоятельствам» (ПЛ, 11); «ковырять в носу» — быть в стороне от *жизни*, ничего не желать (У, 185); «вращаться вокруг своей оси» — 1) иметь своеобразие (ПЛ, 116); 2) исповедовать устойчивые взгляды (ПЛ, 111); «соскочить со своей оси» (неодобр.) — измениться во взглядах, переменить привычный и правильный порядок (ПЛ, 143); «смотреться в зеркало» — тщеславиться: «Боже, сохрани во мне это писательское *целомудрие*: не смотреться в зеркало» (У, 131); «извлекать третий / четвертый *корень*» — дойти до сути явления (АНВ, 229–230); «подгрести угольки» — «подводить итоги» и «закрывать трубу» — «оканчивать что-л., окончить писательскую деятельность»: «Теперь все кончилось. “Подгрести угольки”, как в истопившейся печке. Скоро “закрывать трубу”(†)» (У, 325).

Н.В. Халикова

«ИЗ ВОСТОЧНЫХ МОТИВОВ» — см. «Возрождающийся Египет».

ИЗГНАНИЕ ИЗ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА (РФО). 16 ноября 1913 Совет Общества, признав «выступления В.В. Розанова в печати несовместимыми с общественной порядочностью», а совместную работу с ним в одном и том же общественном деле невозможной, предложил председателю Общества А.В. Карташёву обратиться к Р. с предложением добровольно выйти из Общества. Сообщив Р. о постановлении Совета, Карташёв писал ему: «Сообщая Вам вышеизложенное, я надеюсь, что Вы пойдете навстречу желанию совета и не вынудите меня огласить настоящее постановление в общем собрании общества». 26 ноября Карташёв получил от Р. частное *письмо*, в котором тот писал: «Я предпочел бы, чтобы меня исключили из Общества формально и по такому-то параграфу, так как это представляет свой интерес». Р. просил действовать так, «как бы он ничего не писал». 30 ноября Карташёв направил Р. второе письмо, где просил дать официальный ответ не позже 10 декабря. Письмо заканчивалось словами: «В противном случае я буду считать себя вправе огласить в совете и в общем собрании членов упомянутое письмо Ваше». На это письмо Р. не ответил (В.В. Розанов и Религиозно-философское общество // Речь. 1914. 18 янв.). На разгоравшуюся травлю Р. ответил статьей «Люди без лица в себе» (БВ. 1913. № 11), где заметил, что Иванов-Разумник и другие ругали РФО и лично Д.В. Философова: «идейные жулики и пустозвоны», «занимаются религиозным блудом» и «религиозным *развратом*», «сухие и злобные мертвецы», «клопные шкурки». Общий вывод: «христианство — не удалось, да и все мировые *религии* кончились» (РФП, 156). Философов ответил в газете «Речь»: «Если бы г. Иванов-Разумник пожелал сделать доклад в Религиозно-философском обществе, то его доклад был бы охотно принят, при условии (!! еще бы !!!) *свободы* в его обсуждении и оценке» (НФП, 157). Это выступление Филосо-

фова Р. оценил так: «И вдруг перед таким-то, перед таким председателем и основателем Религиозно-философского общества... бух в ноги...» (НФП, 158). Философов и Д.С. Мережковский названы «людьми без лица», ибо пошли на стирающую лицо работу на масонов и «на евреев и ухаживать за “русским социально-рабочим движением” (не имея с ним ничего общего)» (НФП, 157). Массонами были многие из выступавших против Р.: З.Н. Гунпиус, Д.С. Мережковский, А.В. Карташёв, А.А. Мейер, Е.В. Аничков, В. Бозучарский. Р. возмущался, что люди, расшаркивающиеся перед такими, как Иванов-Разумник и иже с ними, угрожают выгнать его из Общества. 11 декабря 1913 Совет принял решение вынести вопрос об исключении Р. на общее собрание Общества. Появилось сообщение, что это решение принято единогласно. Однако, по словам Карташёва, за два с половиной часа до собрания Общества 26 января 1914 он получил заявления от членов Совета П.Б. Струве и А.Н. Чеботаревской с протестами против исключения. Струве выдвинул два аргумента: 1) «Я вполне определенно считаю Розанова морально невменяемым. Поэтому в его деле, на мой взгляд, отсутствует основное субъективное условие разумного суда над человеком». 2) «Религиозно-философское общество само по своим задачам не может притязать на функции суда, хотя бы морального, над отдельными лицами». Чеботаревская считала, «что никакого рода суды не входят в круг деятельности Религиозно-философского общества», и призывала «воздержаться от дальнейших шагов по исключению В.В. Розанова» (ПРО, 2, 196–197). 30 января 1914 Р. записал: «П.Б. Струве “категорически выразил”, что 1) исключать меня не следует (из Религиозно-философского общества), 2) потому что я “нравственно и всячески невменяемая личность” Казалось бы, “поэтому-то и надо исключить” Но я тоже когда-то категорически высказал, что освободитель России Струве никогда не был знаком с даром остроумия; и потому-то не заметил и в сем случае, что начало его письма в редакцию противоречит концу» (КНУ, 201). 19 января 1914 состоялось закрытое общее собрание РФО под председательством Е.В. Аничкова с повесткой дня: 1) Вопрос об исключении Розанова; 2) Доклад Г.И. Чулкова «Оправдание символизма». Р. отсутствовал. Слово было предоставлено Д.В. Философову, который от имени Совета заявил, что по уставу для исключения члена Общества требуется в наличии две трети от числа проживающих в СПб. действительных членов Общества, т.е. 86 человек. Однако этого числа нет, следовательно, 1-й вопрос переносится на ближайшее собрание Общества. Притом члены Общества, не заявившие о невозможности прибыть на это собрание, будут считаться выбывшими из *Петербурга*. После этого на кафедру взошел Г.И. Чулков. Однако среди собравшихся раздался голос, что следовало бы высказаться по 1-му вопросу повестки дня. Свящ. Н.Р. Антонов просил Совет огласить свой доклад по делу Р. и обсудить его. Вяч.И. Иванов требовал немедленного обсуждения, а в заключении своей речи предложил Совету и вовсе снять с повестки дня вопрос об исключении Р. Члены Совета А.В. Карташёв, Д.В. Философов, Е.В. Аничков, Д.С. Мережковский в своих выступлениях настаивали на перенесении вопроса без чтения доклада Совета и обсуждения, что и произошло. После это-

го Чулков прочел свой доклад (Дело В.В. Розанова // НВ. 1914. 20 янв.).

26 января 1914 состоялось закрытое общее собрание РФО, целиком посвященное вопросу об исключении Р. Парадный зал Географического общества набился до отказа. Р. отсутствовал. Председатель собрания М.И. Туган-Барановский предоставил слово Д.В. Философова, который сформулировал обвинения против Р.: 1) Статья Розанова «Не нужно давать амнистию эмигрантам» (БВ. 1913. № 3), где он призывал: «Блудного сына надо простить, но только раскаявшегося, а нераскаявшегося: Христос не указал. Да и не нужно» (PRO, 2, 188). Досталось и редактору журнала свящ. П.А. Флоренскому: «Статья Розанова не могла быть понята читателями иначе, как руководственное мнение правящих кругов церкви, как мнение редактора, П.А. Флоренского, который состоит профессором Академии, готовит русских юношей к пастырской деятельности» (PRO, 2, 189). 2) Выступления в печати по делу Бейлиса. В статье «Андрюша Ющинский» (Земщина. 1913. 5 окт.) Философов увидел «призывы к погрому крови и мести» в словах Р.: «Дядя меня — Андрюша Ющинский есть мученик христианский. И пусть дети наши молятся о нем, как о замученном праведнике. Да не мешало бы помолиться и в больших церквах, всенародно» (PRO, 2, 190). Призывы к погромам Философов увидел и в статье «Наша кошерная печать» (Земщина. 1913. 22 окт.). Особенно его возмутили слова Р.: «Если Вера Чеберячка все-таки не взяла сорок тысяч за покрытие Бейлиса — жму ей издали руку, как и всем притонодержателям и сутенерам, все-таки не убийцам, — то ведь русские литераторы берут сотняжки за такое обеление Бейлиса, и даже “имена” берут четверть предложенного ей» (там же). Р. назвал эти имена — Кондурушкин, Пешехонов, Милоков, Мережковский, Философов — и грозил им мстью «необразованного русского народа» (PRO, 2, 191). Рефреном доклада были слова: «Общество должно исключить или нас, или Розанова» (PRO, 2, 187). С.А. Алексеев привел такой аргумент: «Когда ядовитость Розанова распространилась на церковь, ядовитость иногда злобная, мы только благодушно говорили: “Василий Васильевич, по обыкновению, нам сегодня наврал”, — и больше ничего. Теперь мы вознегодовали, когда злое слово Розанова направилось в ту сторону, которая, по убеждению Совета нашего Общества, является противоположной Розанову» (PRO, 2, 193). Алексеев протестовал против суда над Р. Свящ. П.В. Раевский сказал, что исключение Р. означало бы отрицание самого РФО (PRO, 2, 194). А.А. Мейер осудил «зло» Р. с позиций «правды». Вяч.И. Иванов заявил, что исключение Р. невозможно по религиозным мотивам. И еще: «Я с особой энергией хотел обратить ваше внимание на то, что писатель вообще не судим и суду не подлежит» (PRO, 2, 198). Иванов отметил будущую нетерпимость партий, чем *правительства*. Он считал, что стремление Общества иметь одно лицо ведет к его обезличению; Общество должно быть «многоголосьем и многодушным» (PRO, 2, 200). Карташёв обрисовал эволюцию РФО от религиозно-философской пустословной «говорильни», где Р. чувствовал себя как рыба в воде, к «литературному с публицистическими интонациями» (PRO, 2, 204). Тем самым Общество «влилось в состав русского интеллигентской, общественной жизни»,

где Р. нет места (PRO, 2, 206). Выявилась его «общественная недобропорядочность» (там же), проявившаяся в симпатиях к «русскому национализму и русскому православию» (PRO, 2, 208). Группа действительных членов Общества ввиду неясности Устава в вопросе об исключении предложила голосовать следующую резолюцию: «Выражая осуждение приемам общественной борьбы, к которым прибегает Розанов, общее собрание действительных членов общества присоединяется к заявлению Совета о невозможности совместной работы с В.В. Розановым в одном и том же общественном деле» (PRO, 2, 211). Другая резолюция гласила: «Выражая полное доверие Совету Религиозно-философского общества в его наличном составе и его религиозно-философской позиции, Собрание воздерживается от осуждения своего члена по соображениям принципиальным» (PRO, 2, 212). Голосование проводилось так: каждый действительный член Общества подавал в президиум свою именную повестку со знаками «+» и «-». Голосование первой резолюции дало следующие результаты: за — 41, против — 10, воздержавшихся — 2. На этом собрание закрылось в 1 ч. 30 м. ночи уже 27 января. Совет уведомил Р. о принятой резолюции и послал ему как неисключенному члену Общества одновременно повестку на следующее собрание, где в том числе был вопрос о приеме в РФО философа С.О. Грузенберга. В ответ 15 февраля 1914 Р. направил председателю Общества А.В. Карташёву письмо, в котором сообщал, что он не может находиться в одном обществе с С.О. Грузенбергом «по моральным причинам, существу коих после Киевского процесса должно быть Вам ясно», и просит исключить его из членов Общества (PRO, 2, 214). По всей видимости, сознательно Р. смешал имена С.О. Грузенберга и О.О. Грузенберга (брата С.О. и защитника Бейлиса). 26 января 1914 Р. описал свое настроение: «Итак: ложь, притеснение и хвастовство — вот три змеи, обвинившие всякую “общественность” Ненавижу. Боюсь. Презираю» (КНУ, 200–201). 26 января 1914 Р. напечатал в «Новом Времени» статью «К религиозно-философскому собранию 19 января», где писал о своем «исключении»: «“Исключить?” — “Да, конечно” А почему “конечно”, — никто не знает и никто не спрашивает. И вот странно: любишь эту русскую пассивность и “на все согласие” Так я вижу свою тихую и милую страну, раскинувшуюся по всем далям. Шумят “чужие” в ней. Командуют. Повелевают. А русский мужик сидит и говорит: “Ладно” Но ошибся бы, кто подумал, что в этом “ладно” нет своей мысли и тихого упора своего желания <...> Я безгранично благодарен свящ. Н.Р. Антонову (автору большой книги “Русские светские богословы”), Вяч.Ив. Иванову и С.А. Алексееву (писатель “Аскольдов”), заговоривших в смысле “не ладно”; благодарен товарищеским чувством к старым товарищам бывших собраний 1903–04 годов». «Мое исключение из философского общества? — сказал Р. в интервью. — Подул ветер мимо моего окна — я его не почувствовал» (Петербургская Газета. 1914. 29 янв.). А в «Мимолетном» 30 января 1914 он записал: «“Исключили?” Да. Исключение имеет смысл, когда исключившие выше исключенного. А то ведь выйдет, что “бедные исключили богатого”, и солдаты — офицера, и “гуляки” — атамана разбойников» (КНУ, 201).

ИЗДАНИЯ. Р. был весьма чуток к книгопечатанию, к И. классики в особенности. Для него были «чужды и глухи “академические” издания *Пушкина*, заваленные горою “*примечаний*”, а у *Венгерова* — еще аляповатых картин и всякого ученого базара. На Пушкина точно высыпали сор из ящика: и он весь пыльный, сорный, загроможденный. Исчезла — в самом виде и внешней форме издания — главная черта его образа и души: изумительная краткость во всем и простота. И конечно, лучшие издания и даже единственные, которые можно держать в руке без отвращения, — старые издания его, на толстоватой бумаге, каждое стихотворение с новой страницы (изд. *Жуковского*). Или — отдельные при жизни напечатанные стихотворения. Или — его стихи и драматические отрывки в “Северн. *Цветях*” <...> Лет через 30 эти издания будут цениться как золотые, а мастера будут абсолютно повторять (конечно, без цензурных современных урезок) бумагу, шрифты, расположение произведений, орфографию, формат и переплеты. В таком издании мы можем достигнуть как бы слушания Пушкина. Недосаждение через *печать* до *голоса* сделало безразличие того, кто берется “издавать” и “изучать” Пушкина и составлять к нему “комментарии” Нельзя не быть удивленным, до какой степени теперь “издатели классиков” не имеют ничего, связывающего с издаваемыми поэтами или прозаиками. “Им бы издавать *Бонч-Бруевича*, а они издают Пушкина” Универсально начитанный “товарищ”, в демократической блузе, охватил Пушкина “как он есть”, в шинели с бобровым воротником и французской шляпе, и понес, высоко подняв над головой (уважение) — как *медведь* Татьяну в известном *сне*. И сколько общего у медведя с Татьяной, столько же у теперешних комментаторов с Пушкиным» (У, 109). *А.Н.*

ИЗРАИЛЬ — см. *Евреи*.

ИКОНА. В старообрядческой И. «Всевидящее Око» Р. отмечает «бедную» форму: «“Око” не имело устремления, не имело центра в себе и угла зрения: от этого получалось безразличие впечатления, с какой бы стороны на него ни смотреть, и это безразличие можно было принять за “всезримость”» (ОЦС, 26). Феномен И. заключается для Р. в ее эпичности: «икона “по задачам своим и существу” есть нечто “установное” и “недвижное”, — к чему относится <...> *молитва* <...> всех, народа <...> икона должна иметь и получила как бы снятие с себя “всех индивидуальностей”, индивидуумов: она — обобщилась, есть “вообще икона”, с потускнением в ней всего особенного и частного <...> Необходимость общего и тусклого в иконе до того очевидна, что лучшие “иконы” суть потемневшие старые образа, где и не разберешь черт “лика”, они намечены или видны чуть-чуть» (СХ, 256). Иконописцы, по Р., не имели претензии на личную гениальность: «“Нужно писать не так, как мы хотим, а как понимает народ и он хочет; по молитве — образ, по молящемуся — икона. Образа — не художество; образа — часть *религии*” <...> Лишнее, случайное в биографии — отмечено. Изображался идеал, прототип; что “должно” и “ождается”; чему мы молимся» (ИЗИН, 552, 553). В восприятии Р. иконописи ощущается влияние его религиозно-философской концепции антиноми-

ческой несовместимости «*монастыря*» и «*мира*»: Р. видит в «золотом фоне» византийской И. проявление «общей тенденции» византийского строя *церкви*, который «взял и вышвырнул за порог от себя натуральное небо, естественный воздух, и *солнце*, и *звезды*, все» (ВДЯ, 370). В этом, для Р., — скрытый «бунт против *Бога*, Творца миров и настоящего натурального неба» (ВДЯ, 372–373). В иконописной условности византийского рисунка проявляется, по Р., византийское мироощущение, в котором *человек* и *природа* — «манекены», «схемки изнеможения и *старости*» (ВДЯ, 373), выражающие отрицательное отношение *христианства* к миру: «Общий закон иконы, в отличие от живописности, заключается в ее обобщенности, отвлеченности, схематизме <...> Схема, символ — и ничего действительного, даже когда подлинная действительность <...> и известна. Поразительная вражда к реализму, к конкретности. Религия — вне конкретного, религия — вне реального: это какая-то всему предшествующая аксиома у нас» (ВТРЛ, 140). В вопросе об иконописи Р. опирается на позицию епископа Порфирия Успенского, говорившего о необходимости «нового направления церковной живописи» — «семейной и общественной, а не монашеской только» (ВТРЛ, 128–129). Поэтому И. «*Зачатие* Пресвятой Девы» Р. называет прекрасной «по наивности, и деликатности»: «Иоаким и Анна, гуляя в саду, склонились и умиленно целуются» (ОЦС, 26). В И. «Всякое дыхание хвалит Господа» Р. впечатляет «наивность» и «грациозность»: «огромное множество козлят, *лошадей* и совершенно фантастических животных необыкновенно весело резвятся или смотрят на небо» (ОЦС, 26). В иконописи Р. хочет увидеть «дивные явления настоящей, прожитой <...> жизни, жизни поклоняемой», например, преп. *Серафима Саровского*: «Почему не войдет подвиг, а только схема и еще сан (епитрахиль)?» (ВТРЛ, 119–120). Наблюдая в церковной живописи факт того, что «“икона” и картина разошлись» в ней, Р. недоумевает, почему сюжет находящегося в храме «огромного изображения Св. Серафима с подходящим к нему *медведем*» не может быть помещен и на И. (ВТРЛ, 119–120). В И. преподобного Серафима Р. ценит именно личность святого: «В епитрахили, чуть-чуть согбенный, с прекрасной бледной рукой на груди, являл старец действительно дивное, единственное *лицо* свое» (ВТРЛ, 119). С точки зрения своей религиозной концепции Р. размышлял над «*тайной* неизобразимости Христа» в живописи и в И.: «Лицо Христа возможно изобразить в иконе и невозможно в живописи, ибо образ его, как Он уже дан в <...> *Евангелиях* <...> иконен, а не живописен: ибо <...> не несет в себе ничего из «упреков (слабостей, пороков, подробностей), народности, звания, состояния» (ВТРЛ, 140). Р. считает неправильными изображение Христа как в европейской живописи, так и в русской иконописи, в основе которой он видит «вид богомыслия», «цельную *философию*», к которой подходит с критикой: «Христос не изобразим, не подсилен человеку: это — тайна, и, вероятно, это — сущность Его Божества. “Бога никто же нигде же видел” <...> Темные старинные лики Христа нам более нравятся потому, что они неясны, что мы не можем тут ничего определенного разглядеть; есть место, к которому мы относим *мысль* свою, и нет определенных линий, которые обозначали бы Того,

Кто не обозначим <...> “как бы нет вовсе картины” — и вот уже начало “образа”, куда мы можем отнести молитву» (РФК, 148–149). Р. считает, что в изображении «Христовая Лица» в «Сикстинской Мадонне» «сказался» «гений *Рафаэля*» (СХ, 128). Критикуя спиритуализм, Р. отмечает, что для подлинного изображения Христа художники должны взять исходной точкой евангельское «восклицание неизвестной женщины при первом взгляде на Иисуса: “Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, которые питали Тебя”» (ВДЯ, 170). Вопреки своим критикующим христианство воззрениям, художественный вкус Р. тяготеет к византийской И. с ее «великолепным» золотым фоном, «секрет» которой он видел в размещении позолоты — «в *тоне* ее, в оттенках ее: более бледном или более темном, вероятно, в гармонии с красками, положенными в самый рисунок» (ВДЯ, 370). Р. вспоминает, как еще студентом в церкви *Московского университета* «не мог оторвать глаз» от большой византийской И. великомученицы (ВДЯ, 370). В марте 1908 Р. заказал в палехской мастерской И. Божьей Матери в византийском *стиле* — «Нерушимая Стена» (ВДЯ, 370). Этот же «запрестольный образ» Богоматери в мозаике на золотом фоне впечатлил Р. в софийском соборе *Киева*: «“Нерушимая Стена” была великолепно, впечатлительна. И эти же мягкие, тусклые, осенние цвета» (ТПРН, 234). Толгскую И. Божией Матери «в подробностях ее написания» Р. назвал «одной из прекраснейших икон *православия*» (ОНД, 163). «За один образ» Божией Матери «Нечаянная Радость» Р. не возьмет «всей европейской *культуры*» (КНУ, 527). Р. вспоминает и Федоровскую И. Божией Матери в *Костроме*, где прошло его *детство* (ОПП, 278). Р. считал, что «должно непременно сохранять» «привычные русскому глазу и русской молитве поясное и грудное» изображение Богоматери (ЗРП, 245). Как философ *семьи* Р. обращает особое внимание на И. Божией Матери «Поможения в родах» (ВМНН, 319). По мнению Р., слово, раздавшее «существо *революции*», *Ф.М. Достоевский* разглядел «в Лице Плачущей Богородицы с Младенцем» (М, 215–216). Р. приложился к лежащему на аналое «очень большому образу св. Ольги»: «Чудное, тонкое письмо. Лицо одухотворенное, идейное, — и святой, и дикой (по тому первобытному времени), и княжеской *красотой*. Тонкие губы, мудрый взгляд» (ЗРП, 248). Иконопись, по мнению Р., глубже религиозной живописи, она являет собой религиозный феномен, в котором «проходит “существо *вещей*”», ощущается Присутствие Божие: «картина так и остается картиной, а большой квадрат иконы в золотом венчике, в золотом же облачении Божией Матери и Младенца-Иисуса имеет в себе что-то царственно-религиозное; перед картиною молитва выходит искусственна, а перед образом — естественна. <...> Образ — “святая вещь”, и это не то, и это выше, чем Рафаэль. <...> Вот этот куб воздуха, не более сажени, где образ, лампада и красный свет — точно тут в середине кто-то живой и духовный есть, тут нельзя ничего скверного сделать и ничего скверного подумать. <...> А живопись религиозная не есть святое место, а только напоминание о святом событии. Но событие было, его сейчас нет, а в иконе есть сейчас святость» (ОЦС, 192). Смотри на И. церкви Введения Пресвятой Богородицы (Елец), Р. «думал — какое *счастье* рисовать эти

образы и все лучше и лучше выражать в них религиозное *чувство*, чувство скорби Бога за человека или прощения ему и пр.» (ЛИ, 223). Атрибутом религии, православия для Р. являются «большие непременно иконы, в золотых ризах, а еще лучше — в жемчужных, как в Успенском соборе в Москве, и с *огнями*» (ОЦС, 235). Ризы — «самое характерное в иконопочитании», суть которых «заключается именно в отрицании, борьбе и победе над “живописью” <...> Бог должен быть невидим» (СХ, 256). «Родником этого искусства риз», для Р., является восприятие Бога с точки зрения «великолепия и *силы*» (СХ, 257). «С “метлой” и “без икон”» Русь для Р. является «штундой», под которой он понимает не только протестантизм, но либеральное *западничество* (У, 354). И. воспринимается Р. в единстве со светом свечи и лампы: «Большой образ Спаса, с горящею лампадой. Полное *православие*» (У, 97), потому что свет, огонь в религии — райское, небесное начало на земле, храм без свеч и лампад — «только архитектура и живопись» (ОЦС, 236). Р. отмечает то, как меняется восприятие И. в зависимости от освещения: при «электрическом свете — мертвом, машинном» Божия Мать — «недвижна», а при лампаде — залита золотом, «в *славе*». Перед такой И. с человеком происходит главное, «что нужно в храме»: «Маленькие горести и маленькие надежды вспыхивают в сердце, следуя за вспыхивающим и погасающим светом на образе. Икона живет таинственной жизнью; и мое сердце живет» (ОЦС, 194–195). По мнению Р., «изобличение, борьбу, гнев <...> народ не допускает в свой “иконостас” <...> “Тише!” — *душа* и суть церкви. Это “тише” слышится в напевах, в наклоне их; особенно — в живописи, в иконах вот; во всем ходе службы» (ТПРН, 240). Любимая народом И. св. Серафима Саровского, по Р., «выражает покорность, молитву и службу <...> Весь “лик” Серафима Саровского в высшей степени кроток, ясен и *благ*» (ТПРН, 239). «“Иконой” старческого жития, старческой психологии» Р. называет молитву старца (СХ, 249).

А.А. Медведев

ИММОРАЛИЗМ. Р. нередко высказывался как *человек*, стоящий вне *морали*. Воплощением И. мыслителя стали его знаменитые со *времен* выхода «*Уединенного*» парадоксальные афоризмы типа: «Я еще не такой подлец, чтобы думать о морали» (У, 55) или «Даже не знаю через “ф” или “е” пишется “*нравственность*” И кто у нее папаша был — не знаю, и кто мамаша, и были ли деточки, и где адрес ее — ничегошенько не знаю» (У, 55). Говоря о себе как о «последнем» писателе, Р. считает проявлением И. свою роль в «разложении *литературы*» введением в нее «невидимых движений *души*». «И может быть, то есть мое мировое “*emploi*” <призвание>. Тут и моя (особая) мораль и имморальность» (У, 206). По неоднократным высказываниям Р., понятие долга было ему чуждо: «Мне, по крайней мере, идея “долга” только и начала приходить под *старость* <...> Даже и представить себе не могу такого “беззаконника”, как я сам. Идея “закона” как “долга” никогда даже на ум мне не приходила <...> “Долг выдумали жестокие люди, чтобы притеснить слабых. И только дурак ему повинуется” Так приблизительно» (У, 62). И. был присущ Р., по его собственным признаниям, с *детства*: «В сущности, я ни в чем не изменился с *Костромы* (лет 13). То же

равнодушие к “хорошо” и “дурно”. Те же поступки по мотиву “любопытности” и “хочется” (У, 154). Р. подмечал вопиющую противоречивость жизни, в которой нравственные начала берут верх далеко не всегда: «Человек искренен в пороке и неискренен в добродетели. Смотрите, злодеяния льются, как свободная песнь, а добродетельная жизнь тянется, как панихида. Отчего это? Отчего такой ужас?» (У, 275–276). Парадоксальные высказывания Р. на тему морали и И. внешне напоминают иногда афоризмы О. Уайльда: «Порок живописен, а добродетель так тускла» (У, 276). Однако у Р. это не холодные наблюдения эстета, а душевные переживания, за которыми стоит «ужас боли»: «Что же все это за ужасы?» (там же). Нередко Р., подобно юридическому, как бы бравивирует своим И., решительно не приемля сухого морализаторства: «Я не враждебен нравственности, а просто “не приходит на ум” <...> “Правила поведения” не имеют химического сродства с моей душою; и тут ничего нельзя сделать. Далее, люди “с правилами поведения” всегда были мне противны: как деланные, как неумные, и в которых вообще нечего рассматривать» (У, 128). В своем отрицании лицемерной морали либерального общества Р. часто перекликается с Ф. Ницше, однако он не приемлет и «новую мораль» нищезанства, в которой нет «кротости», «жалости» и по которой «давать ближнему в ухо не только не порочно, но даже добродетельно» (У, 135). Р. язвительно пишет о философии Ницше: «Приятно стоять “выше морали” и на просьбы кредиторов — понаполеоновски размахнуться и гордо ответить: “Не плачу”» (У, 134). П.Б. Струве определил идею «органического» И. розановской души: «Розанов не то что безнравственный человек, он органически безнравственная и безбожная натура» (PRO, 1, 385); «писатель, совершенно лишенный признаков нравственной личности, морального единства и его выражения, стыда» (PRO, 1, 386). Р. действительно не раз говорил, что ему не присуще чувство стыда (см. Грех). Но розановский И. сложнее обычного цинизма. В рецензии на «Опавшие листья» отмечается, что хотя Р. беспощадно разбивает пути старой морали, сам он — не циник: «Нет, циник не мог написать (для Розанова значит почувствовать) слова: “Только горе открывает нам великое и святое” <...> Циник не мог так почувствовать религию» (Исторический Вестник. 1913. № 7. С. 327). Р. утверждает религиозный взгляд на мир, но его виталистическая Религия Жизни находится вне традиционной морали: «А религия выше и добродетели и Сократа. Но что же это значит? Какие ужасы! Поистине — ужасы. Вы не догадываетесь? И никто не догадается. Тайна, что религия состоит в отталкиваниях и притягиваниях. В правде столько же, как и в грехе. В святости столько же, как и в безобразии. Религия — это жизнь. Море. Океан. Волнение, буря. И потому-то, именно оттого она выше всякого реального и мыслимого идеала» (АНВ, 264). «Где же “низ” и “верх” Что хуже, что “лучше” Но ведь и в самом деле “Бог сотворил добро... и его зло. Как тень и жизнь” Да, зло есть тень и... жизнь <...> без *diminuent*’ности <доли> зла как-то нет и жизни <...> “Зло” таким образом входит в гибкость жизни, глупость жизни: и конечно же это есть благодать жизни. “Живое дело жизни” “Без порока добродетели”» (АНВ, 335). Та степень самообнажения, которую допускает Р., далась ему вовсе не легко: «В “Уед.” и “Оп. л.”

я стал как распятие» (СХР, 212). Поэтому к самому Р., вероятно, вполне приложимы слова, сказанные им о К.Н. Леонтьеве: «Да и кто сам о себе говорит: “Я безнравственен” — наверное, всегда есть нравственнейший человек» (ОПП, 655).

В.А. Фатеев

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ. Р. считал, что «огромное русское интеллигентное братство <...> много сделало на Руси» («Интеллигентные кооперации» // НВ. 1900. 21 марта), однако политически окрашенное в «левые цвета» понятие И. вызывало отрицательное отношение Р. В статье «Гугеноты-“освободители”» (НВ. 1906. 25 авг.) он писал: «Прекрасное понятие и прекрасное слово “образование”, “образованность”, “образованные люди”, вовлеченное в водоворот политики и политиканства, полный мути и сора, превратилось в русской жизни в специальный термин: “интеллигенция”, “интеллигент” “Интеллигент” — это не значит действительно образованный человек, вдумчивый, анализирующий, сомневающийся, — наследник Фауста и Гамлета. О, далеко не то. Это — ходячая “программа”, коротко обрубленная и набранная такими огромными буквами, что за версту можно читать. “Интеллигент” — это человек, давший себя “на подержание” которой-нибудь из левых партий, для вывески и ношения ее плакатов» (РГО, 141). Р. видел, «какое бессилие живет в нашей хвастливой интеллигенции, которую никак не должно смешивать с настоящим образованным классом России, хотя и немногочисленным, но который есть. Иногда можно подумать, что этой интеллигенции или каждому порознь интеллигенту осталось подышать всего один день, и этот последний день он употребляет на то, чтобы облить невероятной злостью все, что останется жить после него. Интеллигенция напоминает иногда чахоточного, который хочет своими бактериями испортить питье и еду здоровых людей, завтрашнему дню которых он так завидует. Она сама себя называет “страдальческой» И это злое и озлобленное страданье обессиливает всякое сочувствие» («Шептуны” разных ярусов» // НВ. 1908. 1 авг.; ВНС, 226–227). Летом 1914 Р. писал: «Сегодня — “интеллигенция” — перешла в вонючую интеллигенцию. И беда, большая беда, что как-то воды смешались, все — мутно и давно мутно, и было в источнике мутно» (ОПП, 598). В русской И. виделось Р. противостояние народу: «Интеллигенция стала на очень опасный путь, закрыв глаза на самую грозную опасность, какая перед нею открылась: на то, что она — одна, что народ в массе вовсе не идет за нею. Если бы она не испугалась прямо посмотреть в глаза этой опасности, она пережила бы тяжелые душевные моменты, но зато избежала бы гораздо тягчайших практических происшествий» («Трудные дни интеллигенции» // НВ. 1908. 24 июля; ВНС, 220). Общее суждение Р. весьма сурово. Он утверждает, что интеллигент «есть тот, кто все “понимает”, но, увы, ничего не делает, — о всем рассуждает, но не имеет ни одной унаследованной привычки и никакого унаследованного права, обычая» (ПВ, 191). В «Опавших листьях» Р. говорит о никчемности И.: «Сколько празднующихся интеллигентов “болты болтают”, а в аптекарских магазинах (по 2 на каждой улице) засели прозорливые евреи, и ни один русский не пущен даже в

приказчики» (У, 149). То же о бездеятельности И. в «*Мимолетном*»: «Если есть гамак — то он ляжет. Если есть книжка — он, так и быть, почитает. Обед — он скушает <...> (Русский интеллигент)» (М, 232). И продолжает: «Я бы мог примириться с интеллигенцией, если бы она, зажав хвост между ног, не бежала за евреями. И еще: если бы она не была так самодовольна. Читайте “Подпольная Россия” <С.М. Кравчинского>: какое *самодовольство*, какая уверенность — “мы одни делаем дело в России”, “России неоткуда ждать спасения, кроме как от нас”, да и вообще “без нас пропадут все люди. Просто зачервится земля “без вас”» (М, 234). И в результате проклятие Р.: «Пока не передают интеллигенцию — России нельзя жить. Ее надо просто передавить. Убить» (М, 292). Такая И., по мысли Р., вела страну к национальной катастрофе, воплощением такой И. стало для Р. красноречие А.Ф. Керенского. *Характеристика* «нашей интеллигенции», руководителей партии кадетов Ф.И. Родичева и И.И. Петрункевича в статье Р. о *памятнике Александру III* вызвала «решительное несогласие» редакции «*Русского Слова*», где была опубликована статья Р. О русской И. писал Р. в связи с выходом сборника статей «*Вехи*»: «Нравственный позор *революции* и интеллигенции заключается в ее хвастовстве, в ее бахвальстве, в ее самоупоении. Это было какое-то дубовое самоупоение, которого не проткнешь. Все “мертвые души” Гоголя вдруг выскочили в интеллигенцию, и началось такое “шествование”, от которого только оставалось запахнуть дверь» (ОПП, 356). В статье «Как была выработана европейская интеллигенция» (НВ. 1915. 15 марта) Р. отмечал: «Во всей интеллигенции в Европе умерло личное “я”, и даже это есть суть интеллигентности и интеллигенции, что она глубоко вся обезличена. Чем? Как? — Да школою, училищем» (НФП, 441). Школа, считал Р., «есть выворачивание *детей*-растений из почвы. А гербарий таких засушенных людей называется “интеллигенцией”» (НФП, 298). В 1918 в статье «Идиллия на вулкане» Р. в последний раз обратился к русской И.: «Интеллигенция есть единственный нерв нашей жизни. И вся *боль* этой жизни, страдание и мука — в ней. И нам от нее уже некуда уйти, исторически некуда <...> Из связи *времен* и всемирного нерва нам нельзя выкинуться. Но для этой больной и страдальческой интеллигенции прежней приходит пора великой переработки. С тою же бесконечной энергией, с какою она уложила век бытия своего на разрушение, — одно разрушение и только разрушение, — доводя его до “Дна” Горького и “Ямы” Куприна, до последней трухи последней бессмыслицы, — с таковою же бесконечною энергией она должна возродить “Феникса из пепла”, начать восстанавливать, воссоздавать. Мы довели *историю* свою до мглы, до ночи. Но — перелом. К свету, к рассвету! К великим утверждениям. К великим “да” в истории, на место целый век господствующих “нет”» (ВЧВ, 530).

А.Н.

ИНТИМНОСТЬ. Р. стремился к интимному общению с каждым и сожалел, если это ему не удавалось. О В.С. Соловьёве, период сближения с которым был кратковременным, он писал: «Жалею, что я интимнее с ним не говорил *при жизни*» (СОЧ, 511). Несмотря на вполне дружеские отношения с П.П. Перцовым, Р. ми-

моходом сетует в *письме* к нему: «Эх, если бы вы были поживее и поинтимнее. А то “корректность” Ваша связывает язык собеседника» (там же). Для Р. понятие собственной И. неотделимо от восприятия им «своего» Бога: «Мой Бог — особенный. Это только мой Бог; и еще ничей. Если еще “чей-нибудь” — то этого я не знаю и не интересуюсь. Мой Бог — бесконечная моя интимность, бесконечная моя индивидуальность. Интимность похожа на воронку или даже две воронки. От моего “общественного я” идет воронка, суживающаяся до точки. Через эту точку-просвет идет только один луч: от Бога. За этой точкой другая воронка, уже не суживающаяся, а расширяющаяся в бесконечность: это Бог. Там — Бог” Так что Бог: 1) и моя интимность, 2) и бесконечность, в коей самой *мир* — часть» (У, 48). Р. не раз подчеркивал, что И. составляет важную особенность русского народа: «Мы глубочайше интимны» («Наша русская *анархия*» // Московский Еженедельник. 1910. № 14; ЛВИ, 558). Сам Р. чрезвычайно ценил это качество народного характера: «Углубленности, субъективности, интимности русской души, “хорошей русской души”, — и предела нет, нет ей ограничивающего горизонта <...> Все это золото и есть золото нашей интимности, нашей нежности, нашего чутко слушающего уха и зорко смотрящего глаза» (Там же, 559). Это качество роднит, согласно Р., как отдельных людей, так и целые народы: «Среди “свинства” русских есть, правда, одно дорогое качество — интимность, задушевность. *Евреи* — тоже. И вот этою чертою они ужасно связываются с русскими. Только русский есть пьяный задушевный человек, а еврей есть трезвый задушевный человек» (У, 420). *Творчество* ценно для Р. прежде всего как средство более тесного соприкосновения с внутренним миром, душой *читателя*: «Конечно, я найду несколько десятков интимнолюбящих читателей: истинная и полная награда писателя» (СОЧ, 500). И неотделима для Р. от *любви* к бытовым подробностям и *знания их*: «Такое веяние интимности» в его «Курсе русской *истории*» («Годовщина В.О. Ключевского» // НВ. 1912. 16 мая; ПВ, 103). Именно И. является для Р. одним из важнейших критериев при оценке собственных сочинений: «*Шперк* как-то обмолвился (между прочим) дорогим словом: “Значение Ваше литературное в том, что среди написанного Вами есть несколько дорогих для *человека* “*вещей*”, или “слов”, или “мыслей”, т.е. как я понял и чувствую, интимных, милых, таких, взяв которые и пойдя на Страшный суд, человек скажет: “Вот, кто — я”, или “вот, Господи, я — суди меня”» (СОЧ, 507). И. как одну из характерных особенностей творчества и личности Р. отмечали многие. В.Р. Ховин указывал на «напряженнейший интимизм» Р. (PRO, 2, 297) и называл его «интимнейшим из пишущих и писавших» (PRO, 2, 286). З.Н. Гиппиус писала: «Интимнейший, даже интимничайший со всеми и везде Розанов» (Гиппиус З.Н. Живые лица. М., 2002. С. 102). Она отмечала, что Р. не знал в И. меры, доходя иногда «до полного душевного раздевания»: «Интимность была у него природная, неизлечимая, особенная, — и прелестная, и противная» (PRO, 2, 104, 132). В конце жизни Р. высказал своего рода «завет» для читателя — бережно относиться к И. собственной души: «“Интимное, интимное берегите: всех сокровищ мира дороже интимность вашей души! — то, чего о душе вашей никто не узнает!” На душе чита-

теля, как на крылышках бабочки, лежит та нежная последняя пыльца, которой не смеет, не знает коснуться никто, кроме Бога» (АНВ, 44).

В.А. Фатеев

ИНТОНАЦИЯ (Тон) — один из ключевых феноменов как в эссеистике Р., так и в философии личности писателя. Синонимами И. в прозе Р. выступают такие понятия, как «точка зрения», «способ видения», «воззрение» (ОПП, 289), взгляд, «строй души» (ОПП, 429), «психология», «форма и выражение идей» (ОПП, 463; ЛВИ, 537), «мотив» (СХ, 244), «дух», «настроение», что позволяет констатировать, что в это многозначное слово, кроме общепринятых значений, Р. вкладывает и собственный философский смысл: не высказанной предметно, но скрыто ощущаемой в тексте интонационной интенции, — внутренней целенаправленности духа личности. И. является самой существенной в розановской характеристике голоса: она раскрывает «внутреннюю правду» (СОЧ, 519), тайную глубину нравственной направленности личности, например, Н.Н. Страхова, думающего на пороге смерти не о себе, а беспокоящегося о другом: «Никогда я не забуду его ответа, прошедшего до глубины души и в котором вдруг обнажилась и просияла его прекрасная, смиренная и добрая душа: “Зачем же бы я стал огорчать моих друзей?” Невозможно забыть тона, каким это было сказано: истинно праведная душа, которой заноза в пальце ближнего больнее, чем отсечение своей руки» (ЛВИ, 366). И. раскрывает Р. трагическое несоответствие «натуры» и «места в культуре» К.Н. Леонтьева: «Он стал демоном вместо ангела. Но первоначальная-то его натура — конечно ангельская <...> Его письма по чарующему тону, по глубокой чистоте души, по любви “к друзьям” и преданности им — есть что-то несравнимое ни с какими вообще переписками» (ОПП, 655). Читая позитивистов, 15-летний Р. «схватил самый центр дела: не то, что писалось авторами этих книг, а что их заставляло все это писать, за что они боролись, страдали, куда летели <...> Я схватил суть дела, суть, если хотите, всего русского и европейского умственного развития <...> в святая святых души его, ума его, характера его, метода его — того всего, ради чего Бокль и жил, вошел» (ОНД, 168–169). Чаше всего И. у Р. обозначает форму в ее противопоставлении содержанию, идеям, но форму, которая означает не столько слог, стиль, язык, речь, сколько нечто более глубинное — скрытую устремленность духа, которая может не осознаваться автором, но в которой заключается его суть — сама личность, ее экзистенциальные причины, изначальные установки. И. как прекрасное веяние духа воздействует сильнее любых доказательств: «Ах, эти “тоны”, о, эти “тоны” ... Музыка, а ведь мы — музыканты» (ВДЯ, 90). Ключом для понимания «Записок из подполья» Ф.М. Достоевского Р. считает принципиальное различие в них «идеи и тона» (ОПП, 491): «Критика подпольного человека есть гениальная критика, умственно гениального, но “по натуре” слабого, бессильного, страшно невоспитанного, страшно развращенного, страшно русского человека, “со всеми пороками”, “с уймой пороков»» (ОПП, 493). «Благородный» тон произведений Достоевского противопоставляется их рациональному содержанию: «Идеи могут быть “всякие”, как и “построения” Но этот тон Достоев-

ского есть психологическое чудо» (ОПП, 533); «Тут смысл — что: важна музыка. Важна тоска» (ЛВИ, 588, 591). Р. отмечает, что в письмах Э. Голлербаха «много музыки в душе, — и в слове»: «Музыка Ваша заливает мысль, всегда тоже ценную и верную (кроме Мордвиновой), но музыка, тон — важнее. И даже это абсолютно ценно, и есть то, что придает мировую ценность Вашему лицу, Вашему “человеческому”» (ВНС, 343). Различение И. леонтьевских писем и их «смысла» позволяет писателю разгадать и тайну личности Леонтьева: «Если, не довольствуясь внешним смыслом им написанного, мы станем прислушиваться к тонам его речи, всматриваться в степень оживления, с какою он говорит о тех или иных предметах, мы тотчас заметим, что <...> чувство эстетическое в нем безотчетно, неудержимо; оно веет из каждого оборота его речи, из всякой оценки, им произносимой, из всякого требования, порицания, надежды, горечи, какую ему приходится высказывать. Чувствуется, что здесь — натура пишущего» (ЛВИ, 256–257). В розановском гимназическом впечатлении от чтения Г. Спенсера также важно разграничение И. и содержания его философии, поразившей «не глупостью отдельных мыслей его, а — тона, так сказать — самой души авторской. Он с первой же страницы как бы читает лекцию какой-то глупой, воображаемой им мамаше, хотя я убежден, что все английские лэди гораздо умнее его» (У, 116). И. выражает скрытую субъект-объектную структуру нравственного отношения к чему-либо. Так, феномен интимного, родного, внутреннего, метафизического тона Достоевского (И. «сердечки души»), ее «сердцевинны», глубины духа. — ОПП, 535–536) раскрывает, по Р., в творчестве писателя новое, равноправное отношение «между субъектом (читающий) и объектом (автор)» (ОПП, 533), снимающее в их душевном слиянии расстояние между ними. И. несовершенных по литературной форме романов Достоевского воплощает его изначальную духовную устремленность к Богу, «его сжигавшие и томившие мысли и чувства, эти чудодейственные отношения его сердца к миру»: «Он говорит о мироощущении, вот как “скользнул боком я, червяк, по боку — мира чудного, который создал Бог»» (ОПП, 534). И. «Истории» С.М. Соловьёва раскрывает поверхностность его познания России, — то, что «он построил и изыскал тело России», а «души ее он не коснулся»: «Весь тон его таков, как бы историк стоит выше истории. Он не уравнился с народною судьбою в ее, увы, бывающем и необходимом оподлении. А без этого, как без позора и греха, опять где правда истории, правда в тоне?» (ЛВИ, 568–569). Устная речь («говор», «слово»), по Р., — «орган литературы <...> в тонах, в интонациях, в певучести, ласке, нежности» (ОПП, 660). И. разговорной речи определяет для Р. своеобразие литературы: И. латыни создала «короткую и грубую» римскую литературу, «славянские же певучие говоры, заунывные тягучие песенки и весь “зимний сон” сказок предвещал литературу из чистого золота» (ОПП, 660–661). В розановской прозе слово благодаря многочисленным кавычкам, курсивам, скобкам переливается всеми интонационными красками живой устной речи. С этой точки зрения А.М. Ремизов противопоставлял розановское «вяканье», «юрдство» литературному стилю А.П. Чехова и М. Горького: «Их синтаксис — “письменный”, “грамма-

тический”, а Ваш и *Аввакума* — “живой”, “изустный”, “мимический» (PRO, 2, 354–355). Гениальный писатель должен обладать собственной И., которая образует суть его *гения*: «Таким тоном никто до *Некрасова* не говорил, не описывал <...> у Некрасова <...> заговорил сам народ» (ОПП, 248). Через И. писатель осмысляет все творчество Достоевского, которому надо было «на другой ключ» перестроить все струны арфы, — и получилась бы та чудная мелодия, “гармонии”, которые он чувствовал как бы сквозь сон <...> “новый ключ” арфы и заключался в тоне кротости, в замене тона негодования, презрения, насмешки <...> Тон *детства* надо ему было взять <...> У него взят почти всюду тон *старости*, даже тон брюзжащего старикашки» (ЛИ, 336–337). Произведения Достоевского, по Р., проникнуты «новым и исключительным тоном», «тоном чего-то “прошающегося”, оканчивающего, отбегивающего куда-то; тоном как бы господина, сводящего последние расчеты с хозяином и выезжающего с квартиры» (ОПП, 199, 203). Апокалиптический тон Достоевского, воплощающий его отношение к *цивилизации*, которую Бог должен покарать за грехи, по Р., противоречит позиции Достоевского-публициста. Апокалиптический тон Р. слышит и в философии К.Н. Леонтьева, и В.С. Соловьёва (ЛИ, 364). Новизну «*Уединенного*» Р. также определял через «рукописную» И., которой устранялось «самодовольство», «излишняя видность» литературы Нового времени, и происходил возврат к «невидности» средневековой письменности: «Новое — тон, опять — манускриптов, “до *Гутенберга*”, для себя» (У, 144). Сильнее всего собственное произведение воздействует на Р. не в письменном, а именно в озвученном виде, прочитанное вслух (У, 144–145). Интимный, тайный тон своего творчества, не связанного с темами, Р. раскрывает как *боль*, тоску, невольную разлуку (У, 303). Интонационная «шкала» в сознании Р. имеет два христиански ценностных предела: «самодовольный тон» самоуверенности, приказа, гордыни и «благородный тон» скромности и смирения (ЛИ, 296; У, 334). И. раскрывает это ценностное различие «в душевном строе» язычника и ветхозаветного *еврея*: «Победитель спрашивает о враге своем, и ему приближенные передают о всем унижении и *страхе*, в каком тот находится. Вдруг победитель отвечает вовсе не тем гордым, самоуверенным тоном, какой так естествен в самоупоеании победы и каким в самоупоеании победы говорили все *цари* и полководцы, а — совсем иным, новым, неожиданным: “Зачем он бежит от меня? Он — брат мой”» (АНВ, 20). Историю русской культуры XIX в. Р. воспринимает через христианскую И. в письмах Н.Н. Страхова и противостоящую ей эгоистичную И. нигилистического движения: «Как спокойно и тихо, какой благородный тон! Вот строки, каких нигде не отыщешь в сотнях томов нашего литературного нигилизма, с их (*Чернышевский*) — “давай мне”, “только мне”, “все мне” Этот гнусный тон, от Чернышевского до *Михайловского*, тон всеядного *кабака* и захватистого *дома* терпимости (“всех гостей — ко мне!”)» (ЛИ, 71); «*Белинский* “завыл” тем демократическим и вместе чахоточным тоном, музыку которого мы слушаем вот 50 лет» (ОПП, 429). Об остром слуховом восприятии писателя И., в которой раскрывается суть культуры, *времени*, человека, свидетельствует бытовая ситуация 1917: «Тайна и прелесть голоса (дре-

безжащего, старого) заключалась в том, что этот еврей, — и так, из полуобразованных, мещан, — глубоко и чисто поверил, со всем восточным доверием, что эти плуты русские, в самом деле “что-то почувствовав в душе своей”, “не стерпели старого произвола” и “вот возгласили *свободу*” Тогда как, по заветам русской истории, это были просто Чичиковы, — ну “Чичиковы в помеси с Муразовыми” Но уже никак не больше. Форма. Фраза. И вдруг это так перерезало музыкой. Нельзя объяснить, не умею. Но даже до Чудной Девы мне что-то слышалось в голосе. “Величит душа моя Господа, и возрадовался дух мой о Боге Спасе моем”» (АНВ, 38). Именно И. выражает, по Р., историко-культурное противопоставление рационализма европейской *цивилизации* и восточной, ветхозаветной, христианской культуры, как ее называет Р., — «Суламифи» из «*Песни Песней*»: «“Около тебя раба твоя, Руфь...” — “И будет мне по глаголу твоему” Какие все тоны! Ты плачешь, европеец <...> Плачь: потому что в оригинальной твоей истории ты вообще не сотворил таких словооборотов, сердцеворотов, умоворотов» (АНВ, 40). Наблюдая политические события начала XX в., Р. считал, что «дело не в *революции*, а в перемене тона цивилизации», которую видел в европейском «колебании культур»: «Нужен поворот к египетским *коровам*» (ПЛ, 207–208). Интонационная окрашенность знаний личностью человека, его голосом делает возможным усвоение и передачу культуры другому, потому что дух культуры уловим только И.: «Никакая *книга* не содержит в себе интонации живого голоса живого человека и не содержит “отступлений в сторону”, оговорки и замечаний — которыми профессор сопровождает чтение в аудитории» (ТПРН, 254). Этим смыслом Р. наполняет французскую музыкальную поговорку «Тон определяет музыку», которая становится его девизом: «Словом, книга всегда “без штрихов”; и в книге говорит ученый “без тона”; а “тон делает музыку”» (там же). Р. называет себя «не богомольщиком-зрителем, а богомольщиком-музыкантом»: «вдруг ударит тон молитвы, повышение, понижение голоса — и меня трогает до глубины» (ВТРЛ, 122). Личностная манера службы *Иоанна Кронштадтского* для Р. — «новый тон» (ЛВИ, 537) богослужения в отличие от «сведения лица к какой-то “схеме”, сведения *священника* только к “рукоположенному носителю сана”, не смеющему пошевеливаться в этом сани, и, наконец, общего наклона к чему-то старому, дряхлому, пассивному, недвижному, покорному, составляющего «общий тон нашей *религии*» (ЛВИ, 537). И. *Библии* выражает ее естественную *нравственность*: «Суть зависит от таинственного тона Библии: который кажется так прост, естествен, — естественнее всего естественного, — и между тем никому не удастся повторить его хотя бы в нескольких строках» (У, 461). Пророчество («пафос, высшее воодушевление»), по мнению Р., было принято «людьми за “священное” по крайней серьезности тона» (ОПП, 199).

А.А. Медведев

ИРРАЦИОНАЛИЗМ. Во время учебы в *университете* Р., проходя период отхода от рационализма, стал испытывать состояние метафизической тоски, скуки, которая была результатом разочарования в рассудочном мировосприятии: «Все рациональное, отчетливое, явное,

позитивное мне стало скучно» (ОСЖС, 708). Р позже объяснял такую метафизическую тоску: «Умерщвляется всякая поэзия в *природе*, всякий в ней каприз и прихоть, “отступление” от нормы и *гений*, “преступление и наказание” (а они в природе есть). Уничтожается картина и *добродетель* <...> Итак, откуда же тоска? <...> Да как же не быть тоске перед гробом и как не быть тоске после преступления? Раз мы умерщвляем в рационализме природу, мы, естественно, совершаем над нею преступления, хотя только в *уме* своем. Но самый этот ум, который тоже жив, возмущается, тоскует, принужденный к этому логическому препарированию живого предмета. Нет, природа не рациональна» (СХР, 31). За отходом Р. от рационализма вскоре (на третьем курсе университета) последовал естественный переход к идеализму и *вере*. Уже в *книге «О понимании»* Р. писал об ограниченности рационального познания: «Может лежать в *мире* нечто иррациональное, совершенно непостижимое, как бы бессмысленное; о чем нельзя ни подумать, ни сказать чего-нибудь; что немислимо и однако же существует; непредставимо и однако же реально <...> Это и не *вещи* непостижимые, но это непостижимые стороны в вещах, которые другими сторонами своего бытия хорошо известны нам. И причина этой непостижимости лежит не в ограниченности наших чувств, но в самом строении разума и в несоответствии этого строения со строением мира» (ОП, 66). Изучение творчества *Достоевского*, духовно близкого ему писателя, позволило Р. углубить свое понимание *И. жизни и человека*. В «*Легенде о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского*» Р. отмечал: «Человек в целостности своей природы есть существо иррациональное, поэтому как полное его объяснение недоступно для разума, так недостижимо для него — его удовлетворение» (ЛВИ, 34). О Достоевском Р. говорил: «Показав иррациональность человеческой природы и, следовательно, мнимость конечной цели, он выступил на защите не относительного, но абсолютного достоинства человеческой личности» (ЛВИ, 36). О романе «Преступление и наказание» Р. пишет: «Все, что совершается в душе Раскольникова, иррационально» (ЛВИ, 37). Розановские размышления о «подпольном человеке» раскрывают нам многое в характере самого Р., в иррациональных суждениях и поведении которого находили сходство с героем повести Достоевского «Записки из подполья»: «Подпольный человек — это человек, ушедший в глубину себя, возненавидевший жизнь и злобно критикующий идеал рациональных утопистов» (ЛВИ, 33). *Н.Н. Страхов* сообщил Р. 20 февраля 1892, что вычеркнул две строки из его статьи, где говорится о «блаженстве безумия». В комментарии к этому *письму* Р. ретроспективно охарактеризовал рубеж веков как эпоху И.: «Никакого воспоминания. Но очень интересно это “нечаянное восклицание” или “сорвавшийся выкрик” (*души*) в отношении к последующей “вот-уже-близко” — *истории*: и *декадентство*, и мистицизм, и буря, и тоска, и *Ницше*, и все, и Антихрист! История как бы скатывалась в безумие, как сани по обледенелому скату соскальзывают в овраг, и тогда пассажир, обыватель, писатель, с бесконечным ли *грехом* на душе или с неисцелимой бедою в обстоятельствах жизни, — говорит “о блаженстве” лучше оврага, лучше безумия, чем о дальнейшей езде по такому мучительству, чем о дальнейшей вообще такой

жизни» (ЛИ, 102). На реплику Страхова в письме: «Не нужно *читателю* знать, что вы так мало цените разум» (ЛИ, 102) Р. в примечании высказал несогласие: «Конечно, не ценить разум нельзя, но нельзя его и переоценивать» (там же). *Н.К. Михайловский* цитировал характерную декларацию И. у Р. как пример его «каламбурной маханальности» (PRO, 1, 348): «Мы немножко бредим, но это — материи, где только бредя, “набретаешь” на *истину*» (ВМНН, 163). *В.П. Буренин* говорил о Р. и близких к нему писателях: «На них накатывает, как на известных сектантов, какой-то “дух”, они впадают в “транс” и не разбирают писателя, не исследуют его, а порицают и увещевают, обращаясь к нему как к погибающему грешнику» (PRO, 1, 306). Анонимный рецензент на книгу «*Итальянские впечатления*» писал: «Все в неточности, все в неясности, все в иррациональном: это главный источник вдохновения г. Розанова» (*Русское Богатство*. 1909. № 7. С. 124). Позже Р. уже прямо декларирует свой И., называя его «безумием»: «Я безумный. На безумном месте родился. Как же мне сохранить было разум. “Я потерял память” Как это естественно» (КНУ, 539). Р. объясняет свое обращение к И. как способ борьбы с идеями противниками: «...они пришли по душе мою. ...со своей “моралью”, они пришли по душе мою. ...со своей “логикой” они пришли по душе мою. Господи — укрой меня. Беги в безумие (М, 24). Мир, согласно Р., построен иррационально. Иррациональны, утверждает он, не только духовные предметы, но и человеческое тело: «Да, тело, обыкновенное человеческое тело, есть самая иррациональная вещь на земле» («Открытое письмо к *Д.В. Философову*» // МИ. 1899. № 20. С. 60). Поскольку мир иррационален, считает Р., то он непостижим рассудком. В статье «Вечная память» (РО. 1896. № 10) Р. вспоминает собственные слова, сказанные им в разговоре со Страховым: «Итак, весь живой мир есть чудо и также — вселенная, объяснить происхождение которой мы механически не умеем» (ЛВИ, 357). В статье «Памяти *Вл. Соловьёва*» Р. писал: «Прозу надо доказывать, а главное (в мире и в душе) — недоказуемо» (ОПП, 66). Вслед за *Ф.И. Тютчевым* Р. утверждает: «Все выразимое — не истинно, а все истинное — не выразимо» (ОПП, 66). Р. не раз повторял *мысль* об ограниченности научного познания и об И. бытия: «В сущности мир так и остается до сих пор загадкой, и если мы (через науку) знаем *одежду вещей*, то не знаем души вещей» (СХ, 106). Р. считает, что рациональные средства не дают возможности выразить истину: «...как можно чувствовать истину; но когда она не логического порядка, а скорее пластического — и относится к божеским в мире чертам, — как ее выразить? уловить пером?» («Открытое письмо к *Д.В. Философову*» // МИ. 1899. № 20. С. 61). Обращаясь к вопросам *искусства*, Р. подчеркивал непрременное наличие в творчестве иррационального элемента, безотчетность работы художника кистью, «*талант* руки»: «Некоторые и притом особенно знаменитые произведения *живописи* были окончены замечательным бессознательным способом: “художник, подскочив к картине, сделал несколько совершенно безотчетных мазков (или “несколько раз ткнул”) кистью и в картине зажглась жизнь и появилось до того небывалое выражение» (ВМНН, 292). *Россия*, по Р., также иррациональна. И на проекты ее рационального переустройства Р. по

западным образцам отвечал решительным утверждением И. в присущем ему парадоксальном *стиле*: «И сделаться штундистской Россией. Мягонькой, рациональной, умеренно-благочестивой и усиленно-чистоплотной. И нутро мое заревело: — Подавайте нам *Иоанна Грозного*. Эту хлыстовскую политику, со скорпионами, обедней, трезвоном, юродивыми... Богомерзкую и безумную. Она всему миру противна, но нас-то, русских, она одна и насытит. К черту *ratio*» (М, 172).

В.А. Фатеев

ИСКУССТВО. Р. считал, что «дробь художника есть в каждом из нас», и это дает нам право высказывать свои эстетические суждения, оценивать произведения И. (ОЦС, 50). Как газетный журналист, пишущий преимущественно на *темы культуры*, Р. постоянно касается проблем или произведений И. Две его книги, «*Итальянские впечатления*» и «*Среди художников*», посвящены преимущественно вопросам И. Сотрудничая на рубеже веков в журнале «*Мир Искусства*», Р. был знаком со многими известными русскими художниками *Серебряного века*. Однако общение с представителями «нового» И. не слишком повлияло на его эстетические вкусы — Р. были ближе реалистические традиции предыдущей эпохи: «Натуралист в сердце», «Чем диче, чем натуральнее — тем вернее с подлинным» (КНУ, 98). Р. посвятил статьи отечественным мастерам живописи (А.А. Иванов, И.Е. Репин, В.А. Серов, В.И. Суриков, М.В. Нестеров, Ф.А. Малявин, А.А. Борисов и др.), много писал о скульпторах (Н.А. Андреев — автор *памятника Гоголю*; П. Трубецкой, А.С. Голубкина, И.Я. Гинцбург, Л.В. Шервуд), освещал художественные выставки («На выставке “Мира Искусства”» // МИ. 1903. Хроника. № 6; «Русские исторические портреты на выставке в Таврическом дворце (КНУ). Р. писал о народном И. («Памяти Е.И. Апостолопуло» // Русский Библиофил. 1915. № 8; НФП), о выставках и музеях («О художественных народных выставках» // Мировые Отголоски. 1897. 13 мая; СХ; «Музей изящных искусств имени Александра III в Москве» // НВ. 1912. 14 апр.; ПВ) и мечтал об универсальной «Пушкинской Академии», совмещающей все изолированные доньше И. — «Академии Изыщных искусств» (ТПГ. 1899. 23 мая; СХ). Р. с уважением отзывался о деятелях отечественной культуры, знатоках и коллекционерах И. («Памяти Сергея Сергеевича Боткина» // НВ. 1910. 31 янв.; СХ; «Памяти Ив. Влад. Цветаева» // НВ. 1913. 19 сент.; СХ). Р. не раз писал о «прелестях старокнижия» (НВ. 1913. 20 апр.; Русский Библиофил. 1913. Вып. 5; СХ). Р. вникал в тонкости И. оформления книги, обращая внимание на детали «образа и души» издания: на «бумагу, шрифты, расположение произведений, орфографию, формат и переплеты» (У, 109). «Виртуозом обложки» назвал он Е. Лансере, который возвел ее «к роскоши *Шекспира*, к “свободе и прелести *Гёте* и *Шиллера*»» (СХ, 372). Он отметил «тонкое искусство художников-иллюстраторов» Н. Николаевского, В. Каррика, С. Дудина, Г. Воропонова, рисунки которых к русским сказкам отмечены не только «изяществом», «какой-то своеобразной грацией», но и «психологичностью» (СХ, 380). Выполненные Е. Нарбутом силуэты к басням Крылова, по мнению Р., — «настоящая и высокая поэзия тушью» (СХ, 379). *Нумизматика* была главным увлече-

нием Р. как коллекционера, и он написал о ней несколько статей, посвятив немало теплых страниц ученым-нумизматам Х.Х. Гилло и А.К. Маркову. Внимание Р. привлекали памятники архитектуры и старины: он восхищается сфинксами на набережной *Петербурга* («Египет» // ЗР. 1906. № 5; ВДЯ), сравнивает художественные достоинства Иоанновского монастыря на Карповке с храмом «Спаса-на-Крови» («У могилы отца *Иоанна Кронштадтского*» // РС. 1909. 5 марта), любитесь храмами Поволжья (Рец.: «*Церковь Ильи Пророка* в Ярославле». М., 1916 // НВ. 1916. 28 июня; ВЧВ) и находит «неуязвимую прелесть в совсем крошечных приходских церквях» *Москвы* («Великое начинание в Москве» // НВ. 1909. 4 марта; СМР), размышляет о расписанном современными художниками Владимирском соборе в *Киеве* (Рец.: В.Л. Дедлов. Киевский Владимирский собор и его художественные творцы. М., 1901 // НВ. 1901. 19 сент.; СХ под названием «Вопросы церковной живописи»; «Киев и киевляне» // НВ. 1910. 17 и 24 сент.; ЗРП), высказывает суждения об И. фрески («Стенная живопись» // НВ. 1913. 26 апр.; СХ) и иконописи — о том, что в иконном образе «не должно быть никаких зацеп индивидуальности» (СХ, 256). Р. охватывал широкий круг тем, связанных со сценическим И. Он писал о концертах выдающихся певцов (Ф.И. Шаляпин, М. Зембрих, М.И. Долина) и музыкальных исполнителей (И. Гофман, Великорусский оркестр В.В. Андреева), о пластике восходящих к классической простоте «танцев невинности» А. Дункан и «музыке тела» сиамских танцовщиц («Балет рук» // СХ). Отдал дань Р. и театральному И. («Жизнь на подмостках» // НВ. 1901. 14 и 23 сент., 13 окт.; «Ипполит» Эврипида на Александринской сцене» // МИ. 1902. № 9/10; «Наброски». Драматическая поэма Генриха Ибсена “Бранд” // РМ. 1907. № 8; «Религия и зрелища» // РС. 1908. 12 нояб.; «Из мыслей зрителя» // ЖТЛХО. 1908/09. № 7; «Сицилианцы в Петербурге» (ЖТЛХО. 1908/09. № 3/4; «Публицистика на сцене» // НВ. 1905. 5 янв.; «Гоголь и его значение для театра» // НВ. 1909. 21 марта; «Актёр» // РС. 1909. 6 сент.; «Театр и юность» // Ежегодник Императорских Театров. 1910. Т. 1. — см. СХ). Р. любил иллюстрировать свои статьи примерами из области И. Особенно привлекало его И. *портрета*, помогающее живее воссоздать образ описываемого им персонажа. В статье, посвященной В.А. Серову, Р. писал о неповторимости личности каждого портретируемого: «Ведь есть *тайна* в каждом *лице* сколько-нибудь значительного *человека*; ведь это именно лицо, бесспорно, никогда не повторится еще в *мире*: и живописец, постигая и изображая его, постигает и изображает некоторую “новую натуру” в Божьем творении, и к передаче ее приспособляется весь сам. Я думаю, самые приготовленные живописца “передать вот это лицо” полны мук *творчества* для самого живописца» («Вал.Алекс. Серов на посмертной выставке» // НВ. 1914. 31 янв.; НФП, 236). Р. обращается к портретам работы Репина для подтверждения своих характеристик Г.С. Петрова, К.И. Чуковского, К.П. Победоносцева. На гравированных портретах построено им контрастное сопоставление лиц М.П. Погодина и Дж.С. Милля (У, 143), П.Я. Чаадаева и В.Ф. Одоевского («Чаадаев и кн. Одоевский» // НВ. 1913. 10 апр.; НФП). Р. прибегал к помощи произведений И., иллюстрируя ими свои религиозно-философские сочи-

нения. Понимание И. Древнего Египта пришло к Р. при изучении древнеегипетских памятников, в частности, атласа К.Р. Леслиуса. Книга «Возрождающийся Египет» не мыслилась Р. без иллюстративного материала, который он тщательно подбирал. В религиозно-философских статьях Р. любил ссылаться на примеры из области И. для оживления и большей наглядности своих сочинений. Образность сочинений Р. нередко опирается на произведения И. Так, в основу статьи «Грех» (НВ. 1908. 9 и 24 сент.; ОНД) им положена одноименная картина Франца фон Штука. В рождественской статье «Рафаэлевское и рембрандтовское христианство» (РС. 1910. 25 дек.) творчество выдающихся художников используется им в качестве *символов* жизнеутверждающего и аскетического аспектов христианства, противоречащих, согласно Р., друг другу — «религии Вифлеема» (Рафаэль) и «религии Голгофы» (Рембрандт): «Высший художник христианского мира — Рафаэль... И можно было бы помечтать о рафаэлевском христианстве; но, собственно, мы имеем рембрандтовское христианство, полное темных цветов, темного, черного фона, — и только с краешком чего-то светлого, с утренним лучом на «профиле портрета» (ЗРП, 440). Тем не менее в близких Р. кругах начала века бытовало мнение, будто Р. к И. был равнодушен и разбирался в нем слабо: А.Н. Бенуа (PRO, 1, 138), З.Н. Гиппиус («Живые лица». М., 2002. С. 287), П.П. Муратов (РМ. 1909. № 3. С. 159), П.П. Перцов (НВ. 1913. 13 нояб.). Однако не все критики были в этом единомышленны. Ю.Д. Беляев, напротив, утверждал, что «Розанов интересен в музеях». По мнению Беляева, «он подходит к старому искусству с «варварской», «кустарной», если так можно выразиться, точки зрения», и его бессистемный, импрессионистический подход, которому «чужды все доктрины», позволяет увидеть известные произведения свежим взглядом («О Розанове» // НВ. 1909. 24 июня). Сходное мнение высказывает и анонимный рецензент, выступавший под псевдонимом М-е (М.М. Иванова или Ю.К. Маркузе). Сравнивая «Итальянские впечатления» с книгой «Рим» педантичного П.Д. Боборыкина, он отдает предпочтение книге Р. с его «незаемными мыслями» и «более свободной манерой» изложения» (М-е. Вечный город // НВ. 1909. 16 июля). Э.Ф. Голлербах в статье «Розанов как историк искусства и коллекционер» писал, что статьи Р. о художниках — это «вовсе не фельетоны в духе Дорошевича, Амфитеатрова, с их порханием по верхушкам вопросов и злободневным зубоскальством, а внимательные, вдумчивые характеристики, оживленные пафосом впечатлительно-го импрессионизма» (Среди коллекционеров. 1922. № 2. С. 37). В книгах и статьях Р. разбросаны многочисленные наблюдения над произведениями И. В книге «Литературные очерки» он размышляет об отличии работы живописца и скульптора и их средствах: «Живописец берет вещь в ее целостности: имея серию красок, а главное — такой тонкости переливов, и имея такое послушное орудие в руках, как кисть — он рисует не только лицо, но и пылинку, которая села на это лицо и о которой он не знает, принадлежит ли она лицу или внешней природе. Скульптор беден средствами, это монотонный мрамор или монотонная бронза; самое орудие его, резец, не так послушен: нужно усилие, чтобы выдать черту. Ваятель сосредоточивается, напрягается, уловив одно и глав-

ное — он разливает это на все подробности предмета, и мы получаем его мысль как бы окаменевшую в веках и для веков» (ЛВИ, 334). В главке «Афродизианская красота» книги «Возрождающийся Египет» Р. сопоставлял И. древнего Египта и Греции, развенчивая во имя своей всепоглощающей любви к Египту общепринятые каноны красоты классического И. греков: «В искусство не вовлечешь того, чего нет в жизни. Искусство истинно даже и тогда, когда оно лжет. Это искусство «ложных образов» — по крайней мере относительно женщины — дала нам Греция. Эта ее знаменитая «афродизианская красота», наполняющая наши музеи <...> Страшным и странным образом «греческая красота» есть вся «тупая красота», притувленная: потому что и отвечает-то она на тупые вопросы эстетов и ученых, а не людей с молитвой, с жизнью и корнем. «Не коренная красота» Да почему!!!! Увы, на ней не лежит физиологизма <...> Всё вот именно живое — одно подлинно и великолепно, неизъяснимо, божественно. «Афродиты» суть именно «не богини», потому что они слишком уж из «мрамора»» (ВЕ, 79–81). Это принижение греческого И. нужно Р., чтобы подчеркнуть «столь физиологическую» красоту (ВЕ, 81) древнеегипетских изваяний. Во имя Египта отрицается и постоянно восхваляемый им Рафаэль: «Как сухи все рафаэлевские рисунки около этого египетского изображения», — пишет он о «картине (большой) египетской семьи» (ВЕ, 170). И окончательный вывод Р.: «Ничего подобного, ничего к тому приближающегося, к этому даже протягивающегося — нет во всем всемирном искусстве. В живописи, равно и в скульптуре» (ВЕ, 169). Р. возмещает недостаток знания египтологии неординарностью и свежестью своих суждений, вдохновляясь увлекающей его темой. Как отмечал Э. Голлербах, Р. особенно удавался анализ именно «конгениальных» явлений в И., полных «сорадования природе и жизни».

В.А. Фатеев

ИСТИНА (Правда). Утверждение И. провозглашает-ся в «Уединенном»: «Правда выше солнца, выше неба, выше Бога: ибо если и Бог начинался бы не с правды — он — не Бог, и небо — трясына, и солнце — медная посуда» (У, 52). То же Р. повторяет в «Апокалипсисе нашего времени» (АНВ, 314). «Правда светлее солнца», — добавляет Р., вспоминая слова «бабушки» (А.А. Рудневой). Отсюда вывод: «Старые, милые бабушки — берегите правду русскую. Берегите; ее некому больше беречь» (У, 351). И. слагается из многообразия взглядов: «На предмет надо иметь именно 1000 точек зрения. Не две и не три: а — тысячу. Это — «координаты действительности» И действительность только через 1000 точек на нее зрения и определяется. Отсюда: — Кто знает истину? — Все. — А не мудрецы? — Все и есть мудрец; а один всегда есть только «он»» (КНУ, 527). Также и отдельные его высказывания не могут быть И., считал Р.: «Почему я думаю, что каждое мое слово есть истина? Оно есть истина в отношении моей души, его сказавшей; и тех мотивов, побуждений и часто определенных доказательств, какие не записаны, но были. Я никогда не говорил неправды. Все мои «да» и «нет» равно истинны» (КНУ, 198). «Истина — в противоречиях» (ПЛ, 56), — полагал Р. «При этом противоречия не нужно примирять: а составлять именно противоречиями, во всем их пламени и

кусательности» (ПЛ, 58). При этом Р. замечает: «Удивительно, как я удевался с *ложью*. Она никогда не мучила меня. И по странному мотиву: “А какое вам дело до того, что я в точности думаю”, “чем я обязан говорить свои настоящие *мысли*» (У, 62). И все же иногда Р. чувствовал, что говорит «“какую-то абсолютную правду”, и “под точь-в-точь таким углом наклона”, как это есть в *мире*, в Боге, в “истине в самой себе” Большею частью, однако, это не записалось (не было пера)» (У, 63). И. и *добродетель* противостоят лжи и безобразию. «Говорит, вечна одна истина, и только одна. И вечна одна добродетель. И тоже только она. С такой надеждой можно бы жить, и ради этого стоило бы осуществлять в себе и истину и добродетель. “Стать их Личардой верным”, как выражается Смердяков. Но ведь этого нет. Напротив, “истина” — это мелькание. И добродетель “там где-то” Перед глазами именно не истина и именно не добродетель. Постоянно. Самое устойчивое именно ложь, и самое устойчивое именно безобразие. Попробуйте-ка постарайтесь “утвердить истину” Ноги сломаются. Грудь задохнется. Упадешь. И все-таки “истину увидишь только в спину уходящую за горизонт” И только отрада, что, умирая, мотаешь головой ей в спину: “Вот она! уходи! беги за ней” А “утвердить ложь” ничего не стоит. Да нечего и утверждать: стоит столбом и никуда не валится» (СХР, 230). Но И. может иметь различные последствия, и в этом, по Р., истинная суть правды в различные исторические периоды. «Есть несвоевременные слова. К ним относятся Новиков и Радишев. Они говорили правду, и высокую человеческую правду. Однако если бы эта “правда” расплзлась в десятках и сотнях тысяч листов, брошюр, книжек, журналов по лицу русской земли, — доползла бы до Пензы, до Тамбова, Тулы, обняла бы *Москву* и *Петербург*, то пензенцы и туляки, смоляне и псковичи не имели бы духа отразить *Наполеона*. Вероятнее, они призвали бы “способных иностранцев” завоевать *Россию*, как собирался позвать их Смердяков и как призвал их к этому идейно “Современник”; также и *Карамзин* не написал бы своей “Истории” Вот почему Радишев и Новиков хотя говорили “правду”, но — ненужную, в то *время* — ненужную» (У, 136). И как конечный вывод звучат краткие слова Р., не раз повторенные в *русской литературе*: «Я не хочу истины, я хочу покоя» (У, 169). Вместе с тем «всякий человек живет правдой своей. И всякий человек умирает от неправды своей» (КНУ, 290).

А.Н.

ИСТОРИЯ. Понимание И. у Р. складывалось в русле общих философских взглядов писателя. «История не есть ли чудовищное другое *лицо*, которое проглатывает людей себе в *пищу*, нисколько не думая о их *счастье*. Не интересуюсь им? Не есть ли мы — “я” в “Я”? Как все страшно и безжалостно устроено» (У, 94). И., согласно Р., — это *тайна*. «Есть история *говоров*, шумов, событий... И есть история *молчания*. — Того, о чем было промолчано. И эта-то — главная. А “та” — так себе» (М, 204). В центре внимания Р. — русская И. «Мало солнышка — вот все объяснение русской истории. Да долги ноченьки. Вот объяснение русской психологичности (*литература*)» (У, 347). «Да... вся наша история немножечко трушоба, и вся наша *жизнь* немножечко трушоба»

(У, 106). «Мне представляется история русского *общества* за XIX в. сплошным безумием» (У, 362). Р. волновал вопрос, кто и как писал русскую И. Он утверждает: «Русскую историю писали смерды... Они не были боярами и полководцами, и *труда* их в постройке *России* не положено и крупичицы. Они не видели, осязательно и близко, *царей* и могли только “вообразить о царях”, а не знали царей. И они “воображали” как смерды, в затхлом логове своем, без света и воздуха. Русская история написана именно без света и воздуха. Собственно несколько русскую историю знали и чувствовали Болтин, Татишев и *Карамзин*. Но затем пошла ученость о русской истории, а не русская история. *Ключевский* посмотрел на нее снизу, как “верноподданный” на царство и Удивительную Храмину. Это тоже возможно, и обывательская история тоже естественна и хороша. Хотя и идет по окраинам, погребам, огородам. “Хозяйство тоже нужно знать” Но суть не в “хозяйстве Коробочки”, а в самой Коробочке. Суть в *Грозном*, в *Василиях*; и тут *Ключевский* при всем мастерстве *характеристик* все-таки недостаточен» (КНУ, 512). До Рюрика «не было письменности и не печаталась история, но... Кроме этого, ведь может быть жизнь просто неопишная. Жизнь без историка, но историческая. Мне кажется, до Рюрика жизнь была уже вполне историческая. Может быть, сложнейшая и лучшая, более счастливая и мудрая, чем как сейчас “на нашем селе” <...> Последующая “история” или “так называемая история” скорее придавила народ. Пошли “порядки” от более умных и сильных людей. Людям стало теснее, люди сжались. Заскучили люди и перестали петь песни и рассказывать сказки. Не очень хорошо. Я не люблю истории. Теперь еще: как же так жили, без исправников, станковых и полиции? Казалось бы, невозможно. Ведь теперь все развалится и друг другу перекусает *носы*. Тут и есть самое главное. Явно люди были добрее и упорядоченнее, чем теперь, — были врожденно благообразнее и спокойнее. Была гармония благородно рожденных людей, — белых хлебопашцев» (М, 147). Может быть, именно поэтому «наша история есть наиболее “позволяющая” Наш *быт* есть наиболее позволяющий <...> Вся Россия есть в значительной степени хлев — но в ней гораздо лучше» (КНУ, 573–574). Так думал Р. при сравнении методов воспитания на Западе и в России. Высмеивая расхожие либерально-нигилистические представления, Р. писал: «— Какая же у вас выходит история? — Анекдотическая. — И государственность? — Оппозиция *правительству*. — Чего ждете? — Светопреставления. — Любимый напиток? — Денатурат. Прежде водка. Опрежьтого — чай. — И “История России” — это вовсе не *Карамзин*, а история водки и недопетой песни (Ну, — и крестного знаменья)» (ПЛ, 25). Р. отмечает преходящность исторических категорий, по которым обычно рассматриваются различные *цивилизации*: развитие гражданских учреждений, экономический строй, *войны*, внутреннее управление и проч. «В Египте совершенно иное. По крайней мере, прожив две с половиной тысячи лет и уже построив все пирамиды, они не знали даже денег!!! Т.е., если не было денег, — явно не завели и торговлю. “Египтяне не торговали” Вот странно. Как же они жили?! Как-то странно, “вручную” Жили “около себя” и вот “с-соседями” По крайней мере, *Геродот* тоже не упоминает о торговле»

(ВЕ, 244). Очевидно, считает Р., в *Древнем Египте* были иные исторические категории, которые он рассматривает в своей книге *«Возрождающийся Египет»* (глава «Исторические категории»).

А.Н.

ИТАЛИЯ. В конце марта — апреле 1901 Р. с женой совершил поездку в И. благодаря финансовой поддержке, оказанной хозяином *«Нового Времени»* А.С. Сувориным. А.А. Измайлов в рецензии на вышедшую в результате поездки книгу *«Итальянские впечатления»* отмечал, что это путешествие было выполнением обета, данного в годы студенчества Р. (РС. 1909. 3 июня). Вошедшая в книгу серия статей Р. «Римские впечатления» о достопримечательностях *Рима* и *Ватикана* печаталась в «Новом Времени» с 31 марта по 9 июня 1901. В сентябре 1901, мае 1902 и мае 1903 в «Новом Времени» появлялись его статьи о Неаполе и Салерно, а в июле 1902 — о Венеции. Журнал *«Мир Искусства»* публикует три статьи книги Р.: «Пестум», «Помпеи», «Флоренция» (1902. № 2, 5/6, 7) с рисунками Л.С. Бакста. После поездки в И. писатель нередко обращался к теме И. и ее истории. В статье о первом томе книги И. Тэна «Путешествие по Италии» (в переводе П.П. Перцова) Р. считает, что это «лучший труд Тэна» (НВип. 1913. 2 мая; СХ, 386). В статье «Об Италии» (НВ. 1916. 6 февр.) Р. отзывается о втором томе «Путешествия по Италии» И. Тэна (в переводе П.П. Перцова), как бы сопоставляя его со своими «Итальянскими впечатлениями». После поездки в И. писатель следил за всем, что происходило там, и 22 июля 1902 напечатал в «Новом Времени» статью о падении венецианской башни св. Марка.

А.Н.

«ИТАЛЬЯНСКИЕ ВПЕЧАТЛЕНИЯ». В 1901 Р. посетил *Италию*, а в 1905 — *Швейцарию* и *Германию*. Наблюдения и размышления о двух этих поездках писатель изложил в книге «И.в.», вышедшей в начале мая 1909 в типографии А.С. Суворина тиражом 2400 экз. Ранее итальянские очерки Р. были напечатаны в нескольких номерах газеты *«Новое Время»* за март—сентябрь 1901 и июль 1902, а также в трех номерах журнала *«Мир Искусства»* за 1902: № 2 («Пестум»), № 5/6 («Помпеи»), № 7 («Флоренция»). Италия среди русской творческой интеллигенции была олицетворением всего прекрасного. Р. поехал в Италию, не зная итальянского языка, а попытки объясняться с извозчиком на латыни были и навны и малорезультативны. Об этом скажет рецензент — Ю. Беляев (НВ. 1909. 24 июня). Но это не значит, что Р. не готовился к поездке в Италию. В предисловии он пишет: «В *Европу* можно ехать с пустым сердцем: тогда в ней ничего не увидишь. Эта совокупность ресторанов и уличной толпы не представляет ничего занимательного, как и у нас <...> Я поехал туда с другим намерением: посмотреть усталым взглядом усталых людей. Мне хотелось взглянуть на Европу, как на место чудовищной исторической энергии, где отложились слои великого *труда*, подвигов, замыслов, *гения*, надежд и разочарований» (СХ, 19). Без ведома автора художник Л.С. Бакст, знакомясь в *рукописи* или корректуре с отрывками этих «Впечатлений», пишет Р., «сделал прелестные рисунки к статьям о Флоренции и Пестуме. Находя статьи в жур-

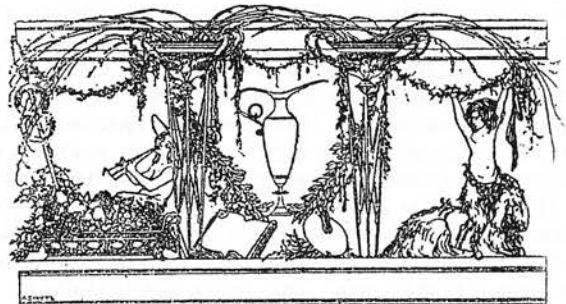
нале, я долго, бывало, любовался этими рисунками, которые он делал, вероятно, под навеиванием текста: но на меня обратно навевали толпы античных грёз эти прелестные рисунки» (СХ, 19). В книге Р. представлены две темы: античность и *католичество*. В Италии Р. интересовало католичество в его сопоставлении с *православием*. На эту тему он посылал из Рима корреспонденции в «Новое Время». Очерки сразу привлекли внимание итальянской католической прессы. В иезуитской газете «Voce della verita» усердно цитировали Р. и, как писал Ю. Беляев, «с чисто итальянским простодушием заявляли, что он имеет от своего редактора специальную миссию в духе единения *церквей»* (НВ. 1909. 24 июня). Античный мир — постоянная тема Р. На второй день *Пасхи* Р. отправился в Храм Весты. «Известно, что в Храме Весты неугасимо горел *огонь*, то есть Храм Весты был

В. РОЗАНОВЪ

ИТАЛЬЯНСКИЯ ВПЕЧАТЛЕНИЯ

РИМЪ. — НЕАПОЛИТАНСКІЙ ЗАЛИВЪ. — ФЛОРЕНЦІЯ. —
ВЕНЕЦІЯ. — ПО ГЕРМАНИИ

Съ рисунками Л. С. Бакста и тремя видами Пестума.



ПЕТЕРБУРГЪ
MCMIX

только огромно развитый светильник, без *молитв* и *пошешений* (народных). Сами весталки вовсе не служили в нем, а только поддерживали огонь» (СХ, 34). Р. спустился по лестнице и, когда голова его сравнялась с полом, «поцеловал украдкой от итальянца каменную плиту и привел таким образом в исполнение маленькое намерение, — намерение, с которым я поехал сюда. В самом деле, какая древность, какая почтенная древность!» (СХ,

35). В описанной сцене Р. раскрывается удивительная смесь «впечатлений языческих и христианских» (там же) — и в этом автор тоже полагает отличие католичества от православия. «В Италии на каждом шагу видишь тот камень Зевса, на который лег камень Христа; и оба лежат теперь, покойник и живой, рядом. “Торжество христианства” здесь не история, а зрелище» (СХ, 109). Впечатления Р. от итальянского христианства даны в сопоставлении с православием. Его поражает в Италии частое изображение Св. Франциска с младенцем-Христом на руках. «Картина любви и нежности так выразительна, что впечатление “Мужской Мадонны” невольно» (СХ, 36). Продолжая сравнивать католичество с православием, Р. отмечает булыжную гуманность католической церкви перед православным храмом: там всегда есть сиденья, и слабый или больной человек может слушать и молиться сидя. Он с удовлетворением отмечает также, что во время католической службы есть минуты полной тишины, которая более располагает к личной, исключительной молитве о личном и особенном своем горе, раскаянию в личном своем грехе — среди полного отчаяния. И все же главное в книге Р. об Италии не религия и даже не искусство. Р. пишет, что Сикстинскую мадонну в Дрездене смотрел «взглядом не художника, не человека искусства и красок (в этом я вовсе не компетентен), но все же несколько психолога, которым почему я не вправе быть?» (СХ, 129). Впечатления о Флоренции определились сразу после встречи с Собором: «Белое кружево мраморной церкви, положенное как бы на черное сукно <...> Ну так и есть! — Цветущая, флогенс — Флоренция!» (СХ, 113). Р. прослеживает непрерывность культурного процесса. Он размышляет о труде нескольких поколений флорентийцев, сотворивших город. «Это то и образует “культуру”, неуловимое и цельное явление связанности и преемственности, без которой не началась история и продолжается только варварство» (там же). Главное в книге — тема Прекрасного, красоты: в природе, в ансамбле городов, в преемственности культур. «Красота Неаполитанского залива вся зависит от его формы и от цвета воды. Она имеет вид красивого изумруда, по которому около берега, в мелких местах и над подводными камнями плавают бирюзовые большие пятна. Но последние редки. Основной фон воды — изумительно мягкий изумруд, и если смотреть с носа парохода вперед, навстречу солнечному лучу, то последний, преломляясь в гранях зыби, дает капли-бриллианты по нескончаемому лазурному полю. От всего этого нельзя оторвать глаз» (СХ, 89). Олицетворением красоты и гармонии для Р. является венецианская площадь Сан-Марко, «единственное по красоте, значительности и воспоминаниям место на земном шаре» (СХ, 115). Р. пишет о невыразимом счастье посидеть за столиком на площади Сан-Марко, попить кофе и изредка поглядывать окрест на главные достопримечательности Венеции — Собор Св. Марка и Дворец дождей. «Через несколько времени седина этого места, удивительная его архитектурность, непосильная лично гению и доступная только гению времен, начинала в вас действовать. И минутами сердце наполнялось прямо восторгом, счастьем» (СХ, 116). Распахнутая Дворец дождей, Р. восхищается его розово-пепельной окраской, «единственный цвет, — заключает Р., — какого я больше нигде не видел» (СХ, 117). Р. ощу-

щает уникальность площади Сан-Марко. «Да, — отмечает он, — архитектура есть вдохновение. И ей также невозможно научиться, как писать стихи, молитвы, музыку и великие картины. Бог знает, как и откуда это приходит» (СХ, 118). Восхищение вызывает у Р. собор Св. Марка: «Он до того цветочен, цветист, стар, светел, в желтом, голубом, более всего в белом, в позолотах, почерневших в веках <...> Венеция оделась в собор, как в Соломоново лучшее одеяние <...> Это что-то вечное и старое; не личное, а народное, не сделанное, а как бы само родившееся» (СХ, 120). В Сикстинской капелле Р. больше всего поразили образы сивилл, языческих пророчиц, в книгах которых («Сивиллиных книгах»), «содержатся (или думают, что содержатся) тайные намеки на пришествие в мир Спасителя» (СХ, 48). «Это одно уже, — размышляет Р., — дерзко по мысли, своенравно и бурно, как именно апокриф, ниспровергающий канон всех традиций! Ни на одну минуту это не было бы поволительно у нас, и Микель-Анджело мог бы расписывать так дворцы, но ни одна капелла с его Сивиллами не была бы у нас освящена. Таким образом, тут сказалась свобода культуры, свобода исторического момента. Но она ли только!.. Как эти Сивиллы нарисованы! “Боже, до чего это свободно!” — думал я, глядя на них. В красках, все светлого фона, с преобладающим желтым, может быть напоминающим желтый песок или желтый луч солнца тех горячих стран, откуда пришли “Сивиллины книги”» (СХ, 48–49). В post scriptum к итальянскому разделу Р. ответил тем, кто со времени напечатанная его «Римские впечатления» и устно, и в письмах выражал сожаление и досаду, что он якобы «заразился» католичеством. Это предположение Р. отмечает, но признается: «Перевалив через Альпы, — я прямо изумился увиденному. “А! Так вот как еще можно верить, думать, молиться, созерцать — оставаясь христианином; а когда так можно, то еще можно и по-третьему <...> Я свободный христианин, и мне везде просторно. Думаю, что это вполне отвечает идее “древней церкви”» (СХ, 125). Кроме очерков об Италии, Р. поместил в книгу «И.в.» очерк «Сикстинская Мадонна» (из раздела «По Германии»); смотреть картину он специально ездил в Дрезден в 1905. Эту картину, как известно, боготворил Достоевский, и копия ее висела у него в кабинете. Достоевский для Р. был кумиром, отсюда и его стремление посетить Дрезден. «Предмет, о котором было наговорено слишком много, как бы теряет свою невинность, и подходишь к нему с самым смутным чувством, менее всего похожим на радость или восторг» (СХ, 127). Лицо Мадонны, считает Р. отступает от других типов рафаэлевских мадонн, «во всяком случае (по выражению) сдержаннее и серьезнее <...> трагичнее их» (СХ, 128). На книгу Р. появилось несколько рецензий: Лукомский Г. Три книги об искусстве Италии (Аполлон. 1909. № 3); Муратов П. (РМ. 1909. № 6); Измайлов А.А. Около чужих алтарей (РС. 1909. 3 июня); Беляев Ю. О Розанове (НВ. 1909. 24 июня); Иванов М.М. Вечный город (НВ. 1909. 16 июля); Львов-Розаковский В. (Современный Мир. 1909. № 8); Глинский Б.Б. (Исторический Вестник. 1910. № 3). По мнению знатока итальянского искусства П.П. Муратова, книга Р. — «острая, оригинальная». Но он видит и недостатки розановского анализа, когда суждения писателя становятся робкими «перед произведением искус-

ства». Оценка картин и даже их отбор для анализа, считает Муратов, выявляет «отсутствие у Розанова знаний, внутренней свободы и самостоятельности» (РМ. 1909. № 6. С. 158–159). Картины «Форнарина» и «Беатриче Ченчи», отнесенные Р. к шедеврам, на самом деле, по мнению Муратова, являются «сомнительными портретами». Сам Р. признавался, что в области искусствознания он подготовлен недостаточно. Однако многим его суждениям нельзя отказать в оригинальности. Это признает и Муратов. В книге Муратова «Образы Италии» дается более взвешенная оценка произведения Р.: «В этой странной и такой чисто русской книге, не слишком много Италии. Ее автор, чувствующий с единственной в своем роде глубиной уклад русской жизни, даже и в Италии всегда как бы повернут лицом к России. Не только его мысли, но даже и взоры его обращены домой. Он не был свободным странником; есть что-то похожее на “отпуск” в его досуге и на “отлучку” в его путешествии. Но слеп будет тот, кто не заметит и в этих страницах “Впечатлений”, особенно там, где Розанов соприкоснулся с античным, алмазов мысли чистой воды и черт гениального воображения» (Муратов П.П. Образы Италии. М., 1993. Т. I. С. 14). «Итальянские впечатления В. Розанова, — пишет Г. Лукомский, — книга бесхитростная и глубокомысленная — состоит из мыслей по поводу Италии и переживаний, вызванных историческими событиями, современными предметами и людьми» (Аполлон. 1909. № 3. С. 26). «Историческая осведомленность помогает автору во многих случаях

понимать эпохи искусства (с которыми он знаком так мало) и дает ему иногда возможность открывать новые горизонты для парадоксальных исследований, например, неколебимо веруя в Рафаэля, В. Розанов видит в его картинах отражение идеалов древнехристианской живописи» (там же). Критик Б.Б. Глинский обращает внимание на то, что Розанов «создает целое оригинальное мирозерцание, где жизнь языческая и христианская переплетается между собою родственными духовными нитями, цементируются идейным единством и являют удивленному читателю такие страницы человеческого бытия, которые дотоле оставались ему неизвестными или ускользали от его понимания» (Исторический Вестник. 1910. № 3. С. 1116). Италия дана в книге Р. в постоянном сопоставлении с Россией. «Милый костромич! — восклицает Глинский. — Как он умилительно хорош, когда вдруг среди своих философских рассуждений вспоминает дорогую родину и, не стесняясь величием Западной Европы, античной и настоящей, трогательно простирает вдали к северу свою благословенную руку и с любовью шепчет: родина, Россия»... (Там же, 1117). Книгой Р. зачитывались многие современники. М.И. Цветаева 8 апреля 1914 из Феодосии писала Р. об «И.в.»: «Начала читать Вашу книгу об Италии — прекрасно» (Цветаева М. Собр. соч.: В 7 т. М., 1995. Т. 7. С. 126).

Н.П. Кололова

ИУДАИЗМ — см. «Юдаизм».

К

«КАБАК». Помимо основного значения слова «К.» («Кабачок поддерживает выпивающего, а выпивающий поддерживает кабачок». — КНУ, 449) Р. часто употребляет это понятие для обозначения европейской *цивилизации* XIX и XX вв. «Торжественно от севера до юга, от *Петербурга* до Одессы встал кабак» (КНУ, 488). О «К.» современности Р. писал: «Несись, кабак отвратительный, — несись и дави. Ты никуда не попадешь, кроме ямы. И сколько бы ты ни задавил, конец твой — пропасть» (М, 76). «К.» — это упадок *культуры*, наблюдаемый Р.: «Вся “цивилизация XIX-го века” есть медленное, неодолимое и, наконец, восторжествовавшее просачивание всюду кабака. Кабак просочился в *политику* — это “европейские (не английский) парламенты” Кабак прошел в книгопечатание. Ведь до XIX-го века *газет* почти не было (было кое-что), а была только *литература*. К концу XIX века газеты заняли господствующее положение в *печати*, а литература почти исчезла. Кабак просочился в “милое хозяйство”, в “свое угодье” Это — банк, министерство финансов и *социализм*. Кабак просочился в *труд*: это фабрика и техника» (У, 211–212). В 1913 Р. писал о русской «“автомобильной” цивилизации» (СХР, 343). Русский «К.» — это «чистосердечный кабак», который, по мнению Р., остается все тем же «К.»: «Не спорю — он не язвителен; не спорю, в нем есть что-то привлекательное, “прощаемое” Однако ведь дело-то в том, что он все-таки кабак. Поэтому русская ссылка, что у нас “все так откровенно”, нисколько не свидетельствует о золотых россыпях нашего духа и *жизни*» (У, 143–144). Р. постоянно обращается к понятию «К.» в «*Сахарне*»: «Кабак — отвратителен. Если часто — невозможно жить. Но нельзя отвергнуть, что изредка он необходим» (с. 48). «Кабак — это всегда шум. И существо литературы — шум. Чем больше писатель, тем больше шуму из него и около него. А “быть больше” всякий усиливается. А посему существо литературы всегда будет сливаться с существом кабака» (с. 55). «Социализм пошел в кабак... Впрочем, все явления теперь пошли “в кабак”...» (с. 83). «...да это не *революция*, а кабак. Может быть, на Западе на почве этих идей идет революция, но в *России*, несомненно, “на почве этих идей” идет кабак» (с. 129). «...да может быть это хорошо, это всепобедное шествие кабака? Тут он и торжествует, тут он и гибнет? Чего я борюсь, сражаюсь, пишу? Пусть шествует и преуспевает. Не напрасно ли я лью чернила?» (с. 130). «К.» затягивал в себя, по мнению Р., и достойных людей: «Нужно вырвать *Белинского* из этого кабака (“Современник”,

“Отеч. Записки”, “Русск. Слово”, “Дело”), в который его затолкнули приятели. Там они опояли своим “зельем” и заставили говорить свои слова, помогать своему “богатому дому”, — и словом, слили “*разночинца*” (первый и по *душе* такой — последний) со своим аристократическим отрицанием России, борьбою против “станового” и увлечением “*французскими танцовщицами*”» (с. 269). Р. считал, что «“кабак самодержавный” царит в прессе, — и нет ему сопротивления» (КНУ, 419). И потому задавался вопросом: «Неужели эта тусклая и бессильная борьба с кабаком, как у *Страхова*, есть *судьба* и моя?» (КНУ, 415). Р. имел в виду *нигилизм*, которому противостоял всю жизнь. «Что смущаешься, Розанов? Будь красивее. Литература — *красота*: и если ты будешь красивее, ты победишь. Приляг к земле, как зверь, и ползи, и ластись. Красивую строчку пусти. И кроткие очи. Все употреби в дело. И — победи. Ты не должен не победить. Ты не вправе не победить. За тобой кабак. Если ты не победишь, кабак разольется и затопит все» (СХР, 239). Нигилистическая литература — это «К.» «Загаженность литературы, ее оголтело-радикальный характер, ее кабак отрицания и проклятия — это в России такой ужас, не победив который нечего думать о *школах*, ни даже о лечении больных и кормлении голодных. Душа погибает: что же тут тело» (У, 182). *Д.С. Мережковскому* Р. писал 15 июня 1914: «Мое мнение: России нужно выйти из кабака. Сие есть кабак: отрицание России, *Царя*, *Церкви*» (Взыскующие града. М., 1997. С. 381). О кабацком *тоне* литературы *нигилизма* с ее «давай мне», «только мне», «все мне» Р. отозвался в 1913: «Этот гнусный тон, от *Чернышевского* до *Михайловского*, тон всеядного кабака и захватистого дома терпимости (“всех гостей — ко мне!”) стоит 50 лет в нашей журналистике, в ее господствующем течении, и развратил *читателя*, развратил публику, спустив тот *цинизм*, с которым “нет sprawy никому” Его не одолели и гиганты, как *Достоевский* и *Толстой*» (ЛИ, 71).
А.Н.

КАВКАЗ. Первая поездка Р. на К. в июне—июле 1898 получила литературное выражение в виде очерков, печатавшихся в «*Новом Времени*» («С юга» // 1898. 14, 24 июля, 2 сент.) и в «*Биржевых Ведомостях*» («Около болящих» // 1898. 15 сент.). Р. интересовала проблема единства всех живущих в нашей стране народов, ибо «у нас более половины населения — не великороссы. *Россия* есть именно не государство, но *мир* стран, народов, языков, религий» (ЛВИ, 317). Ее разрешение, пишет Р., может идти двумя путями: посредством «*политики*

национального обезличения, денационализации племен», что для Р. неприемлемо, или в форме «универсального национального синтеза». На возможность последнего навела Р. именно кавказская повседневность, его «современная национальная перепутанность» и достигнутая при этом «мирная смешанность» (ЛВИ, 313), нации здесь «не режутся острыми краями». «Сколько здесь, на Кавказе, я видел туземного привета в ответ на мину же привета, с которой обращаются к *человеку*, и совершенно очевидно не деланного, не притворного. Просто человек лучше, чем кажется; и он политически лучше, только на минуту сам перестаешь быть “с политикой”» (ЛВИ, 318). Главным стало наблюдение Р. за кавказскими *детьми* «всяких родов и племен», и он вспоминает наставительные слова из Священного Писания: «Сих есть Царство Небесное» (Мк. 10, 14). Р. указывает на успешный опыт по развитию системы образования на К. тех лет — управляя Кавказским учебным округом в 1878—1899, К.П. Яновский (1822—1902), «деятельнейший и даровитейший попечитель» (его имя в очерке не названо, но речь идет о нем), сделал «единственно то, что единственно может сделать даровитый человек с специально отведенной ему сферой»: привел ее «в цветущее состояние», т.е. увеличил количество школ, дал им лучший контингент *учителей*, смягчил везде недостатки «уставов» и «при данных условиях» дал ученикам «возможно лучшее обучение» (ЛВИ, 315). Поездка по Военно-Грузинской дороге — от Владикавказа до Тифлиса — вызывает новые оптимистические *мысли* Р.: трасса проложена «через непроходимейший в Европе горный хребет», «на высоте вечного снега», но через нее можно ехать «с удобством, комфортом, поэзией, как бы из *Москвы* в Петровский парк к вечернему чаю»; и это сделано «смирнейшими людьми», *чиновниками*, обеспечивающими выполнение «ужаснейшей» и «совершенно неизбежной прозы», — «некоторого комфорта элементарного бытия» (ЛВИ, 330). Военно-Грузинская дорога становится у Р. *метафорой* рационально устроенной *власти*: «Она дает Военно-Грузинскую дорогу — вы можете изучать ледники Казбека или писать “Героя нашего времени”». А становится она пригодной для убедительной метафоры именно потому, что здесь, на «вершине Кавказа», открывается «главная красота гор», можно видеть во всей красе Казбек («Незабываемо, единственно, трудновыразимо. Есть проза — и вдруг она прервана волшебным стихотворением: такое стихотворение *природы* и испытывает, прочитывает человек в данной точке»). «Ничего сурового; да и не нужно сурового; вы так радостно приветствуете Азию; новая часть света, наконец — не Европа» (ОНД, 333). Очерк «Бермамут» посвящен природным описаниям, преисполненным чувства восхищения: «На Бермамуте... вы точно сами побывали Господом Саваофом или украли любопытством ту минуту, когда Он сотворил мир <...> Именно — точно творится мир. И конченное, уже недвижимое, вот только этот один Эльбрус: а горы, Кавказ и его небо, эти облака над цепью их, — точно вот творится» (ОНД, 335) — с другой стороны, очарованность К. не мешает Р. написать в очерке «Федосеевцы в Риге» (1899), что на К. он «ничего не уважал, но на все посмеивался и почти все любил» (ОЦС, 23), в очерке «Русский Нил»: «Россия <...> на самом деле представляет группу стран, совер-

шенно иного в каждом случае характера, иной природы и со своим у каждой страны средоточием. Что *Волга* имеет общего с Черноморским побережьем? С Кавказом? На Волге даже и не вспоминаются, даже на ум не идут Одесса или Владикавказ» (ОНД, 164). Кавказский хребет для Р. прежде всего географическое отделение Европы от Азии, но не разделение России. Р. не обошел вниманием природу К., которая «поражает вас необыкновенно *красотой* и сразу делает для вас Кавказ волшебным-прекрасным, с чем никогда бы не расстался: это — горные речки»; «единственная *музыка*, которую не хочешь остановить, потому что знаешь, что она никому не причиняет усталости» (ЛВИ, 327). И далее: «Вы чувствуете, что не с вами речка, а — вы с речкой: она есть постоянное условие, вы — временное» (ЛВИ, 328). Р. отмечает: «Главная прелесть Кавказа — не в горах; горы, пока вы не втянулись в дефиле Военно-Грузинской дороги, собственно, не представляют ничего поразительного» (ЛВИ, 326), и указывает на разное восприятие гор: при подъезде к собственно Главному Кавказскому хребту, из Минеральных Вод, где они — «лишь бугорки на необъятно раскинувшейся равнине» (ЛВИ, 327), и из Владикавказа: «Над вами, над городом, по сю сторону деревянного небольшого моста — голубое небо; но по ту сторону шумливой и грязной речки начинается что-то зубчатое: огромные, по горизонту в бесконечность раздавшиеся зазубрины, увитые, повитые, насыщенные мглой <...> Другой мир; там — все новое: темная, таинственная неизведанность, покрытая пологом, — таково впечатление горной цепи из Владикавказа. Еще особенность: до сих пор, да и вообще везде, всегда — вы видите небо, т.е., пожалуй, небо вас видит. Это сообщает чувство ясности, открытости, пожалуй — честности вам <...> Закутанность горного Кавказа именно срезывает это впечатление ясности и отчетливости в отношении кверху (небу) <...> Впечатление, что вы вступаете в мир случайного и преступного <...> Что горец вечно вооружен <...> это, мне думается, не только обстоятельство времени, условие когда-то дикого быта: это — условие и, так сказать, психика самой природы» (ЛВИ, 329). Вместе с тем у Р. нет какой-либо романтизации, положительной или отрицательной, аборигенов К., главное мерило для каждого у него — человеческое. В статье «Около целебных вод» (НВ. 1907. 18 и 22 июля, 7 августа; ОНД), «Домик *Лермонтова* в Пятигорске» (НВ. 1908. 16, 23 и 30 июня; ОПП), «В Кисловодске» (РС. 1908. 25 июля; ОНД), «Бермамут» (РС. 1908. 27 июля; ОНД), вызванных второй поездкой Р. на К. летом 1907, развивается начатая в предыдущих очерках *тема* К. как олицетворения естественности отношений, здоровья. Фрагмент, посвященный кисловодскому курорту, становится стихотворением в прозе, заключающимся восклицанием: «Несчастливым можно почитать каждого русского, кто не испытал этой величайшей прелести нашей родины — ванн нарзана!» (ОНД, 202). «Кавказ? Как он отразился в *литературе*? Несколько стихотвореньцев Лермонтова, да как “они пили воды в Пятигорске” Ведь это стыдно назвать, изложить и указать. Кавказ примыкает уже к последним уголкам римского мира, и даже греческого мира. Кавказ — потрясающ. Там мы пьем вино, не приняв его из рук французского лакея, а — из римских рук, из греческих рук. Этому же нельзя

не трястись» (ПЛ, 166). Это рассуждение Р. основано на признании «частного и личного характера *русской литературы*», которая за «Обломовым» и «Обрывом», «за своими юбками и панталонами» не видит «корон, царей, престолов, царств. Не видят Арарата, где остановился Ноев ковчег. Ни прекрасной Грузии <...> Заехал на Кавказ Толстой. Но и он пошутил над Борятинским <Борятинским>. Заметил же только Лукашку и как он дует чихирь (вино кислое), да; еще красавицу Матрёну, которая не полюбила «его». Т.е. опять эта всероссийская туфля Обломова. А что есть на свете в самом деле этот колоссальный перешеек «Кавказ» с двухтысячелетней историей <...> с нефтью, которую 50 лет выкачивают иностранцы и не могут ее выкачать <...> Всего этого Толстой и Лермонтов просто не заметили. Воистину не знали и воистину не интересовались. Для русских самое неинтересное место в мире — это Россия» (ПЛ, 167). Россия, по Р., это «что-то достойное и великое», «самостоятельное и сильное», «литература же есть как бы великолепный «кавказский кинжал», с чернью и с серебром. Но которым «никого не зарубишь», и он носитя собственно для украшения и на балах. И еще «великолепный кавказский шелк для Тамары» <...> Но холодный. Ни окутаться, ни одеться» (ПЛ, 172).

С.Ф. Дмитренко

КАРИКАТУРЫ. Известность Р. привлекла внимание карикатуристов. Пресса печатала К. на Р. Среди них шарж Яна Тома в серии «Галерея наших современников» в журнале «Шут» (1913. № 6), рисунок Ре-ми



(Н.В. Васильев) в «Сатириконе» (1909. № 50) и его же «Последний лист» к выходу книги Р. «Опавшие листья» (в еженедельнике «Новый Сатирикон». 1915. 3 сент. № 36), еженедельник «Чурило» (1912. № 7), «Вешние Воды» (1918. Т. 31–32, рисунок Анитина). См. К. в кн.: Николюкин А. Розанов. М., 2001. С. 320–321.

А.Н.

КАРНАВАЛИЗАЦИЯ. Суть К. — унизить высокое и воспеть низкое — но все не всерьез, а буффонно: смехо-

во и цинично. В культуре России рубежа XIX–XX вв. Р. выступает как *enfant terrible* посреди чопорных: и ученых, и писателей, и поэтов, и философов, и христиан-богословов. Но Р. — серьезен, и недаром его первая книга — «О понимании»: понять себя и всё, что напечатано как готовые ответы. В этом Р. — супериндивидуалист. И в то же время он сам — народ, так что не надо ему выходить на площадь-ярмарку общекарнавальную, биться в дионисийстве и *революции*, а вполне достаточно сидеть за столом, писать книги и статьи в газеты и журналы и так «карнавалить», тогда как изысканным декадентам надобно в «башне» Вяч. Иванова облачаться в хитоны и хорею изображать. Р. использовал понятие К. в полемике с *Вл. Соловьёвым*, чьи единомышленники в «Вестнике Европы» говорили о народе нашем как мягком и терпимом, однако «не заметили в нем иных, суровых и строгих черт; и, между тем, они в нем главное. Их обманул двухвековой карнавал нашей истории; настал его последний день, и они требуют веселья нестерпимого, *огней*, вина, наконец, блуда, и, если возможно, в неслыханных формах» («Ответ г. Владимиру Соловьёву» // РВ. 1894. № 4. С. 210). Р. сродни Карнавал как процедура переворачивания и сцепления всего со всем в вольные кругля игрищ Духа с *миром = Бога* с Творением, как с женою-супругою, лаская и обсасывая всякую тварину и идею, и мелочишку мешанистую, как табачок и укропчик: «Папироска после купанья, малина с молоком, малосольный огурец в конце июня, да чтобы сбоку прилипла ниточка укропа (не надо снимать) — вот мое «17-е октября» В этом смысле я «октябрист» (в купальне)» (У, 166). Ведь «17-е октября» — священную дату истории России: манифест *царя* о конституции — писатель уравнил с ниточкой укропа! Но К. у Р. — в сплетании таких хороводов из чего угодно — не циническое осмеяние, но *Все-любовь!* Ничего минусового нет в *мире* Р. «Что я все надавил на Добчинских? Разве они не рады бы были быть как *Шекспир*? <...> Но «где же набраться Шекспиров», и неужели от этого другим «не жить»?.. Как много во мне умерщвляющего. И опять — пустыня. Всякому нужно жить, и Добчинскому. Не я ли говорил, что «есть идея и волоса» (по *Платону*), идея — «ничего», даже — отрицательного и *порока*. Бог меряет не верстами только, но и миллиметрами, и «миллиметр» ровно так не нужен, как и «верста» И все — живут. «Трясут животишками» Ну и пусть. Мое дело любоваться, а не ненавидеть» (У, 105). Пузо — неперменный элемент К. тела. Кавычки и курсивы у Р. — это оркестровка, тембры разных *голосов* в хороводе К. Его тексты — партитуры, симфоническое мышление — даже в миниатюре в строчку. А указание на место озарения мыслию: «(в вагоне)», «(за *нумизматикой*)» — то же уравнивание «миллиметра» и «версты». Литота и гипербола, бинокль на увеличение и уменьшение непрерывно вращается и переворачивается в текстах Р. Параметры Карнавала и К. описаны М.М. Бахтиным, в том числе «амбивалентность». Но у Р. — не «амби» = двое, но поливалентность: многое в клубок, пучок и веник параметров, *вещей* и идей, реплик-стилей живородно соединяются во всебытие. Всё ведь любимо — даже и когда бранится, пришепетывая и плюясь. Карнавал вообще чужд рефлексии, экстравертен, направлен наружу от субъекта, играющего всем, но не собой. Особенность К. у Р. в том,

что ум и дух Р. снуют туда и обратно: в предметы любые внешние, но и в себя — в сократовой работе «познай самого себя». Как же отказать вольному духу себе в этом? И чего ради? Ради *читателя? Литературы, печати?* Да пошел ты, *Гутенберг* да и читатель — «К черту» (У, 22). «Я песню для себя пою» — как цыганка у *Пушкина*. «Зачем? Кому нужно? Просто — мне нужно» (там же). Карнавал — явление площади городской и уличного шествия. А они, как и толпа всякая, Р. противны: «...а ведь по существу-то — Боже! Боже! — в душе моей вечно стоял *монастырь*. Неужели же мне нужна была площадь? Брррр...» (У, 72). Хотя: газета и журналистика — площадное дело, уличное. Так что, сидя в редакции за столом или у себя *дома* («полежать бы» — У, 71). Р. вполне площадной был фигляр и фокусник в Слове. Канатоходец, рискующий подвергнуться оплеванию и растерзанию черню и литературной критикой, учеными и умниками, декадентами и богословами. И это его — то низировало: дразнить любил провокативными ходами ума, ошеломлять ими, — всякие общие места, клише и общие мнения интеллигентского *сознания* свежевать, переворачивать и наоборот, и вбок. Это тоже карнавальное дело. «Все “величественное” мне было постоянно чуждо. Я не любил и не уважал его. Я весь в *корнях*, между корнями. “Верхушка дерева” — мне совершенно непонятно (непонятна эта ситуация)» (У, 198). К. у Р. в призыве «перепутать» идеи: «Нужно разрушить *политику* <...> Как это сделать? <...> Перепутать все политические идеи... Сделать “красное — желтым”, “белое — зеленым”, — “разбить все яйца и сделать яичницу” Погасить политическое пылание через то, чтобы вдруг “никто ничего не понимал”, видя все “запутанным и смешавшимся”...» (У, 214). В сем пародийном пророчестве (элемент К.) все ныне так и осталось, где «левое» стало «правым» и наоборот, и ничего не понятно. Вектор К. возможен в любую сторону. «В энтузиазме: — Если бросить бомбу в русский климат, то, конечно, он станет как на южном берегу Крыма! — *Городовой*: — Полноте, барышня, климат не переменится, пока не прикажет начальство (наша революция)» (У, 172). Из абсурдных положений: *курсистка*, климат, Крым, городовой и приказ начальства все друг друга остраивают и карнавализуют. И традиционные опрокидыванья верха в низ: «Литературу я чувствую, как штаны» (У, 172). К. может заключаться в самом строе *мысли* в нарочитой несообразности, внеположенности суждений: «Хороши делают чемоданы англичане, а у нас хороши народные пословицы (собираюсь в *Киев*) († *Столыпина*)» (У, 213). Едет на похороны Столыпина, а в голове какой-то клубок-колтун спутан. На карнавале — ритуальное растерзание. И вот фрагменты Р. — это растерзание «высокого штиля» русской классической литературы — больших периодов, фраз *Толстого*, *Достоевского*. Слово разнуздан *синтаксис* — и синтагмы заторчали сами по себе, без лишних связей, союзов: «поскольку», «потому что». На карнавале — пророчества будущего, гадания, предсказания. И у Р. их немало — пронизательнейших, прямо в ваше время, но и буффонных. «Будет больше научности, больше филологии, даже добропорядочности больше будет, но позолоты *времен* не будет. И не будет *вдохновения*. Ибо могучие деревья вырастают из старых почв (в мыслях о русской реформации)» (У, 153). Так

что Р. — это карнавал консерватора. В статье «Об эпохах русской истории» Р. говорит о «веселости и красоте духовного карнавала» в России со времен *Петра Великого* (ПИ. 1900. С. 186). После этого карнавалы прошлого остаются, по словам Р., лишь «дымящиеся факелы и безобразно уродливые *маски*» (РВ. 1892. № 3. С. 315)

Г.Д. Гачев

КАТОЛИЦИЗМ (Католичество). Отношение Р. к К. было столь же изменчивым, как и отношение к *христианству* вообще. Это связано с изменением профессиональной ориентированности писателя: 1) первое послеуниверситетское десятилетие (1882–1891) характеризовалось религиозным настроением, выразившимся в *книге «О понимании»* и статье «*Место христианства в истории*»; 2) 1890-е: период личной церковности, стремление быть православным, который отмечен приходом Р. в лагерь консерваторов и его полемическими выступлениями против *либерализма*, в том числе и против *свободы совести* (споры с *Вл. Соловьёвым*); немалую роль в религиозном обращении Р., по его собственному признанию, играли женитьба на *В.Д. Бутягиной* и краткое, но весьма значимое эпистолярное общение с *К.Н. Леонтьевым*; 3) конец 90-х — начало 1900-х: период розановского «*экуменизма*», выразившийся в статьях сборника «*Около церковных стен*»; *религия* понимается как одно из ключевых выражений *жизни* и мыслится как «сад *вер*»; возможно, на эту позицию повлияли розановские путешествия в *Германию* и *Италию*, запечатленные в его путевых очерках; 4) идейный отход от христианства, критика христианства и православной, и католической *Церквей* с позиций розановской философии жизни, *пола* и *семьи*, идеологии «*нового религиозного сознания*», — период, который не был отмечен специальным интересом Р. к К. В *книге «О понимании»* Р., замечая, что «все эпохи религиозного упадка» были вместе и эпохами умственного падения, вспоминает о великих системах схоластической философии — Альберта Великого, Дунса Скота, Вильгельма Оккама, Роджера Бэкона, которые совпали с высшим развитием религиозного чувства в средневековой *Европе* (ОП, 621). В числе трех самых сильных личностей в *истории* Р. называет папу Иннокентия III (папа с 1198 по 1216), вдохновившего крестовые походы и отстаивавшего примат папской *власти* над властью европейских монархов (ОП, 332). В дальнейшем Р. часто обращался к фигурам Иннокентия III и Григория VII. Десятилетием позже, в 1896, Р. говорит о Средних веках как о «великом кладохранилище *сил* человеческих» и видит основание пышного цветения эпохи Возрождения «в <...> *монастырях*, в этих суровых францисканцах, жестоких доминиканцах, в св. Бонавентуре, Ансельме Кентерберийском, Бернаде Клервосском» («О символистах и декадентах» // РФК, 131). Говоря о «душевной *красоте*», разлитой в «величественном здании средневекового католицизма», Р. замечает, что «в европейской *цивилизации* есть какое-то странное искривление» (ЛВИ, 219, 220–221). Развернутая оценка К. содержится в *книге Р. «Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского»*. В «Легенде», рассказанной в «Братях Карамазовых» Иваном, современники видели шарж на католическую церковь. Р. рассматривает проблему гораздо шире — «Легенда», по его мнению, отражает природу *человека*,

«синтез самой пламенной жажды религиозного с совершенной неспособностью к нему». Скрытую идею К. находит Р. в отвержении акта искупления, в идее, что дары, принесенные Христом на землю, слишком высоки и не могут быть вмещены человеком». Христос не рассчитал природы человека, и К. является «поправкой к Его делу», «понижением небесного учения до земного понимания», «приспособлением божеского к человеческому». В К. явно просматривается презрение к человеку и «страшная попытка сковать его судьбы и волю индивидуальной мудростью и силой» (ЛВИ, 103), стремление «устроить судьбы человечества на земле, воспользовавшись слабостями человека», — считает Р. (там же). Рассматривая европейскую историю как противоборство и взаимодействие романского и германского начал, Р., видя воплощение первого в духе К., полагал его существенную черту в стремлении к универсальному и в непонимании индивидуального, находя выражение этого универсализма в великих духовных орденах, возникших исключительно на католической почве. *Аскетизм* в К. выражался не в бегстве от мира, но в стремлении подчинить мир своим требованиям, в его активности. Крестовые походы, по Р., были одушевлены «высоким религиозным духом». Р. отмечает отличие самого типа святости в К. и *Православии*. «Пассивно-терпеливое христианство и христианство активно-поборающее, — так лучше всего можно выразить восточную и западную религиозные идеи» (ОЦС, 353). Различие православной и католической церковью видится Р. не столько в догматике, сколько «во всем своем внутреннем сложении, в каждой черте своего характера» (ЛВИ, 110), в особом типе жизни, которая «бьется» в каждой из них. «Активная, деятельная, страстная красота — вот что разделило их с нами, а не *filioque* и не “опресноки”» («О “сборном” начале в Церкви и о примирении Церквей» // ОЦС, 370). Под влиянием славянофилов и *Достоевского* у Р. складывается впечатление, что из «великой и гибнущей Церкви» уходит вера, что порождает в ней тоскующее желание залить великую *грусть*. Позднее Р. приведет реакцию *Н.Н. Страхова* на эти рассуждения: «Ах, В.В., эти смиренные, совершенно так же молящиеся старушки, с этою же теплою верой и простотой — неужели вы думаете их нет в протестантстве и католичестве?» («Размолвка между Достоевским и Соловьёвым» // ЛВИ, 442). Впоследствии Р. сам будет писать в том же духе: «Колорит религии этих простых людей тот же простой и теплый, чистосердечный и наивный, как и у нас. Посмотрите на солдат поляков и литвин, приходящих к исповеди в церковь св. Екатерины на Невском. У католиков только больше лиризма в вере, у нас — эпического красивого спокойствия» («*Лев XIII* и католичество» // ОЦС, 350). Реагируя на весьма критическую оценку римского собора св. Петра в *письме П.П. Перцова*, Р. отвечает в декабре 1897: «Хорошо все, что Вы написали о католицизме, и хорошо, что “Капище св. Петра” Вас не обмануло своими эффектами» (СОЧ, 498). В 1903 он называет это «капище» одной из трех кардинальных точек «в линии непрерывного религиозного сознания» наряду с Луксором в *Египте* и Соломоновым храмом в Иерусалиме (ОЦС, 356). В Италии Р. видел кардинала Рамполлу, возглавившего службы в соборе св. Петра. Р. признает искренность веры кардинала: «О, какие пустяки, что

они все не веруют, безбожники, служат сатане, а не *Богу* (идея Достоевского в “Легенде об Инквизиторе”) и т.п. Кто так взирает на Тело и *Кровь Господню*, — верует в причастие» («*Пасха* в соборе св. Петра» // СХ, 32). В описании католических богослужений Страстной пятницы и Пасхи в соборе св. Петра, светского концерта и иллюминации в Колизее в Страстную субботу Р. обращает внимание на детали, показывающие, насколько «гамма души православной расходится с гаммой души и веры католической» — узурность и оперность католических песнопений, некрасивость прелатов, в чертах которых просматриваются черты римских императоров, женственность шлейфа кардинальской мантии, отсутствие воздержания от скоромной *пищи* и развлечения во время поста у католиков, устройство католических алтарей, игра света от лампадок у алтаря, пение кастратов, отсутствие у католиков Светлой заутрени на Пасху. Р. интересуют любые проявления религиозного *чувства* верующих «не по воскресеньям, а в будень». Он отправляется «к язычникам» и в храме богини Весты обращает внимание на полустершийся образ Божией Матери на внутренней стене храма, любит церковь *Santa Maria in Cosmedini*, в которой находит «прямое и незатемненное выражение итальянского религиозного чувства» (СХ, 35). Его привлекает сочетание языческих и христианских элементов в архитектуре Рима и, видя крест над храмом Януса четырехликого на Форуме, он восклицает: «Все умерло, кроме христианства» (СХ, 38). Христианство мыслится Р. на рубеже веков единственной живой религией, через которую возможно приобщение к священному и чудесному в мире. Прогуливаясь в садах Боргезе и наблюдая за игрой в мяч католических семинаристов, Р. оспаривает представление о К. как о религии покорности. Он подмечает динамичность католического духовенства, его неутомимость, видимое отсутствие усталости, которое является выражением внутренней свободы. Отсюда — иная причина безбрачия у католических *священников*, в котором, как считает Р., нет никакой враждебности к *браку* и *детям*. «Безбрачие там есть удобство, а не идея; условие подвига, а не цель жизни» (СХ, 43–44). В этих чертах ему видится причина успешной миссионерской деятельности католиков. Безбрачие католического священника не исключает влюбчивости, и один из самых пылких любовных романов французской литературы «*Манон Леско*» был написан католическим аббатом Прево. Католическому монаху присуща психология «воина», а не отшельника. «Католичество определило себя как подвиг земной, опасный, рискованный, многообещающий. Это другое Монахо Европы. Туда текут деньги, сюда — *таланты*» (СХ, 45). Р. рассматривает К. как своеобразный аккумулятор жизненной энергии, отвлекающий ее от других сфер жизни: «вся кровь Европы, как в организме к сердцу, прилила сюда» (там же). Именно в этом смысле «Католицизм сожрал Италию и оставил от нее одни сапоги и галстук» (СХ, 26). В *Риме* и *Венеции* его поражают изображения св. Франциска Ассизского с Младенцем на руках. Р. находит в них черты «Мужской Мадонны», замечая, что на православном *Востоке* нет *нежности* к детям, а есть «лоза» строгости. Папство видится Р. «нервной системой в организме католичества» (ОЦС, 347), папство делает К. «личною» церковью, сообщает ей *лицо*, «глазастое, слушающее,

ласкающее, яростное, человеческое» (ОЦС, 348). *Догмат* о папской непогрешимости, определение о котором было принято Ватиканским собором в 1870, не исключает, по мнению Р., соборного начала в К. Он спорит не только со славянофилами, но и с западником профессором *В.И. Герье*, вспоминая важные в догматическом и вероучительном отношении Соборы, состоявшиеся после разделения Церквей — Клермонский, Флорентийский, Базельский, Констанцкий, Латеранский, Тридентский, Ватиканский. Этому же вопросу посвящена статья «О “сборном” начале в Церкви и примирении Церквей. Из католического мира» (ОЦС), в которой Р. публикует свою переписку с католическими корреспондентами, снабжая ее комментариями. Папство Р. сравнивает с духовным кесарством, духовной империей, Папу — с императором, а *духовенство* — с его духовным войском. Р. не идеализирует папство, видя его историческую погрешимость, которая коренится в безграничной вере в собственный авторитет: «В пределах человеческих папство совершило все возможное, как в смысле святости, так и мудрости; но никогда у него не было скромного сознания и своей человеческой участи — погрешать, быть слабым, ошибаться; и идти вспять, дабы разыскать новую дорогу. Оно все шло прямо, без поворотов» («Памяти *А.С. Хомякова*» // ОЦС, 424–425). Р. любит характеризовать К. в его целом и папство, в частности, латинской сентенцией, произнесенной Иннокентием III: «*Sum ut sum aut non sum*», «да пребуду как есмь или вовсе не буду». За папством стоит мощь культурно-религиозного символизма Рима, в котором совершал свою апостольскую миссию и принял мученичество ап. Петр, посланный туда Христом. После смерти Вл. Соловьёва Р. часто обращается к *теме* «соединения Церквей». Не являясь сторонником их соединения, как Вл. Соловьёв, Р. предпочитает говорить об исторической задаче примирения церквей. В начале 1900-х он не раз призывает в *печати* по-новому взглянуть на эту проблему, освободившись от исторических предрассудков. Р. не оставляет без внимания факты притеснения католиков в Европе, процессы секуляризации, вытесняющие Церковь на периферию общественной жизни. Он откликается на борьбу против католических конгрегаций в Париже статьей «Небесное и земное» (ОЦС), в которой много размышлений о К. В пору гонений на К. на его древнейшей родине — во Франции, Италии, Испании — Р. предлагает «посмотреть на измученного брата» взглядом великодушным и спокойным» (ОЦС, 368). Выступая в 1894 как противник соединения церквей — церкви «не единятся — не потому вовсе, что не знают, что “единение хорошо”, а потому, что знают, что есть его лучшее, и это лучшее им вверено, и они его должны донести до конца, не растеряв» («Ответ г. Владимиру Соловьёву» // РВ. 1894. № 4), десятилетие спустя Р. видит в словах о разделении пустую риторику, которая уносит *любовь* из христианского мира, лишает христианство его сути: «“разделение” это напоминает собою забор, со страшными шипами на нем, с угрожающими на нем надписями, между дворами двух соседей, давно мирно пьющих по вечерам чай вместе» (ОЦС, 369). Корни разделения церквей для Р. в «крови» и в «психологии»: «Даже богословские рассуждения “о разделении церквей” имеют нравственным под собой пафосом чуть ли

не это же “разделение племен” и бесконечное восхищение каждого к своему племени в его “коренных чертах”» (ЛВИ, 442). Мысль Р. о примирении церквей особенно отчетливо высказана в статье «Религиозный “эklektизм” и “синкретизм” (Из воспоминаний о Вл. Соловьёве)» (РС. 1911. 8 июля; ТПРН), Р. называет религиозным синкретизмом конфессиональную позицию Соловьёва, позволяющую ему, причастившись у католического священника, принять православное причастие в конце жизни. Р. видел в соловьёвском проекте соединения церквей идею «симфонии» власти русского царя и римского первосвященника. Соловьёва интересовало прежде всего лицо папы: «“Соединить, слить, связать Notre Dame de Paris с Кремлем”, — вот идея Соловьёва. Слить величайшую поэзию, величайший пафос, самую “душу” Запада и его католичества с самой “душою” Востока, с “святою православною душою”, в ее лирике, в ее экстазе, как она выразилась в одном слове в четыре буквы: “Царь”» («Католицизм и Россия» // РС. 1911. 21 мая; ТПРН, 105). Р. фактически предлагает допустить общение в таинствах православных с католиками, произвести примирение церквей «снизу»: «Пусть каждый подходит “под благословение” и священника иной церкви, а бывая в чужих странах, и принимает все таинства другой церкви, “по нужде” и потому что “ближе”, да и, наконец, с полным сознанием, что это — “одно в разных формах”, что исповедь, причастие, крещение действуют “во избавление грехов” везде, где они совершаются с верою во Христа, *Евангелие* и апостолов» (ТПРН, 155). Видя недостатки К., Р. проводит сравнение его с православием. Сравнивая К. с городом, и даже с его центральной администрацией, а Восток, и, в частности, православие с *деревней*, Р. считал порождением последнего *лень*, распушенность, невзыскательность, «претерпевание», преобладание случайного. Он подмечал в русских католиках — Гагарине, Волконских, Мартынове, Соловьёве (о последнем Р. замечал, что он «умер крепким православным человеком». — ЛВИ, 444) — преобладание «руска-деревенщика», который, совершая «странствия в столицу», только примеряет на себя чужую *одежду* (ТПРН, 159). Во фрагменте «*Мимолетного*», датированном 15 апреля 1915, Р. пишет: «Отличительную особенность восточно-кафолической церкви от западной составляет не *Filioque*, а *Лень*» (М, 47). Он намеренно приписывает учение о *Filioque* (исхождении Св. Духа от Отца и Сына) православию и, как бы вовремя спохватившись, замечает: «Да: я теперь только вспомнил, что *Filioque* не у нас, а у католиков», демонстрируя с помощью подобного приема, что существенное различие между православием и К. находится не в сфере догматов, но в сфере традиции и религиозной психологии. Начало этого фрагмента намеренно пародирует диссертацию академического богослова. В поздних работах Р. противопоставление православия и К. встречается редко. Poleмика Р. с христианством приводит его к новой дихотомии «христианство—язычество», и имена католических и православных святых стоят в одном ряду (Франциск и Иоанн Дамаскин. — АНВ, 297), иллюстрирующем мироощущение христианства. Р. полагает, что христианская история не удалась, и «тихое веяние любви» перекрывается «вихрем казней», ликованием Христа посреди казненного человечества.

КВАРТИРЫ В ПЕТЕРБУРГЕ И ЛЕТНИЙ ОТДЫХ.

В апреле 1893 Р. с семьей переехал из Вязьмы, где он временно проживал у старшего брата Николая, в *Петербурге* и поселился на Петербургской стороне, Павловская ул. (ныне Мончегорская ул.), д. 2. кв. 1, 5 комнат на первом этаже, а с лета 1894 в кв. 24 в том же доме. В июле 1899, после того как стал служить в «*Новом Времени*», Р. переехал с семьей на Шпалерную ул., д. 39, кв. 4, 5 комнат на верхнем, четвертом этаже, с видом на Неву. В январе 1906 семья Р. переехала в Большой Казачий пер., д. 4, кв. 12, 4 комнаты на третьем этаже. С июля 1909 по июнь 1912 Розановы жили на Звенигородской ул., д. 18, кв. 23, 7 комнат на первом этаже, затем переехали на Коломенскую ул., д. 33, кв. 21, 7 комнат, второй этаж. 27 августа 1915 они переехали на Шпалерную, д. 44-б, кв. 22, 6 комнат на пятом этаже, где проживали до августа 1917, когда выехали в *Сергиев Посад под Москвой*. Р. говорил, что они в Петербурге меняли квартиры, когда приходило время делать ремонт. Лето Р. с семьей обычно проводили на даче или в других местах на отдыхе. Летом 1894 они жили в Парголово, летом 1895—1897 — в Лесном под Петербургом, в июне—августе 1898 ездили в Минеральные Воды, Закавказье, Крым, в июле—августе 1899 жили в Аренсбурге и Риге. Летом 1901 после поездки с женой в *Италию* семья снимала дачу вблизи Териоки (Тюрсево). Лето 1903 семья вновь проводит на даче в курортном городке Аренсбурге на острове Эзель в Эстонии. В июле 1904 Р. с семьей ездит в Ярославль и *Саров* в годовщину канонизации *Серафима Саровского*. Летом 1905 Р. с женой и старшими детьми (Аля, Таня, Вера, Варя) ездил в *Германию* и Швейцарию. Летом 1906 семья живет в Гатчине, а летом 1907 — поездка по *Волге* и на *Кавказ* (Кисловодск, Пятигорск). Летом 1908 и 1909 — в деревне Лепенене близ Териоки. Летом 1910 после поездки с женой в *Германию* они живут в Луге, там же летом 1911 и 1914. Летом 1912 — на Сиверской, в мае—июле 1913 Р. вместе с женой и дочерью Варей живет в *Сахарне* (Бессарабия). С 29 мая до 27 августа 1913 семья отдыхает в *Вырице*, в июле 1916 — в санатории Халила (Финляндская ж.д.), летом 1917 Р. ездил в Новгородскую губ.

А.Н.

КИЕВ. Р. посетил К. 6—14 сентября 1911 как корреспондент «*Нового Времени*» в связи с убийством в К. председателя Совета министров *П.А. Столыпина* и его похоронами. В «*Новом Времени*» 8—11 сентября 1911 в разделе «К кончине П.А. Столыпина. Телеграммы наших корреспондентов: Киев» опубликованы четыре сообщения, переданных Р. непосредственно из К. В них Р. дает отдельные штрихи общественной атмосферы К. тех дней. В очерке «Киев и киевляне» (НВ. 1911. 17 и 24 сент.) — мысли Р. о месте К. в духовной жизни *России* и размышления, навеянные посещением главных православных соборов К. — Софийского и Владимирского. «Киев есть самый прелестный город России, — пишет Р. — В нем нет той тяжеловесности и угрюмости, как в *Москве*, до излишества трудившейся в делах “собирания Руси”; нет легкомыслия и поверхностности Петербурга, его скуки, серости, тоскливости, бессолнечности <...> Он весь почему-то и как-то не грязен: а это так присуще вообще городам и особенно большим... И когда дышишь

этим воздухом, глядишь на эти виды <...> невольно мерцает мысль о какой-то “киевской (местной) культуре”, которая на фоне “общерусской культуры” так же выделяется, как какая-нибудь “культура Микен” на фоне культуры “всей Эллады” А так как “культура Киева” длится тысячелетие, то это и не случайно, не момент и не впечатление. Нет: святые издревле в самом деле благословили Киев <...> Я думаю, если через две—три тысячи лет Россия будет умирать, то тоскливо подумает: “Пойду-ко в Киев”; “если и не отживу там, то в Киеве легче умереть, чем где-нибудь” Киев всегда надо беречь, “на остаточек”, “на кончик” Долго-долго спустя после “теперь” <...> Киев станет необыкновенно дорог (ТПРН, 229—230). Посетив киевский Софийский собор в сопровождении профессора-историка *А.В. Прахова*, Р. передает слова последнего: «Вот эти части собора, окна, над ними фризы, эти низенькие башенки — все Ярослава Великого <...> Ярослава Мудрого <...> Киев при нем был третьим городом в образованном мире, после Константинополя и Рима. Киев — не город Владимира Святого; “Владимирова” тут ничего нет; да и было-то, при самом Владимире, только урочище, маленький городок величиной в теперешний наш “квартал” <...> Основателем и строителем Киева был на самом деле Ярослав, перебросивший мыслью далеко за рубеж родной земли, живший воображением и представлением в *Европе*» (ТПРН, 231). Р. описывает свои впечатления от «Нерушимой Стены» — мозаичной иконы Богоматери, гробницы Ярослава Мудрого, росписей храма, размышляет об имени, о понятии «Св. Софии». Во второй части очерка о К. — «Во Владимирском соборе» — Р. говорит об особенностях изображения святых на русских иконах. «Лишнее, случайное в биографии — отмечено. Изображался идеал, прототип; что “должно” и “ождается”; чему мы молимся <...> хотя Златоуст и обличал, но его в момент обличения мы не возьмем в икону. Как и Спасителя нашего мы никогда не изображаем с веревкою, изгоняющим торговцев из храма. Ведь не этим Он спас мир? И Златоуст просветился великим светом во вселенной не через борьбу <...> а через то, что учил нас, устраивал нашу душу» (ТПРН, 239—240). «Св. *Серафим Саровский* есть великое “служилое лицо” русской истории <...> *Русский человек*, — продолжает Р., — не понимает “жизни”, как не “службы” <...> Это — не цветочное представление жизни. Какие на севере особенные “цветы”? Угрюмый север, угрюмый холод, огромный труд <...> “Святые” Руси — великие “трудовики” русской истории: и так это принял народ, понял, утвердил. “Не иначе”, — говорит вихрастый плотник, кузнец, ямщик, пахарь» (ТПРН, 241). С этих позиций Р. подходит и к росписи Владимирского собора, «живописи, которую восхитилась вся Россия; и художественно, конечно, и я восхищался». Суждения Р. о живописи *В.М. Васнецова* и *М.В. Нестерова* здесь — развитие и уточнение оценок, высказывавшихся автором и ранее по другим поводам. «Ах, это личное вдохновение! Этот особенный талант! В нем все и дело. Писали бы “по-казенному” (говорю без порицания) эти Васнецов и Нестеров, Сведомский и Катарбинский... Но они бурные, страстные люди. <...> Спор, гнев, полемика, — пусть мысленная. Но это уже “душевный огонь”, душевное “адское пламя” Русский тезис: “Не спорь даже за правду; все равно к осени рожд

вырастет” <...> В нем-то и усомнились благородные живописцы, расписавшие Владимирский собор, главным образом пламенный Васнецов, которому и по объему, и по значительности принадлежит $\frac{3}{4}$ собора. Он, как и Нестеров, выросли в нигилистическую пору русской истории; и перед их глазами прошла вся вакханалия поругания старых святынь» (ТПРН, 244). И вот здесь, в росписи собора, отмечает Р., для художников «развернулось именно поле, на котором не словесно, но образно, художественно можно было победить всю эту катившуюся волну отрицания, грубого, самоуверенного <...> Победить и даже отомстить...» (ТПРН, 245). Результат же: «Тенденции или склон — католический, насколько он определился борьбой с гнилым (тогда) язычеством; или — реформационный, насколько он определился борьбой с загнившим к тому времени католичеством <...> Владимирский собор нов, характерен и “историчен”, ибо в нем “тревога XIX века” впервые перелилась и в храм, проникла в религию» (ТПРН, 246).

В.Н. Дядичев

КИНОВИЯ (общежитие — греч.). Обитель Боголюбивой Божией Матери, маленький монастырь близ Гелфсиманского скита в двух верстах к востоку от Троице-Сергиевой лавры. Т.В. Розанова пишет: «Помню, в 1918 году, весной, патриарх Тихон приезжал в Троице-Сергиев Посад. Мы с отцом идем навстречу ему по зеленому лугу около Киновии. С нами рядом шли три молодых человека — Сережа Сидоров, Сережа Фудель и Коля Чернышев, прекрасные молодые люди, цвет настоящей духовной интеллигенции. Навстречу нам движется патриарх Тихон с крестом, окруженный духовенством, в ярких блестящих ризах, красиво вырисовывающихся на зеленом фоне луга. Вся эта процессия медленно направляется в Троице-Сергиеву лавру. Боже, как я живо это помню, а ведь столько лет прошло!» (ТР, 81). Сергей Алексеевич Сидоров [10(22).2.1895, Москва — 27.9.1937, Бутовский полигон] — священник (с 1921), служил в церкви Петра и Павла (1923–1925) в Сергиеве. Неоднократно арестовывался (1924, 1925, 1930, 1937), расстрелян. Автор очерков об известных иерархах и подвижниках Русской православной церкви. Сергей Иосифович Фудель [1(13).1.1900, Москва — 7.3.1977, г. Покров, Владимирская обл.] — сын И.И. Фуделя, мемуарист, богослов. Неоднократно арестовывался (1922, 1933, 1946). Николай Сергеевич Чернышев [7(19).2.1898, Москва — 15.12.1942, г. Джамбул, Казахстан] — график и живописец. Арестован в Москве 15 декабря 1941 и скончался по пути к месту ссылки.

Т.В. Смирнова

КЛАССИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ — см. Педагогика.

КНИГА. Работая над статьей «Густая книга» (НВ. 1914. 12 и 22 февр.; ОПП), посвященной книге П.А. Флоренского «Столп и утверждение Истины», Р. замечает: «Книга Флоренского <...> в каждой строке сладка» и «является подозрение, что книга есть великий стиль великого стилиста. А не жизнь и дело, т.е. настоящая серьезность» (М, 148). В записях 1915 Р. продолжает свои размышления: «Книга должна быть дорога. Она не долж-

на быть навязчива, она должна быть целомудренна. Она ни за кем не бегаёт, никому не предлагает себя. Она лежит и даже “не ожидает себе покупателя”, а просто лежит <...> Книгу не надо “давать читать” Книга, которую “давали читать” — развратница. Она нечто потеряла от духа своего, от невинности и чистоты своей» (У, 304). Для Р. было важно, чтобы книга была цельной по своим замыслу и исполнению. Рецензируя книгу А.В. Амфитеатрова «Заметы сердца» (НВ. 1910. 13 мая), он замечает: «Издан он книжку каких-то газетных вырезок. И сам понимает, что это просто — вырезки, никому не нужные... Без всякой собственной мысли в целой книге, т.е. без мысли, которая распространялась бы на целую книгу, оправдывала ее заглавие или появление» (ОПП, 434). По мнению писателя, К. должна притягивать к себе человека, будучи умным собеседником и учителем: «Без книги и разума все-таки нельзя. Уж потому, что все идет к нам из древности, а древность только и может сказать нам или мы только и можем услышать ее — через книгу» (СХР, 174). Эта запись Р. дополняется наблюдением, сделанным в 1915: «Книга беседует. Книга наставляет. Книга рассказывает» (У, 304). В 1914 Р. задумал создать словарь русских писателей, задачей которого было взять «в упоминание, с ссылкой, где подробнее искать, и вообще деятелей просвещения, т.е. всех искусств и всех мастеров, а также библиотекарей, важнейших книгоиздателей, книгопродавцев и даже <...> некоторых из знаменитейших наших букинистов» (КНУ, 296). В основу проекта Р. закладывает следующий принцип: «Книга же взята как центр культуры, потому что действительно в книгу падает всякая созревшая и полновесная мысль, кроме разве немногих исключений» (там же). При этом он отмечает, что «в конце концов все стекается в слово, и все завещается потомству: эти два мотива и родят книгу» (там же). Со временем Р. начинает разделять понятие. «К.» и «книжка», при этом книжка становится не вариантом, а именно частью другого, суетного, «Книга должна быть горда, самостоятельна и независима. Для этого она прежде всего д. быть дорога» (У, 200); книжка, уподобляясь газете, производит страшную подмену: «“Книжка” закроет небо, — ну, астрономия Лапласа или кого-нибудь с чертежами и математическими знаками, которые совсем не то, что населенное “Тельцами” живое, настоящее таинственное, магнетизирующее и чарующее нас “богомольное” Небо...» (М, 106). Размышляя над этой проблемой, Р. задумывается и над другой: «Цензора и суд толкутся над книгами, как ослы в коробке конфет от Gougnet (Литейный, уг. Невского) <...> В цензуру должны быть отдаваемы газеты и журналы; но книги им вовсе не принадлежат, или по крайней мере для этого чрезвычайно д.б. повышен ранг цензуры» (М, 277). Для Р. ясно, что именно книгопечатание губит К.: «В чем, так сказать, магия книгопечатания, отрицательная магия? Буквы, каждая напечатанная, потеряли лицо свое и с ним душу свою. Буквы стали неодушевленные и все строки неодушевленные, и вся страница, и целая книга. Книга неодушевленная!!! — черт знает что такое. Труп, разложение, вонь. Ибо ведь по содержащейся-то в ней мысли книга есть одушевленное из одушевленного. И вот это одушевленное из одушевленного передано через машинные знаки <...> Как граммофон убивает пение, так “книгопечатание” убило содержание книг, это

пространство духа летящего и трепетание воздуха под крыльями. По «рукописи» я чувствую его, по печати — автора не чувствую» (М, 149). И Р. делает вывод: «Книга есть а-магическая рукопись, — рукопись с «убитым в ней духом»» (там же). В воображении Р. возникает образ человека, создавшего печать (И. Гутенберг) и тем самым погубившего К. Сравнивая средневековую литературу с современной, Р. пишет: «В средних веках не писали для публики, потому что прежде всего не издавали. И средневековая литература, во многих отношениях, была прекрасна, сильна, трогательна и глубоко плодотворна в своей невидности. Новая литература до известной степени погибла в своей излишней видности» (У, 144). А средством, погубившим ее, стали именно «свинцовые буквы» — символ книгопечатания: «В свинцовых буквах все и дело. Отвоевали свободу не душе, не уму, но свинцу. Но ведь, господа, может прийти Некто, кто скажет: — Свинцовые пули» (У, 231). «И скольких Дон-Кихотов он перестреляет, пока они доберутся до него. Да и вовсе не доберутся никогда. *Fipis* и *могила*» (У, 84). Но мнение Р. о книгопечатании никогда не было однозначным, с одной стороны, это «средство перевести в вечность радость души» (КНУ, 361), а с другой, — размышляя о проблеме литературы и печати, Р. записывает: «Был храм. Но теперь в нем нет молящихся. А только бегают под полом мыши» (КНУ, 588). Р. было важно донести до своего читателя мысль о противостоянии печати и К., как противостоянии двух миров (до Гутенберга и после). «Мои книги — лекарство» (У, 237). Именно поэтому: «Книга — не дешевка, не разворот, не пойло, которое заманивает «опустившегося человека» Не дева из цирка, которая соблазняет дешевиною. Книгу нужно уважать: и первый знак этого — готовность дорого заплатить <...> Лекарство вообще стоит дороже водки. И приготовление — сложнее, и вещества (душа, мозг) положены более ценные» (У, 236–237). К., по мысли Р., тайна, которую стремятся постичь в первую очередь ученые, собирая вокруг себя именно друзей — свою библиотеку. Рецензируя издание «Библиотека А.В. Петрова. Собрание книг, изданных в царствование Петра Великого» (НВ. 1913. 20 апр., под назв. «Прелести старокнижия»), Р. приводит диалог между лавочником и ученым, который ищет Требник Петра Могилы. Лавочник сообщает, что книга продана. Р. описывает состояние ученого: «Я смотрел на ученого. Он побледнел, а книга, которую он держал в руках, задрожала. Он сказал несколько невнятных, мягких слов, в которых я расслышал только «целый» и «прекрасный экземпляр» На душу, на лицо его пал туман; случилось горе. Да, великая вещь — «упустить книгу» Ну, это понимают только благочестивые старцы, посещающие уединенную лесную поляну — библиофильство» (СХ, 402). У К., как и у человека, есть своя тайна: «Собственно, есть одна книга, которую человек обязан внимательно прочитать, — это книга его собственной жизни. И, собственно, есть одна книга, которая для него по-настоящему поучительна, — это книга его личной жизни <...> Его личная жизнь — единственный новый факт, который он с собою приносит на землю. Он рождается для своей жизни, и его жизнь есть дар Божий земле» (СХР, 25). И может быть поэтому становится верным его замечание: «Крестьяне смотрят на книгу как на молитвенник» (СХР, 55), которое под-

тверждается позже: «По мелочам познается и крупное. «Лучшую книгу — переплетаем в лучший переплет»: сколько же Церковь должна была почувствовать в *Евангелии*, чтобы переплести его в ½ пудовые, кованные из серебра и золота, переплеты. Это — пустяки: но оно показывает важное» (У, 223). Одна из записей, относящихся к проблеме книги и ее осмыслению, парадоксальна: «Книга родилась в мир» совсем особо, что это — «новое чего-то рождение в мире» и далеко не все «способны к книге» Что есть люди, «врожденно к ней неспособные» — и такие, сколько бы ни учились, ни читали, ни старались, к ним «книга» так же не идет, как к *корове* «горб верблюда» <...> Я ненавижу книгу. Но я книжен. И передаю это мое таинственное наблюдение» (ПЛ, 73–74).

О. В. Быстрова

«КНИЖНЫЙ УГОЛ» (Петербург: «Очарованный странник», 1918–1919; Петроград, 1921–1922) — критико-библиографический неперидический журнал, выпускавшийся В.Р. Ховиным в его собственном частном издательстве «Очарованный странник». (по одноименному названию книжного магазина, содержавшегося Ховиным на углу: «у Симонова моста, Караванная 2, Фонтанка 5»). Всего вышло восемь выпусков: в 1918 (июнь–декабрь) — вып. № 1–5; в начале 1919 — вып. 6; в 1921 — вып. 7; в 1922 — вып. 8; вып. 7 и 8 — без указания издательства. «К.У.» напечатал последние прижизненные и первые посмертные публикации Р.: вып. 3: «Запущенный сад», «Гоголь и Петрарка»; вып. 4: «Солнце» («Музыки, музыки...») — с посвящением-эпиграфом: «Милому Ховину, так сумевшему понять меня и защитить, как никто еще»; «Таинственные соотношения», «Колебания мира»; вып. 5: «Из последних листьев» («Одно было золото — сердце, ум...», «Если у тебя выпадет, дружок, поудобнее минутка к вечеру...», «В безмолвии растений есть особая загадка...», ORIENS — «Детородительная религия, т.е. религия животная...»), «Апокалиптика русской литературы» («Нужно сказать молнию...»); вып. 6: «Последние листья» («Космогоническое «разрыв-трава»...», «Из тайн Христовых», «Тайна в музыке песнопений»); вып. 7: «Из последних листьев» («Есть» и «нет»); вып. 8: «Странное разделение». В «К.У.» в разделе «Библиография», информировавшем о вышедших книгах, давались сообщения о выходе произведения Р. «Апокалипсис нашего времени» (вып. 1–10): о вып. 1–5, как уже вышедших до 1 июня 1918 — в «К.У.», вып. 1; о вып. 9–10 — в «К.У.», вып. 5. Предполагая продолжить публикацию книжек «Апокалипсиса», Р. в письмах Ховину (конец 1918; РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 321) предлагал выпускать их как приложение к «К.У.». Эта идея осуществлена не была, рукописи (варианты) ряда текстов Р., опубликованных в «К.У.», сохранились также в материалах «Апокалипсиса нашего времени» (РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 234, 235) — они вошли в полное издание «Апокалипсиса нашего времени» (М., 2000). В вып. 6 «К.У.», посвященном памяти Р., — статья-некролог В. Ховина «Розанов умер». Ховин пишет о Р. также в других материалах «К.У.», в том числе в «Безответных вопросах» — публиковавшихся в ряде выпусков заметках Ховина о текущих литературных событиях. В вып. 2, в «Безответных вопросах» — реплика Ховина В. Брюсову. В вып. 7, в «Безответных вопросах», рассматривая

произведения *Андрея Белого* периода революции, Ховин отмечает: «Как незначительна писательская трагедия его в сравнении с чудовищным трагизмом русской жизни <...> На эту тему мы слышали другие слова, которые “поистине говорили” “о себе”, о “своем личном”, — почти предсмертные слова В.В. Розанова: “Сохрани, читатель, своего писателя... не могу. Две—три горсти муки, 2—3 горсти крупы, 5 круто испеченных яиц может часто спасти день мой” И до жути этих слов никогда не подниматься истерической риторике А. Белого» (№ 7. С. 30). В вып. 8, в статье «“Смонтированная” поэтика» Ховин, говоря о так называемом формальном методе в литературоведении, касается книги В. Шкловского «Розанов» (Пг., 1922): «В книге о Розанове пытается он доказать, что “душа литературного произведения есть не что иное, как его строй, его форма, а содержание литературного произведения равно сумме его стилистических приемов” <...> Вместо книги о Розанове у Шкловского и получилась только сумма плоских констатирований и бесплодных открытий, что помимо сомнительных аналогий, что вот у *Сервантеса* так же и у *Стерна* то же, о Розанове ровно ничего не сказано кроме пустого и очевидного утверждения, что “темы кухонные”, или “что я постараюсь доказать, что три книги Розанова произведение литературное” <...> Книга о Розанове — самая неудачная из книг Шкловского. Живой еще в нашем сознании и остро переживаемый нами писатель не мог поддаться методологическим манипуляциям Виктора Шкловского. Последнего здесь ждала явная и откровенная неудача» (№ 8. С. 31). В рецензии, посвященной семи вышедшим к тому времени выпускам «К.У.», журнал «Книга и революция» (Пг., 1922. № 3. С. 79—80), охарактеризовав выступления в журнале самого редактора, Ховина, отмечал: «Из остальных сотрудников “Книжного Угла” самым постоянным и в то же время самым интересным является покойный В.В. Розанов, печатавший в нем продолжение своего “Апокалипсиса нашего времени” в виде “Последних листьев” и других, более или менее отрывочных заметок, подчас захватывающих читателя силою переживаний и жуткостью предвидения близкой смерти. Для изучения и психологического анализа последних месяцев жизни Розанова эти заметки — богатейший материал».

В.Н. Дядичев

«КОГДА НАЧАЛЬСТВО УШЛО... 1905—1906 гг.» (СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1910) — книга Р., вышедшая в начале апреля 1910 тиражом 2400 экз. В нее вошло 30 статей, напечатанных в 1901—1906, из которых девять статей было снято с набора в «Новом Времени» и две — в «Русском Слове» по цензурным условиям и которые впервые появились в настоящей книге. Остальные статьи печатались ранее в «Новом Времени» (1904—1906), в газетах «Русское Слово» (1906), «Свобода и Культура» (1906). Статья «Ослабнувший фетиш» вышла отдельным изданием (СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1906). В конце книги имеется рисунок (полет ведьмы и черта), переделанный с оригинала А.М. Ремизова. Сборник очерков свидетеля революционных событий 1905—1906 в *Петербурге* вызвал разноречивые отклики в прессе. А.А. Измайлов обратил прежде всего внимание на заглавие книги: «Трудно очертить круг вопросов и явлений, в

которых он замыкается, точнее, определеннее, чем это сделал он сам в заглавии. Его идея — “всякое исчезновение начальства” всегда идет параллельно “возрождению в человеке благородства, чистоты и невинности” Пора, которая по преимуществу родила эти статьи, была такой порой “ухода начальства” для России» (РС. 1910. 5 июня. № 127). Наиболее обстоятельная рецензия принадлежит *Андрею Белому* (РМ. 1910. № 11): «Книга Розанова — живая запись истории; это — документ; и вместе с тем это — характеристика событий 1905—1906 года с

КОГДА НАЧАЛЬСТВО УШЛО...

1905—1906 г.г.

В. РОЗАНОВЪ.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ
МСМХ

исключительно редкой точки зрения. Недоставало лишь этой точки зрения на события недавнего прошлого; и Розанов пополнил пробел: сделал то, что только он один мог сделать». А. Белый видит в книге Р. одну из вариаций на тему оправдания революции: «Но какова новая вариация! Мы привыкли оправдывать освободительное движение наше отвлеченно: этическими, религиозными, политическими и социально-экономическими принципами <...> И вот сказал Розанов свое слово о том, что мы все пережили; он сказал это слово так, как никто, кроме него, не мог его сказать; но сказал он то, чего многие от него не могли вовсе и ожидать. Ласково улыб-

нулся Розанов там, где ждали от него угрюмого взора непонимания; в реально происходивших событиях прошлого он прочел *жизнь и правду*; в тысячах людей, с его точки зрения оторванных от *быта*, он увидел плоть и *кровь* этого быта, в “безбожниках” увидел “ангелов” “Явились, как будто “безбожники”, а работают, как ангелы, посланные *Богом*» (КНУ, 606). Отрицательный отзыв написал *Б.Б. Глинский*, обвинив Р. в «парадоксальности выводов и обобщений». Особое недоловое критика вызвали посещения Р. различных митингов в 1905: «Читая странствования г. Розанова по Петербургу за те дни, получаешь впечатление, что человек как будто недостаточно даже понимал, куда его *судьба* несет, и в каких целях он направляется туда или сюда. Все происходит так, как будто человек во фраке идет париться в *баню*, а в халате идет с венником на бал. Так и хочется крикнуть ему: экий ты, право, непутевый человек, куда лезешь, что тут толчешься, иди домой и займись своим делом, а то всем только мешаешь!» (Исторический Вестник. 1911. № 1. С. 336). Рецензент «*Вестника Европы*», подписавший свою статью инициалами К.А., считает книгу Р. «трудно разрешимой психологической загадкой. Слишком ярко и глубоко противоречие между тем, что пишет теперь г. Розанов — и тем, что написано им пять лет тому назад и вновь пушено в оборот в настоящее время. Скачок оказался бы колоссальным даже в таком случае, если бы в эпоху “возвращения начальства” автор прямо и решительно отрекся от сказанного им в эпоху “безначалия”; но такого отречения мы не видим, и с ним несоместима перепечатка старых статей, с предисловием скорее сочувственного, чем покаянного характера. Сказать про себя: “И я сжег то, чему поклонялся, поклонился тому, что сжигал” — могли и могут многие писатели; но у них один процесс отделен от другого более или менее значительным промежутком *времени*, а у г. Розанова оба процесса идут рядом, параллельно. Он поклоняется в книге тому, что сжигает в газете — и наоборот» (Вестник Европы. 1911. № 1. С. 338–339). Так рецензент отозвался о важнейшей черте *творчества* Р. — стремлении и умении смотреть на жизнь с различных, порою антиномических точек зрения. Отзыв И. Ларского не столь резок: «Розанов по своей, можно сказать, отчаянной впечатлительности решил о революции так: “Молодость пришла. И я не понимаю, что на это можно возразить старцам, судьям и *судам*, министрам и управлению” (“Ослабнувший фетиш”). И не только решил, но в полной уверенности ответного *молчания* пустил вслед уходящему начальству выразительное: “Черт бы его побрал” (“Предисловие”). А пославши его с самого начала к черту, взял да и посвятил книгу “Невинным, юным, чистым” Что может произойти, если г. Розанов свяжется с юними, — совершенно понятно <...> Что же касается *бюрократии*, то г. Розанов даже слов подходящих не может выбрать для ее поношения, и в *стиле* тех юных, для которых он пишет, совсем по-младенчески бессильно гневается: “Бесовестные. Все отняли у *царя* (кроме подписи бумаг), все отняли у народа” и т.д. (“Исторический перелом”). Ну, конечно, нехорошие» (Современный Мир. 1910. № 10. С. 162–163). Благодарственный отзыв опубликовал публицист *П.А. Берлин*, отметивший дыхание истории в книге: «Все эти статьи писались под аккомпанемент

больших и бурных событий скоротечных дней *свободы*. По листам этой книги точно несет ураган огромных исторических событий; в статьях чувствуется их горячее дыхание» (Новый Журнал Для Всех. 1910. № 19. Май. С. 123). Рецензент «Нового Времени» (А.Л.-в) отмечает многообразие тем в книге: «В новом произведении талантливого публициста затронуто и оригинально освещено много явлений, вопросов и *лиц* русской жизни: *государство* и *общество*, *национализм* и *социализм*, *Гапон* и *Победоносцев*, русское “подполье” и, неизбежный у Розанова, женский вопрос... Книга Розанова несомненно внесет в *умы* и сердца “святое беспокойство”» (НВип. 1910. 10 апр. С. 8–9). Позднее Р. осудил свою книгу: «Нет, все-таки это было глупо и пошло издавать “Когда начальство ушло”, — и было изменю делу, изменю всей жизни печатать “Ослабнувший фетиш” Это было определенное дурное дело, и за это определенное “дурное дело” мне поделом досталось от П.С.» (КНУ, 588; имеется в виду статья *П.Б. Струве* «Большой писатель с органическим пороком» в «*Русской Мысли*». 1910. № 11). В записи 16 декабря 1914 года в «*Мимолетном*» Р. заявляет: «Ненавижу эту мою книгу с красной обложкой и с виньеткой из *Руссо*» (там же). В ответе на статью Струве Р. писал о смысле этой своей книги: «С главы “Всемирная скука” и начинается моя книга “Когда начальство ушло”, — чего Струве не заметил или на что не обратил внимание: а это и есть в ней главное: мое объяснение происхождения 1905–1906 годов, насколько эти годы были правы, насколько они были прекрасны. Комиссии “открывались” и “закрывались” Их высокопревосходительства что-то мямлили: а что — никто и разобрат не мог. Гигантской фигуры — ни одной. И зашумело все... И поднялись все. И было хорошо. И пока было хорошо — я говорил: “Хорошо” А когда стало “худо” — я начал говорить: “Худо!” Вот смысл книги “Когда начальство ушло”, посвященной описанию того, что “видел”, “слышал”, и тому “боренью *мысли*”, какому предавался я сам. Но Струве не заметил, чем кончается книга, как не заметил, чем она начиналась» (ЗРП, 416).

А.Н.

КОЖА. Р. придавал особое значение «кожному покрову» *человека*: «Так ли рациональны “наружные покровы”, которыми одет человек, — кожа его? И оперение *птиц*, и шерсть животных?! Если бы “для тепла только” — ведь всякая шерсть тогда бы одинакова. И не было бы ягуара. Ни серой, чудной шерсти лани. А у *кошки* — белой шейки. Смотрите, “как воротничок или салфеточка” — только снизу. *Лица* человеческие без кожи? Не возможна “*красота*”, “выражение” Да, даже “выражение” и “выразительность” невозможны <...> Но *мир* создан *Богом*. И Бог дал ему шерсти, *лица*, перья. И по всему этому провел кистью действительно и поистине Великого художника» (ВЕ, 252). К. всегда представлялась человеку «бессодержательной в себе, лишенной смысла, лишенной *мысли* и *понимания*. Немо говорила она да или нет об остром, о режущем, о жестком, холодном и о кипятке: предупреждая соприкосновение к вредному и опасному, — для здоровья и *жизни*. Кожа разделяет, а не соединяет. Она есть граница между субъектом и объектом. Она говорит каждому “я” о том, что есть “не я”, о том, где “я” кончилось. “Конец я —

есть «кожа», поверхность тела» (ВЕ, 255). К. «слишком много содержит в себе». Содержит, как я думаю, — душу. И вот она покрыта эпителием, этими маленькими «щитками» Покрывается пухом и волосами. Рост, зрелость; мужество и старость; младенчество; невинность и грех — все выражается в коже. Кожа, напротив, есть самый обширный определитель самых широких категорий быта нашего. Я думаю — по «коже» можно увидеть мужчину и женщину; бесстыдного и застенчивого <...> И вот мы «нежмся в коже», и через нее мы ласкаем у ближнего душу» (там же). К. — это и писательское самолюбие, о котором Р. писал: «Ты тронь кожу его», — искал сатана Господа об Иове... Эта «кожа» есть у всякого, у всех, но только — не одинаковая. У писателей, таких великодушных и готовых «умереть за человека» (человечество), вы попробуйте задеть их авторство, сказав: «Плохо пишете, господа, и скудно вас читать», и они с вас кожу сдерут <...> Ну а у тебя, Вас.Вас., где «кожа»? Сейчас не приходит на ум — но, конечно, есть. Поразительно, что у «друга» и у Устьинского нет «кожи» (У, 374–375).

М.В. Толмачёва

«КОЛОКОЛ» (1905–1917) — ежедневная петербургская газета по вопросам политики и религии, науки и литературы, общественной, народной и церковной жизни, издание православно-монархической ориентации, в котором Р. сотрудничал в 1916, когда его взгляды были особенно близки к идейной платформе газеты. В 1910 Р. записал «опавший лист» о неизбежной кончине газетного дела в будущем, к которому приведет «отвычка чтения глуповатых изданий, вроде «Голоса Правды»: «Если уж читать, то, по моему мнению, только «Колокол»» (У, 24). Рекомендация «К.» для чтения была связана у Р. с теплым отношением к редактору газеты В.М. Скворцову, с которым он поддерживал добрые отношения с 1908. Иногда у Р. проскальзывало неоднозначное отношение к «К.», как в декабре 1910, о чем свидетельствует строка из его письма к Н.Н. Глубоковскому. «Удивительной чистоты батюшка, хоть и подвизается в «Колоколе»» (ОР РНБ. Ф. 194. Ед. хр. 757. Л. 38), — характеризовал Р. своего доброго знакомого, священника-публициста Н.Г. Дроздова, поместившего в «К.» около десятка статей о Р. Отдельные знакомые даже просили у Р. протекции для своей публикации в «К.». Так, его корреспондент иеромонах Серапион, преподаватель духовной семинарии в Уфе, в июне 1911 прислал Р. свою книгу «Христианство и культура» с просьбой о ее рецензировании и просил о содействии в публикации своей статьи в «К.» (ОР РГБ. Ф. 249. М. 4214. Ед. хр. 16). До 22 апреля 1916 Р. печатался в «К.» под псевдонимом В. Ветлугин. В рецензии на статью профессора Московской духовной академии, священника Вл. Сахарова «Истинно-христианская общественность» (БВ. 1916. № 4) в «К.» от 22 апреля 1916 Р. раскрыл свой псевдоним, и публиковался в двух номерах с подписью «В. Ветлугин (В. Розанов)», с 6 мая печатался только под своей фамилией. Всего за 1916 Р. опубликовал в «К.» более 30 статей на религиозно-философские и литературные темы, под рубрикой «Литературные беседы». При этом материалы по проблемам брака и пола в «К.» он ранее не печатал. Среди розановских публикаций в «К.» за 1916

(см. ВЧВ) содержатся работы о деятелях русской культуры: Н.А. Бердяеве (1, 6 мая, 19, 26 авг., 30 сент., 7 окт.), М. Горьком (1, 15 янв.), А.А. Григорьеве (26 февр.), А.С. Изгоеве (10 июня), М.Н. Каткове (10, 15 марта), С.В. Ковалевской (5 февр.), М.М. Ковалевском (17 апр., 10 июня), В.О. Ключевском (15, 22 янв.), Д.С. Мережковском (30 сент., 7 окт.), Д.Д. Муретове (12 авг.), Н.А. Некрасове (19 марта), П.Б. Струве (8 янв., 10 июня), А.С. Суворине (10, 15 марта), А.В. Пешехонове (10 июня), А.С. Хомякове (14 окт.), А.П. Чехове (19 мая), Е.Н. Трубецком (12 авг.), П.А. Флоренском (14 окт.). Публикации Р. содержали полемические отклики на статьи П.Б. Струве о книге «У Троицы — в Академии» (РМ, 1915. № 12) и о М.М. Ковалевском (РМ. 1916. № 5), А.С. Изгоева об А.В. Пешехонове (РМ. 1916. № 5), Н.А. Бердяева «Типы религиозной мысли в России» (РМ. 1916. № 7–8), В. Евгеньева «Н.А. Некрасов и Н.К. Михайловский» (Русские Записки. 1915. № 9), П.А. Флоренского о книге В.В. Завитневича о А.С. Хомякове (14 окт.), Е. Кусковой о политических симпатиях русской молодежи («Русские Ведомости») (4 нояб.), Н.М. Боголюбова «К вопросу о происхождении христианства» («Христианская Мысль») (4 нояб.), Б.В. Яковенко «Новая история европейской философии» (ВФИП) (10 дек.), а также отзывы на книги Б. Бауэра о происхождении христианства (4 нояб.), В. Вундта «Die Nationen und ihre Philosophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg» (10 дек.), И.Е. Айвазова «Баптизм — орудие германизации России» (Пг., 1916) (16 дек.), Н.А. Бердяева «Смысл творчества» (Пг., 1916) (1 мая). В статье Р. «Новый ежемесячный журнал «Летопись»» (29 янв.) разбирался первый номер издания, созданного при активном участии Горького. Журнал призывал устами социал-демократа В. Базарова к поражению России в Первой мировой войне, поддерживал русофобские взгляды историка М.Н. Покровского на историю монголо-татарского ига, и «припирал к стенке все русское правительство» и общество за невнимание к «беженцам из белой черты оседлости». Статья Р. «Г-н Н.Я. Абрамович об «Улице современной литературы»» (12 февр.; ОПП) разбирала очерк Абрамовича из № 2 «Библиотеки общественных и литературных памфлетов» (Пг., 1915), в котором обсуждались «низкие» жанры литературы и проблема общего понижения качества печатной продукции. В статье «Московские литературные и художественные кружки» (24 февр.) был продолжен разбор причин упадка литературы, поднятых в очерке Абрамовича. Р. пришел к выводу, что в печати, в результате ее партийного дробления, сложилась «взаимная круговая порука бездарности», расплывшаяся, уже как следствие, массу безвкусного, глуповатого и простодушного писателя. В библиографическом очерке ««Старые Годы» и «Русский Библиофил»» (25 марта; 2 апр.) Р. представил читательской аудитории два журнала, отметив приоритет философской традиции духовных академий перед университетами. В рецензии на статью Вл. Сахарова «Истинно-христианская общественность» (22 апр.) Р. высказал свою позицию по вопросу о допустимой степени участия церкви в политической жизни общества. Главным местом для приложения усилий духовенства Р. считал семейную жизнь людей. Рецензируя книгу «Из рукописей А.Н. Шмидт. С письмами к ней Вл. Соловьёва» (М., 1916) в статье «Шмидт и ее

религиозные переживания и идеи» (27 мая.; 3 июня), Р. представил героиню книги «как самый замечательный религиозный феномен за весь XIX век». Даже Д.С. Мережковский, по его мнению, заимствовал именно у нее идею Третьего Завета — центральную мысль его теологической системы. Статья «“Иоги” по губерниям и в Петрограде» (24 июня; заглавие восстановлено по библиографии С.А. Цветкова, в газетном номере материал дан без названия) была посвящена разбору письма *читателя*, поклонника индийских религий. Цикл статей был посвящен Р. специфике секты «общих» на Кавказе (молокан, идейно близких к духоборам и толстовцам): «В мире нашего сектантства» (8 июля); «О кавказских сектах» (20 июля.); «Из мира кавказского сектантства» (29 июля.); «О кавказских сектантах» (5 авг.). В публикациях использовались письма Саянина (Саяпина), внука одного из основателей секты, сотрудника бакинской газеты «Каспий». В статье «Германская наука и русские ученые кафедры» (10 дек.) Р. выступал против насаждавшейся идеи об абсолютной монополии немцев на философскую отрасль науки. Р. упрекал «*Вопросы Философии и Психологии*» в совершенном забвении имен классических славянофилов и национального направления русской философии. В статье «В.В. Розанов о миссионерских трудах И.Е. Айвазова» (16 дек.) Р. отмечал враждебность для России баптистского сектантства. «К.» регулярно публиковал статьи о творчестве Р.: Е.К. «Что делает г. Розанов, когда ему “скучно”» (1908. 24 июля), «Ответ еп. Никона <Рождественского>: За Божьи дни (Ответ на открытое письмо В.В. Розанову еп. Вологодского и Тотемского Никона)» (1909. 21 марта); ряд статей свящ. Н.Г. Дроздова, рецензировавшего книги Р. и издания о нем; А.А. Бронзова «Знал ли Толстой Евангелие?» (1911. 6 нояб.); Перевозчикова «Язычествующий писатель» (1913. 3 и 6. марта); В. Рязанского «К исключению В.В. Розанова из *Религиозно-философского общества*» (1914. 29 янв.), В.М. Скворцова «Прогрессивная нетерпимость» (1914. 19 янв.) и «Правдолюбивый писатель» (1916. 16 дек.); Коложского «“Опавшие листья” В. Розанова и польский вопрос» (1916. 9 февр.) и статья б.п. «В.В. Розанов о миссионерском труде И.Е. Айвазова» (1916. 6 дек.).

А.В. Ломоносов

КОНКА. Городская железная дорога на конной тяге фигурирует у Р. как своего рода символ бедного *чиновничества*. На службу он регулярно ездил в будничные дни на К. Более состоятельные люди могли позволить себе извозчика, разночинная же публика пользовалась этим предшественником трамвая. К. едет медленно, в ней зимой холодно, особенно наверху. Зато летом, в хорошую погоду на верхнем этаже К., или имперiale, можно наслаждаться видами города и обмениваться мнениями с соседями. В К. ездил далеко не одна чиновная беднота — ею пользовалась и не слишком богатая *интеллигенция*. В «*Опавших листьях*» Р. пишет: «Поэт Майков (Ап. Н.) смиренно ездил в конке. Я спросил Страхова. — О, да! Конечно — в конке. Он же беден. Был “тайный советник” (кажется), и большая должность в *цензуре*» (У, 224). К. Страхову Р. также ездил на К., и такая поездка от Павловской ул. до «Торгового моста» (у Театральной площади) была по тем *временам* очень дальней и утомительной: «“У Торгового моста” (Страхов) и “Петербург-

ская сторона” (я) — представляют расстояние столь далекое, что — “точно переплывать Атлантический океан” И поездка (в конках) к Страхову, в сущности, делала “неработоспособным” весь день» (ЛИ, 131). Образ К., как описывает А.М. Ремизов в «*Кухне*», возник в невеселом воспоминании Р. о нищенском периоде в сопоставлении с коляской, в которой мчится мимо философ Вл.С. Соловьёв, — показывая тем самым, как остро переживал он различие в их социальном положении: «Едешь, бывало, на конке наверху. А Вл.С. Соловьёв в коляске катит. Нет, вы этого никогда не поймете, никогда, никогда!» (Ремизов А.М. Собр. соч. М., 2002. Т. 7. С. 55). Низкое социальное положение особенно остро ощущалось именно в К., запряженной обычно тощими, усталыми и голодными *лошадьми*. Р. вспоминал в 1913 о перенесенной после переезда в *Петербург* нужде: «Из острых минут помню следующее. Я отправился к Страхову, — но пока еще не дошел до конки, видел лошадей, которых извозчики старательно укутывали попонами и чем-то похожими на ковры. Вид толстой ковровой ткани, явно тепло укутывавшей лошадь, произвел на меня впечатление. Зима действительно была нестерпимо студеная. Между тем каждое утро, отправляясь в Контроль, я на углу Павловской прощался с женой, я — направо в Контроль, она — налево в зеленную и мясную лавку. И зрительно было это: она — в меховой, но короткой, до колен, кофте. И вот я увидел этих “холеных” закутываемых лошадей, у меня пронеслось в *мысли*: “Лошадь извозчик теплее укутывает, чем я свою В...”» (ЛИ, 133). Но от К. была и своя польза: закутавшись в шубу, Р. прислушивался к разговорам и узнавал много для себя интересного и нового. Об этом «общении с *миром*» он не раз упоминает в *письмах* и статьях. Кроме того, К. как-то способствовала пробуждению его мысли. «Лучшие мысли, дорогой Сергей Александрович, пролетают в конке, и я написал Вам мысленно несколько писем, пока добрался до реального письма, удосуживая минутку» (ПР. Ед. хр. 95. № 3), — сообщал он *Рачинскому*. В стилистике этого отрывка из письма уже угадывается будущий автор «*Уединенного*»: «Удивительно, что в конке — от *одиночества*, что ли (я всегда закрываю глаза), у меня пролезали удивительные по поэтичности, *вдохновению* письма к Вам: “Это бы Сергей Александрович понял, это бы его убедило”, — думал я, как бы просящаясь после *сна*-письма. Но моя беда — что кроме самого общего впечатления, что было “что-то хорошо” из этих видений-писем, я ничего не помню, может быть потому, что я не продумываю мысль, а именно проговариваю в *уме* слова письма, и как они проговорены — именно слова-то, их порядок, а следовательно, *синтаксис*, т.е. *красота* и *сила* — и рассыпались. Мысль же всё одна, и она бедна, как всякая логика» (там же). В очерке «Федосеевцы в Риге» Р. вспоминает по контрасту о том, как богаты на идеи разговоры в К. в столице *России*: «Я долго был *учителем*, много размышлял об учении и училищах, считал, что некоторые мысли у меня суть новые и оригинальные, и я их в самом деле в *книгах* не встречал. Но я их слышал... проезжая в Петербурге на общественных санях в должность. Закутаешься в шубу и сквозь дремоту слушаешь пассажиров. И вот решительно нельзя отвергнуть, что некоторые из них не только по наблюдательности, но и по силе теоретической мысли

решительно были Соломоны. — «Вот бы кому управлять губернией» — подумаешь иной раз, дивуясь» (ОЦС, 24). В Риге же от немцев он «не только не слышал ничего любопытного, но ясно было, что и не услышишь ничего. Надел форму и сидит себе» (там же). В очерке «Мимоходом» (1903) Р. описал свой путь на службу в *Государственный контроль* в типичную для осеннего Петербурга погоду: «В один из будней самого будничного Петербургского времени, я сел на Введенскую конку, что на Петербургской стороне, чтобы перебраться на Адмиралтейскую площадь, откуда было уже недалеко до места моей службы, на Мойке. Дождь, едва моросивший при выходе моем из дому, все более усиливался, и когда конка остановилась и я вышел из вагона, дождь шел положительно сильно и неприятно. Развернув зонт, я зашляндил в резиновых галошах по мокрому граниту декадентской Пальмиры, машинально, тупо, гнусливо (НП. 1903. № 1. С. 133). В статье «Несчастья под конками» (НВ. 1904. 6 сент.) Р. описал повседневную жизнь этого вида транспорта. После перехода в 1899 в редакцию «*Нового Времени*» Р. вполне мог уже себе позволить и извозчика.

В.А. Фатеев

КОНСЕРВАТИЗМ. Р. обычно считают консервативным мыслителем, хотя его отношение к К. было сложным, а на некоторых этапах творческой биографии и просто негативным. В 1886–1893, работая преподавателем гимназии, Р. познакомился и состоял в переписке с несколькими видными представителями К. (*Н.Н. Страхов, С.А. Рачинский, К.Н. Леонтьев. И.Ф. Романов-Рцы*), вполне разделяя основные их убеждения. В 1892 Р. едва не стал, по рекомендации Рачинского, чиновником особых поручений при обер-прокуроре Св. Синода, но у *К.П. Победоносцева*, который был в глазах либералов воплощением «реакционного» К., так и не нашлось для него вакансии. До 1896 Р., печатавшийся преимущественно в консервативных изданиях «*Русский Вестник*» и «*Русское Обозрение*», имел репутацию «ультраконсерватора». В то же время он писал об этом этапе своей творческой деятельности: «Собственно, я был яростным консерватором не по любви к консерватизму, но по ненависти к либерализму» (СОЧ, 497). Резкий характер консервативных высказываний в этот период Р. объясняет еще и своими жизненными обстоятельствами: «Мой консерватизм тем объясняется, что в те дни было очень мне трудно жить, и я прямо всех винил и всех ненавидел» (СОЧ, 506–507). Воплощением розановского К. раннего, «савонароловского» периода стали статьи «*Свобода и вера*» (1894) и «По поводу одной тревоги гр. Л.Н. Толстого» (1895), вызвавшие возмущение критиков, наклеивших на Р. ярлык одиозного «реакционера» и религиозного «изувера». После увлечения *темой пола* около 1897 возвращенная Р. претерпели заметное изменение. Существенную роль в отходе от консервативно-православных воззрений он отводит своей ссоре с кружком петербургских славянофилов во главе с *Т.И. Филипповым*. Р. писал *П.П. Перцову* в 1897, после того как советовал ему в предыдущем письме «выплюнуть все славянофильство»: «Конечно, о славянофилах я увлекся: в них только закваску либеральную я ненавижу, но и консерватизм русский без них — какую же бы мысль хранил в себе? что охранял бы?» (СОЧ, 491). О разоча-

ровании Р. в конкретных представителях К. говорит его письмо 1895 к *Л.А. Тихомирову*: «Консервативные идеи запакостены, и кто им хочет служить — должен их реабилитировать <...> Администрация, Победоносцев, Рачинский — но где же тут жизнь? <...> Их бездеятельность, их апатия — поразительны <...> Просто консерватизм (не в идеях, а в людях) опостылел мне; переболела моя душа от них, возненавидел я их за <...> их способности служить консерватизму» (Тихомиров Л.А. *Христианство и политика*. М., 2000. С. 613–614). Сам Р. отзывался позже об этой перемене во взглядах: «Безумный консерватизм, потом столь же необузданное революционерство, особенно религиозное, антицерковность, антихристианство даже» (У, 322). Этапным событием стало «Письмо в редакцию» (Северный Вестник. 1897. № 4), в котором Р. декларировал свой отход от К. и критиковал его ведущих представителей. С этих пор и почти до конца 1900-х позиция Р. отличалась усилением либеральных тенденций, особенно в религиозных вопросах, но, сотрудничая в «*Новом Времени*», он по-прежнему примыкал к консервативному лагерю. «Русский Вестник», «*Русский Труд*», «*Русское Обозрение*» — издания, в которых в основном печатался Р., к концу 1890-х одно за другим прекращали существование. Р. посвятил этому критическому состоянию К. на рубеже веков статью «*Судьба нашего журнального консерватизма*» (НВ. 1900. 30 июня), в которой охарактеризовал деятельность редакторов консервативных изданий *Ф.Н. Берга, А.А. Александрова, А.Ф. Филиппова*. В статье «Особая группа писателей (Из переписки С.А. Рачинского)» (НВ. 1902. 28 июня) Р. отмечает, что термин «консервативный» «не точен и похож на клевету». Это своего рода ярлык для писателей традиционалистов, в своих идеях не имевших ничего общего с политической реакцией. Р. выделяет в К. два направления: собственно политический К., направленный на достижение сугубо практических целей, и «идейный» К. приверженных традиционным идеалам, но самостоятельных мыслителей: «В нашей консервативной печати надо различать людей, которым никакого дела и ни до каких идей не было. Это совершенно определенная немногочисленная группа практических людей, практических двигателей политики». К ним Р. относит, в частности, *М.Н. Каткова*. В то же время Страхов, Леонтьев, Рачинский, обычно также причисляемые к «консерваторам», не имели ничего общего с этой группой практических политиков. Р. размышляет: «Их принято называть “консерваторами” только оттого, что они не разделяли многих иллюзий своего времени, которые и в самом деле потом оказались поспешными. Просто они были неторопливые люди, люди созерцательные». По своим убеждениям Р. скорее «славянофил» (в широком смысле) или «почвенник», чем консерватор, — и его волновали, как и упомянутых выше мыслителей консервативно-славянофильской ориентации, не столько политические программы, сколько идеи и реальная деятельность на пользу России. Для Р. национальное, русское начало имеет важное значение в К., но он понимает его отнюдь не в духе партийной политики. Р. пишет в статье «*Два съезда*» (НВ. 1907. 28 апр.): «Монархическая партия, конечно, гораздо национальнее <...> Но она уже тем грешит против русского народа, в том является отщепенцем от него, что она есть страшно-

политическая и сухо-политическая партия. А русский народ, можно сказать, умер бы во всем своем дорогом обличье, умер бы в своем великом и особливом историческом призвании в тот момент, когда он объявил бы себя политиком и только политиком. Эта рамка слишком бедна и слишком неглубока для русского народа» (РГО, 401). Р. часто критиковал консервативных политиков М.Н. Каткова, В.А. Грингмута, кн. В.П. Мещерского — прежде всего за узор «казенных» взглядов, «партийность», отсутствие глубины. Среди «практиков» наиболее близкими ему были А.С. Суворин и П.А. Столыпин, чья конкретная деятельность определялась интересами России. В статье «Судьбы русского консерватизма» (НВ. 1907. 2 мая) Р. констатировал: «Вот уже полвека русский консерватизм не имеет общественного успеха» (РГО, 402). Сам он в этот период, особенно во время *Первой русской революции*, заметен «полевел» и часто выступал с критикой К. с либеральных позиций. В статьях «Среди людей чисто русского направления» и «Еще об истинно русских людях», опубликованных в 1906 в либеральном «Русском Слове», Р. выступил с обличениями черносотенного «Союза русского народа», особенно налегая в своей критике на то, что «среди „чисто русских“ людей главарями стоят не разные Поповы и Ивановы, а какие-то „волапуки“ не то еврейского, не то венгерского или в самом деле цыганского корня: Грингмуты, Крушеваны, Юзефовичи» (РГО, 217). Особенно достается Грингмуту, который, помимо прочего, обвиняется в том, что он бегал «с заднего крыльца к звездносному особам, выпрашивая аренду на казенную газету с казенными объяснениями» (т.е. «Московские Ведомости») и получал «сорок тысяч чистой прибыли в год» (там же). Р. вполне в либеральном духе критиковал консерваторов: «„Патриоты“ об этом не докладывали „куда следует“ в своих статейках. Они пели „славу“ России, они набрасывались с пеною у рта на всякого, кто качал головою при звуках этой „славы“, они хихикали и потирали руки, когда сомневающийся в этой „славе“ рассаживали по казематам и угоняли в Нарымский край» (РГО, 218). Р. упрекает консерваторов в «золоченых фразах», «тунеядстве и бесчестности личного существования, неупорядоченности личного кошелька», «шумихе». Этим представителям К. противопоставлены «настоящие русские люди, простые, неукрашенные, без павлиньих перьев на опереточном шлеме» (РГО, 222). Характерно, что к людям «истинно русского направления» Р. относит и кружок «эпигонов славянофильства» (РГО, 197), которых он прежде критиковал преимущественно за банальность суждений и либерализм. В статье «Пестрые темы» (РС. 1908. 25 мая) Р. подметил, что славянофильство, при всем своем искреннем либерализме, способствовало укреплению К., так как государственное чиновничество охотно использовало их декларации самобытности для укрепления реакции: «Славянофильство, таким образом, сшило удобный, приветливый мундир, который охотно начал надевать на себя русский консерватизм; оно сработало духовный панцирь, от которого отскакивали язвительные стрелы прогрессистов и свободолобцев <...> Катков и Победоносцев извлекали из этого восхищения ту лучшую себе наживу, что „конституция, значит, не нужна России, — она и невозможна, и вредна для нас“ „Мы будем жить

самобытными порядками“, — идеальничал Аксаков, идеальничали Хомяков и Самарин. „Да, да, никаких европейских порядков нам не надо“, — говорили государственные мужи толстовского пошиба, заноса над Россиею немецко-русский „Кпер“, кнут» (ВНС, 127). Период одновременного сотрудничества Р. в считавшемся консервативным «Новом Времени» и либеральном «Русском Слове» (под псевдонимом, до 1911) составил Р. репутацию беспринципного литератора, не имеющего политических взглядов. Очевидное различие подхода в статьях, напечатанных в столь разных газетах, — наиболее яркое свидетельство присущей Р. *антиномичности* в подходе к узловым жизненным проблемам. Однако даже в самые либеральные времена Р. по-прежнему много писал о консервативных мыслителях и религиозно-философской проблематике, и его публикации заметно выделялись среди основного потока оппозиционной печати с его пафосом «гражданственности» и воинствующего безбожия. К концу 1900-х Р. снова стал высказываться во все более консервативном духе. Наиболее полно и ярко, хотя и в несистематичной форме, консервативные взгляды Р. выразились в его главных произведениях — «Уединенном» и «Опавших листьях». Сам Р. признавал нечеткость и противоречивость своей политической позиции: «Почему я так сержусь на радикалов? Сам не знаю. Люблю ли я консерваторов? Нет. Что со мною? Не знаю. В каком-то недоумении» (У, 80). Но все же в 1910-х его симпатии были преимущественно на стороне консерваторов. В «Опавших листьях» Р. писал: «Политическая свобода и гражданское достоинство есть именно у консерваторов, а у „оппозиции“ есть только лакейская озлобленность и мука „о своем ужасном положении“» (У, 279). Критика либеральной и революционной оппозиции правительству, защита принципов *монархизма*, борьба с «левой» печатью, неустанное напоминание о консервативно мыслящих «литературных изгнанниках», утверждение национальных идеалов, опора на *Церковь* — все это позволяет отнести зрелого Р. к представителям К. В связи полученными от *Максима Горького* письмами Р. сравнивает взгляды «левых» и «правых» и прямо относит себя к консерваторам: «Но если все другие „левые“ так же видят, так же смотрят: то, прежде всего, против „нашего горизонта“ — какой это суженный горизонт! Неужели это правда, что разница между радикализмом и консерватизмом есть разница между узким и широким полем зрения, между „близорукостью“ и „дальнозоркостью“ Если так, то ведь, значит, мы победим? Между тем, никакой на это надежды» (У, 70). Р. дает собственное понятие «истинного К.», не совпадающее с обычным его негативным толкованием: «Консерватизм истинный, а не поддельный, кричащий, уличный, хулиганский, не есть отрицание будущего, динамики жизни, возможности изменений, а признание необходимости, а потому и разумности момента. Консерватизм ничего не имеет общего ни с застоєм, с самодозволенностью юнкеров и баронов, ни с холопством Ивашки, ни с реакцией наймитов, власть предрержащих. Все это пародия, подтачиванье, отрицанье консервативной идеи. Даже самое слово „консерватизм“ — не исчерпывает сути и содержания принципа. Не консервированье, сохранение, удержание является основой, отправной идеей консерватизма, а признание прав каж-

дого исторического момента на существование» (М, 258). «Дело *Бейлиса*» и начало *Первой мировой войны* еще более усилили консервативные настроения Р. Однако под влиянием *Февральской революции* и особенно последующих катастрофических событий в жизни страны и семьи самого Р. его воззрения претерпели сильное изменение. Статьи, написанные весной и летом 1917, при всей увлеченности Р. обновлением *общества*, полны резкой критики политического радикализма. Выражаем нового сдвига влево в этот период стал «*Апокалипсис нашего времени*» с его категорическим антихристианством, нигилистической критикой русского народа и традиционных устоев русской жизни, политическим пессимизмом. Но при всей переменчивости взглядов Р. даже эта книга отмечена причудливым сочетанием элементов К. и либерализма. Р. различал два К.: «политический» — и «культурно-народный», деятельный, «без всякой партийности», которому он отдавал решительное предпочтение: «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 сказан в «Войне и мире» и в произведениях *Достоевского*» (РГО, 405).

В.А. Фатеев

КОРНЕВОЕ НАЧАЛО (Корень). Р. писал о себе в «*Опавших листьях*»: «Я весь в корнях, между корнями. «Верхушка дерева» — мне совершенно непонятно (непонятна эта ситуация)» (У, 198). Он постоянно стремится сосредоточиться на узловых, коренных вопросах жизни, раскрыть «корень вещей» (АНВ, 56), распознать сокровенный смысл бытия: «Однако оглянитесь-ка на прошлое и вдумайтесь в корень жизни» (У, 216); «*Нигилизм*. Ах, так вот где корень его» (АНВ, 31). Для Р. важно и ценно все органическое, естественно развивающееся, укорененное в традиции и в религии: «Могущество еще старой почвы — могущество идейных корней, в ней заложенных. В корнях все и дело» (ЛИ, 126). Критику современной нигилистической цивилизации Р. обосновывает заменой «доброе» корня на «дурной»: «Самая почва «нашего времени» испорчена, отравлена. И всякий дурной корень она жадно хватает и произрастает из него обильнейшие плоды. А добрый корень умерщвляет» (У, 204). Согласно Р., «Здесьняя земная жизнь — уже таит корни неземной» (У, 432). Отсюда его метод познания — интуитивное постижение тайны, проникновение в иррациональные корни вещей. Строго научный подход для Р. не подходит, так как «научно» означает для него позитивистский — «не проникая в корни вещей» (ВЕ, 436). *Древо жизни*, считает Р., питается от «бездвидных» корней, как и обычное дерево, как и все, что растет, а эти корни восходят к Богу: «Но корень жизни, этот однообразный, тусклый у всех деревьев, у всех цветов корень, — он просто кормит, поит, он просто хочет доброты деревцу и никакого вреда ничему не творит <...> Добро просто, как белый свет <...> «Все бывало, — а мир все же держится» Но «держится» он — именно корнем безвидным, именно светом белым, именно хлебом Христовым» (ЛВИ, 614). Р. ищет метафизические корни всег-

да и во всем, в том числе и в религии: «Тихие темные ночи... Испуг преступления... Тоска одиночества... Слезы отчаянья, страха и пота труда. Вот ты, религия... Помощь согбенному... Помощь усталому... Вера больного... Вот твои корни, религия... Вечные, чудные корни...» (У, 75–76). Характерно при этом, что и в своей критике христианства в другой жизненный период Р. также апеллирует к К.н., утверждая, будто Христос «подсек корень условий земного бытия» (АНВ, 359). К.н. олицетворяет для Р. ноуменальную связь здешнего мира с Богом, с «мирами иными» и потому составляет основу важнейшей для него темы связи пола и религии: «Здесьняя земная жизнь уже таит корни неземной» (АНВ, 51). На доказательстве укорененности телесного начала в ноуменальном, духовном Р. строит свое «оправдание» плоти: «Тело есть начало духа. Корень духа» (У, 181). Тему пола Р. также рассматривает с точки зрения К.н., как ноуменальную тайну: «Суть «метерлинковского поворота» за 20–30 лет заключалась в том, что очень много людей начали «смотреть в корень» не в прутковском, а в розановском смысле: стал всем интересен его пол, личный свой пол» (У, 59). Характерно, что, допуская возможность негативного отношения к своим исследованиям ноуменальной связи пола и Бога, Р. и здесь ставил во главу угла К.н.: «Может быть, один упрек мне: что я разболтал Божию тайну, которая должна бы быть сокровенною, «во мгле» Обнажил корешок древа жизни, который действует, но невидим» (ВДЯ, 142). Собственную жизнь Р. также объясняет из особенностей своего происхождения, своих «корней»: «Жизнь наша течет из корня нашего рождения... Этот «корень» у меня был крайне смутный, хаотический и воспламененный» (ЛИ, 20). У близких ему по духу мыслителей — Ф.Э. Шперка и о. Павла Флоренского — наиболее существенным он также считал К.н., которое объединяет их и с ним самим. О Шперке Р. писал: «Он был очень пронизателен, знал «корни вещей»» (У, 57). «Натуре» Флоренского он дал в «Опавших листьях» такую характеристику: «Вся натура его — ползучая. Он ползет, как корни дерева в земле» (У, 121). Флоренский подчеркнул ту же мысль в отношении и самого Р., связав это с их общей родиной, *Костромой*: «Наше сходство: это острая, до боли, любовь к конкретному, сочному и, скажу определенно, к корню — корню личности, истории, бытия, знания. Думается, что эта любовь — костромская, ибо нет во всей России, а м.б., и на земном шаре никого более коренного по вкусу, по укладу, по организации души, чем костромичи, особенно заволжского района. И отсюда — органическая же нелюбовь ко всему, что бескоренно, что корни подбедает, что хочет расти не на корне, а «само по себе»» (Письмо Флоренского к Розанову от 26–30 окт. 1915 // Свящ. Павел Флоренский. *Детям* моим. М., 1992. С. 280). Еще одному своему другу, П.П. Перцову, Р. писал с сожалением: «И Вы без корней в почве» (СОЧ, 511). Д.С. Дарский также отмечает, что Р. интересуется только то, что коренится в природе: «Розанов не верит ни во что самопроизвольное и производное, сознательно насаждаемое и привитое, но только в самой природе коренящееся, первичное и врожденное» (Отрывки из кн. «Розанов» // Литературоведение и литературоведы. Сб. научных трудов к семидесятилетию Г.В. Краснова. Коломна, 1996. С. 125).

В.А. Фатеев

КОРОВА. В 1897 Р. увлекся языческими культурами семито-хамитского Древнего Востока. В декабре он признавался *П.П. Перцову*: «Истинный Капитан Копейкин, коему ежесекундно приходится хлопать себя по лбу со словом: “Телятина” Думаю, думаю — как мне насытить похоть глаза и любопытство ума *Египтом*, Сидоном, Тиром» (ОР РГБ. Ф. 872. К. 3. Ед. хр. 14. Л. 34). За теоретическими занятиями последовало увлечение девственной чистотой нравов исторического Востока. В 1903 Р. в статье «*Религия* животноводства» проиллюстрировал стихотворения *А.Н. Майкова* «Мать» и *Г. Гейне* «Царица Шабас» египетскими рисунками «Большой храм в Дендерах» (из *Лепсиуса*), дав к ним словесные комментарии, сравнивающие материнские чувства с сакральными анималистскими культурами древних: «Судя по рогам коровы на голове матери: “Я — проста как корова, и божественна, как она” Известно, что древние египтяне считали животных “идеальными”, “божественными” “Корова, снеся теленка, совершила ту же правду, какую я, снеся ребенка”, — так решили нильские пастухи и пастушки» (СВР, 260). Иллюстрируя смысл рассказа *Ф.М. Достоевского* «Сон смешного человека», Р. также приводит египетские рисунки из пирамиды Гизе с изображением пастушеской сцены: «Тон египетских рисунков вообще до поразительной точности совпадает с тоном рассказа Достоевского <...> Здесь все, и животные и люди, соединены осязательно в один пульс. И они чувствуют друг друга с глубиной, нам недоступной. Взаимное чувство и понимание породило ласку: животные не боятся человека-животнообразного, человек не притесняет животных человекообразных <...> так как коров подобного вида не знает ни зоология, ни палеонтология, то здесь в живописи скорей представлена мечта человека, желание его сердца: то, что у нас зовут идеалом» (СВР, 664–665). Заметка 1902 «*Эмбрионы*. Коровы и яблоки», появившаяся из под пера Р., впервые перенесла мечты писателя к возрождающей силе К. Древнего Востока: «Какое счастье припасть ртом к Матери-Природе, и установившись плечами между ног 3-х годовалой телицы, пить молоко из нее без посредства этих глупых кувшинов. Сладко ли будет ей самой это? Почувствует ли она устранение посредства. Я замечал как бы задумчивый экстаз (полная неподвижность) коров, когда их доят крестьянки в поле. Я говорю, когда женщины человеческие приложат к сосцам своим козлят, овечек, и даже большого теленка — настанет новая эра. Новое чувство сойдет в сердце человека, и молоко вместо нервов заструится в жилах наших <...> Я считаю несчастьем своей биографии (как бы не был в *университете*), что никогда не обонял вымя коров. Может быть, оно имеет запах? или нет? даже никогда пальцами не коснулся их, и вообще не видел издалека. Я думаю, я представляю, что если бы, пережевывая жвачку лежала мирно каждый вечер, как я занимаюсь, корова в моем кабинете — сколько бы я узнал о ней, может быть особенного, может быть прекрасного. Любопытного — во всяком случае. Но теперь все эти наблюдения невозможны, и мы знаем коров только под бивштексным углом: “черкесская говядина”, “прусская говядина” Параллель: “русскому патриотизму”, “французскому патриотизму” По крайней мере, окружив храмы высокой решеткой, надо образовывать, чтобы около них, вокруг, бродили животные.

Это — уже непременно, это сейчас» (ОР РГБ. Ф. 249. К. 6. Ед. хр. 13. Л. 1–2). Эстетические симпатии Р. нередко имели отправную точку в его увлечении египетским культом К. Характеризуя церковного реформатора священника В.Я. Колачева, Р. заметил: «Похож лицом замечательно на вымя коровы» (ЛЖ. 2000. № 13/14. Ч. 1. С. 109). Глубокий зооморфизм древнеегипетских верований не обошел стороной мировоззренческие установки самого Р. Он нередко отождествлял себя с К. Начиная с 1912 у него можно было встретить пассажи на эту тему: «В 1904–05 г. я хотел написать что-то вроде “гимна свободе” <...> А теперь!.. бежать бы как зарезанная корова, схватившись за голову, за волосы, и реветь, реветь, реветь о себе реветь, а, конечно, не о том, что “правительство плохо” (вечное extemporalia <учебные переводы> ослов) (ОСЖС, 491). К 1915 тема самоотождествления себя с К. осложнилась мотивами персонализации себя с творцом земных благ. Р. мечтает о счастье насыщения мира и утолении всех потребностей естества через себя: «...о дойная корова. “Стельная” (после теленка?). Идешь и молоко сочится из вымени... И оно такое красивое, белое, розовое, огромное. И такие чудные четыре соска. Розовые. “Прямо пососал бы” Это — я. Т.е. у себя пососал бы. Идет и слегка мычит. “Мурлычит от счастья” Страшно люблю, когда у меня молоко течет. И капает на травы, на растения. “Вся роза в молоке” — Васька прошел. И нет жгучести, злобы. Розанов умиряющее начало мира. “Все идите и сосите мои титьки” И хорошо бездумной корове. “Голова у меня пустая, да вымя хорошо” И хочется всех насытить. Я хотел бы, чтобы все телята кормились от меня. И в лучшую минуту я думаю, что мог бы насытить всех быков мира. Вот я. Розанов» (М, 30). Родная мать ассоциировалась у него с культовым египетским животным, безусловно, не без влияния параллельной работы над книгой «*Возрождающийся Египет*». Голодающий в революционное лихолетье Р. писал *Э.Ф. Голлербаху* в августе 1918, вспоминая свои детские годы: «Окончательная нищета настала, когда мы потеряли корову. До тех пор мы все пили молочко и были счастливы <...> И вот коровка умерла. Она была похожа на мамашу и чуть ли тоже “не из роду Шишкиных” Не сильная. Она перестала давать молоко. Затвердение в вымени. Призвали мясника. Я смотрел с сеновала. Он привязал рогами ее к козлам или чему-то. Долго разбирал шерсть в затылке, наставил и надавил: она упала на колени и я тотчас упал (шалость, страх) <...> Черненькая, словом, “как мамаша” (ВНС, 366–367). Р. даже, в какой-то мере, завидовал отсутствию у К. рефлексии человеческого сознания. «О, как счастливее людей коровы! Даже те, что ведут на убой...» — восклицал он, описывая ужасы казни («Пестрые темы» // РС. 1908. 25 мая; ВНС, 131). В предреволюционные годы Р. не покидали мысли о причинах устойчивости цивилизации Древнего Египта. И вновь он выходит на образы, с которых начинал знакомство с египетской цивилизацией в начале века: «Вот основной факт Египта — корова» (ОР РГБ. Ф. 249. Ед. хр. 19. Л. 7). Сенсорно-мистическая взаимосвязь людей и животных исследована Р. на страницах «Возрождающегося Египта». «Если приложиться щекою к теплomu боку коровы, то сейчас почувствуешь, что у нее сердце бьется, как и у тебя, а кожа под ухом твоим как-то собирается и ежится,

и она вся чувствует тебя, а ты чувствуешь ее, и оба вы уже “два”, а не то страшное “один”, что человек чувствует “в бриллиантах” <...> для каждого решительно египтянина нога коровы была выше диадемы: в которых ведь *кровь* не течет и пульс не бьется» (ВЕ, 181). Снабжение изображений Исиды с коровьими рогами должно было подчеркивать «квинтэссенцию жено-сущности» египетской богини. Чувственные фантазии о месте К. в мире Древнего Египта привели Р. к *мысли* о совершенной космической уникальности египетского общества, неповторимой оригинальности многотысячелетнего существования древнеегипетской цивилизации. «Коровы: никогда не дерутся. Вот у египтян было “никогда не дерущееся” <...> они возвели в особый культ коров: вероятно по сочувствию, что они “не дерутся” Вообще Египет весь какой-то теплый. Точно он недавно отелился. И молоко хлынуло к вымени: и вот сад, *цветы*, хлев — все это кажется корове в другом виде, чем “до теленка” это заметно <...> Это космос новый <...> Египтяне совершенно непонятны, потому что они целовали коров. Потому что богиню Гатор они называли не прекраснейшую женщину, а корову» (ВЕ, 246). Чувственные фантазии мыслителя были одним из проявлений протеста против антиэстетизма современной цивилизации. Он делится своим желанием с Голлербахом: «Меня давно уже манит собственным ртом напиться у коровы молока, насосаться из вымени. Это так красиво. Именно — красиво. И, уверен, ужасно целебно. Это меня лет 12 манит. В *старости* в будущие лучшие времена будут давать родителям живую козу или корову для пососанья. Отвратительная городская цивилизация — ничего не понимает. Не понимает, что такое здоровье и еда» (ВНС, 370). Образ К. был постоянным средством метафорических приемов в политической публицистике Р. «Весь парламент есть, в сущности, бодливый безрогий коров» (ОСЖС, 527), — давал Р.-политик формулу законодательной беспомощности *Государственной думы* в 1912. Метафора осуждала космополитизм и западнические симпатии партии кадетов. Мир малой родины и традиционного мышления ассоциировался у Р. с образом К. «Ни “своей коровенки” и “своего молочка”, — именно своего, — не знал <С.Л.> Франк. Конечно, он задумал “партию народной свободы”» (КНУ, 472), — подчеркивал публицист отсутствие укорененности в русской почве кадетских идеологов. Уничижительный образ К., употребленный Р. по отношению к соотечественникам, мог нести в себе презрительные мотивы, имевшие место в европейской культурной традиции. Говоря о польских профессорах-националистах, утверждавших, что «патриотизм, высокочеловечное явление у поляков, у русских есть явление только “дикое”», Р. возражал: «Ну, конечно, “quod licet Jovi, non licet bovi” <“что дозволено Юпитеру, то не дозволено быку”>. Этим коровам, пасущимся на равнинах Великокороссии, приличествует не государственное самосознание, а только этнографическое прозябание. Благодарим покорно» («Привислинские публицисты у московского “князя” в гостях» // НВ. 1907. 9 окт.; ОНД, 236). Множество проблем социально-го ряда и демографии Р. рассматривал, прибегая к излюбленному образу К. «12 быков и одна корова. Через год будет 12 быков и корова-проститутка. 12 коров и один бык. Через год будет “25 голов рогатого скота”

<...> “Корова-проститутка” — и не “испорченность природы своей” или “грехопадению” и не “по порочности личной”, а по положению» (М, 197). 3 сентября 1916 Р. записывает пространное рассуждение на тему «Корова есть женщина». «“Разве корова смеет иметь ребенка” Это оскорбляет наших жен, барынь». «Между тем ведь корова в самом деле есть женщина — и воет, как мать, о теленке, когда его режут. Мы же телят режем без жалости — “на колбасу”» (ПЛ, 226).

А.В. Ломоносов

КОСТРОМА́ — губернский город на левом берегу *Волги* при впадении в нее реки Костромы. В 1859 отец Р. привез в К. учиться старших детей: сыновей Николая и Федора — в гимназии, дочь Веру — в Григоровское училище. Через два года, после *смерти* мужа, мать Р., Надежда Ивановна, купила в К. *дом* и с младшими *детьми* окончательно переехала в губернский город. «Сам город представляет собой смесь огромных и красивых, все новых, казенных зданий и небогатых обывательских домов, которые к окраине переходят в рухлядь. Я жил в рухляди» («Кострома и костромичи» // НВ. 1909. 2 июля; СМР, 216). Дом, в котором поселились Розановы, был убогим. Он находился в Козьмодемьянском переулке и представлял собой обычный бревенчатый сруб на каменном полуподвале (снесен в 1973 в связи со строительством нового здания цирка). Его фотография помещена в первом коробе «*Онавших листьев*» (СПб., 1913. С. 236) с надписью: «Наш дом в Костроме против Боровкова пруда, в углу, рядом с воротами домика портного, левее дома Ясеневых и Ботниковой». Боровков пруд, о котором упоминает Р., был одним из пяти городских водоемов, устроенных с противопожарной целью в К. в конце XVIII в. (осушен в 1911). Вспоминая о людях, которые жили рядом с ними, Р. говорит о духе бедности, гнездящемся «решительно в каждой хибарочке в страшном соседстве и близости около дикости и грубости (у нас — брат Митя и Верочка, в соседстве — портной у Бут. — Марья Павловна)» (М, 145–146). Другим соседом Розановых был *учитель* русского языка в гимназии Николай Семеныч Мусин: «У него была дочь Катя, 7 лет, и мамаша посылала “погостить к ним” Тщетно он показывал мне какой-то атлас с гербами, коронами и воинами. По-немецки. Я держался за стул и плакал. Мне были непереносимы их крашенные полы и порядок везде. *Красота*. У нас было холодно, не метено. И мне хотелось домой. Так как рев мой не прекращался, меня отправляли домой. Дома был сор, ссоры, кулево, квас, угрюмость мамашы и вечная опасность быть высеченным» (У, 198). Р. поясняет: «И в *детстве*: свой домик, брат 19-ти лет, сильный, умный и даровитый, сестра вернулась (из Кологрива), кончив училище <...> Да брат лет 16 — чуть-чуть слабоумный, “придуковатый”, но тих и благородный, “плачущий” (когда его обижали “разумные”; они его обижали). Отчего бы не жить? Огород большой. Парники. Аллеи липовые (или березовые? — за младенчеством не помню) вырубил. Т.е. земля большая. Была своя *корова* (темная шатенка). Отчего бы не жить? Но 19-летний брат, когда его посылали в аптеку Зейгница, — то приносил пузырек чего-то мутного. По “неформальной” завертке (цветные бумажки) догадывались, что это он сам наливал. Деньги же (меньше рубля) брал

себе. Как-то раз сказал при мне (был один, и я с ним, — но слова слышал, не понимая смысла): “Это мне для... <девочек>” “И немножко вина” И “для... <девочек>” же уносил последнее белье из комода (матернее, сестрино, наше детское). Говорили об этом. Как с ним драться,

свое отражение в розановских текстах: «И вспомнил я свое детство, в Костроме. Бывало, выбежишь во двор и обведешь вокруг глазами: нет, все черно в воздухе, еще ни один огонек не зажегся на колокольнях окрестных церквей! Переждешь время — и опять выйдешь. — “На-



Дом Розановых в Костроме. 1895

когда он всех сильнее (старший в доме). Мать лежала (болезнь). Дети играли. Я (из-под палки) все на носилках носил навоз в парники (очень тяжело, руки обрывались, колена подгибались). Потом — поливал (легче, но отвратительно, что, вытаскивая ведра из прудика, всегда заливал штаны). Потом — полон. Мне было 7, 8, 9 лет (хорошо бы труд, но всегда без улыбки и ни единого слова, т.е. каторжный). 19-летний и 17-летняя — ничего (Нельзя было их заставить, и даже оскорблялись на “попросить”). И развалилось все. В проклятиях. Отчаянии. Отчего? Не было гармонии. Где? В доме <...> И кто нас “притеснял”? Да мы были свободны... И — проклятие, отчаяние и гибель. А могли бы быть не только удовлетворены, но счастливы. Да: была еще пенсия 300 р. в год, по 150 р. в полугодие (получали полугодиями)» (У, 340). На Сенной площади торговали сеном, дровами и домашним скотом: «Из лесу приезжали к нам угольщики продавать на базар уголь, так как мы жили около “Сенной площади”, со всяким громоздким товаром. Приезжали с вечера и ночевали, а рано утром везли уголь на базар» («Кострома и костромичи» // НВ. 1909. 2 июля; СМР, 216). К северо-восточному углу Сенной площади примыкал Боровков пруд. Площадь, спланированная в 1762, находилась в окружении Алексеевской (построена в 1762), Козьмодемьянской (построена в 1729, разрушена в 1934) и Покровской (построена в 1790, разрушена в 1936) церквей. В Алексеевской церкви были отпеты дед и бабушка писателя Иван Федорович и Авдотья Андреевна Шишкины, брат Дмитрий Васильевич. Все три церкви составляли единое целое, нашедшее

чинается” Вот появились два — три — шесть — десять, больше, больше и больше огоньков на высокой колокольне Покровской церкви; оглянулся назад — горит Козьмы и Дамиана церковь; направо — зажигается церковь Алексея Божия человека. И так хорошо станет на душе. Войдешь в теплую комнату. А тут на чистой скатерти, под салфетками, благоухают кулич, пасха и красные яички. Поднесешь нос к куличу (ребенком был) — райский запах. “А, как все хорошо! И как хорошо, что есть вера, и как хорошо, что она — с куличами, пасхой, яйцами, с горящими на колокольнях площадками, а в конце концов — и с нашей мамашей, которая теперь одевается к заутрене, и с братишками, и с сестренками, и с своим домиком” У нас был свой домик. И вот все это, бывало, представляешь вместе и нераздельно» (ОЦС, 235). Церкви в воспоминаниях Р. соотносились с иным, не похожим на окружающий, миром. «Вот на бугорке такого-то в своем роде “Неведомого Бога” Православия, церкви “Покрова Пресвятой Богородицы” в Костроме, я и играл с мальчиками из своей околицы ранней весной. Хороший обычай у русских — ставить храмы на бугорке, на горке. Это напоминает обычай древних поклоняться Богу “на Высотах”, “высоких местах”, “горах” Еще Соломон “приносил жертвы и курения на Высотах” Мартовское-апрельское солнце обсушит, бывало, этот бугорок раньше всей околицы. Везде — зима, а около храма — весна. Как это хорошо. Пусть физики догадываются, что каменные ступени паперти и отражение от белых каменных стен солнечных лучей необыкновенно нагревали бугорок. <...> Везде в садах, в огоро-

дах стоит глубокая зима, хоть и яркая уже, солнечная, а около Покрова Пресвятой Богородицы — лето; и, забывая бабки, плитки, деревянные шары и клюшки, все летние забавы, мы, бывало, спешим туда, и пока наши мамы берутся с нуждой своей, добывают нам корм, мы с беспечностью и легкомыслием предаемся там забавам. Старые воспоминания... Позднее, взрослым, особенно любил я слушать церковную службу с улицы, из сада. Это бывало уже в летние или в осенние праздники» (ОЦС, 7–8). Около церковных стен, казалась, *семья* преобразается: «Слушал пение (в арке между теплой и холодной церковью). Красиво все. Рассеянность. И будто потянуло что-то. Я обернулся. За спиной, шага на 1½ стояла мамаша и улыбнулась мне. Это была единственная улыбка за всю ее жизнь, которую я видел (в Покровской церкви, в Костроме, 1868 или 1869 год) (прислонясь к стене на Итальянской ул.)» (У, 308). В статье «Первые шаги отечествоведения» (НВ. 1901. 17 окт.) Р. вспоминал о детстве в К.: «В Костроме, проходя (со старшими всегда) к Костроме-реке раков (на ночь) ловить, проходили мы полем мимо фабрики, кажется — Зотова, но, может быть, Кашина или Михина; такие три фамилии у меня запомнились, как фабричные в Костроме. Проходили мы всегда тихо, когда не было “смены” на фабрике, — хотя раза два я видел, издали, начинающуюся “смену”, т.е. когда народ валит валом и лишь первые, передние, так *человек* по 15–20, обгоняют нас, что-то громко говоря и махая руками, с лицами темными и, мне казалось, зверскими. Этой “смены” я смертельно боялся, будучи уверен, что они затопчут или убьют нас, и вообще всякого “не ихнего” убьют и затопчут, и уже издали присматривал, подходя к фабрике, нет ли признаков “смены”, и утороплял шаг, чтобы благополучно пройти. И вот всегда приходилось проходить мимо окна (мне представлялось — с железной решеткою, но это, верно, глупое впечатление боязни, хотя, может быть, деревянная какая решетка и была), ужасно огромного и из которого (изнутри фабрики) почему-то смертельно дуло, прямо был вихрь — и пыль в вихре (может быть — хлопчатобумажная) — и столь тяжелый, специальный, терпкий: мне ниоткуда не знакомый запах (масел?), что я, задержав дыхание, скорей проходил мимо. Итак: 1) дует, 2) вонь, 3) страшно — опять впечатление от народа» (ВДЯ, 206). В *письме* к товарищу по *Нижегородской гимназии Н. Барановскому* Р. вспоминал: «В Костроме я, бывало, забирался на сеновал, садился там на маленькую, устроенную мною качель и, раскачавшись, оставался с зажмуренными глазами и уносился *мыслью* далеко, далеко от той ужасной и маленькой действительности, среди которой жил» (ОСЖС, 676). Р. начал получать в К. первое образование: «Три вещи: таблица умножения, острова и полуострова *Европы*, и “Помилуй мя, Боже” доставили мне первую детскую муку. О, как я помню я эти вечера: большие уже сели за чай, горячее молоко дымится, тут и булка и сладкая сахарница, а я, перед поступлением в гимназию, в истоме июльских дней, сижу на подоконнике и с отчаянием, как попугай, твержу: “окропиши мя исопом и очистишься, омыеши мя и паче снега убелюся” На географию, еще более трудную, меня из страха, чтобы не убежал из дому, заперли в комнату, пустую и большую, и там-то с лютым холодом на сердце я твердил: “Новая Земля, Шпиц-

берген, Ирландия, Великобритания, Балеарские и Пийтиузские, Корсика, Сардиния, Сицилия, Ионические и Кандия» (ОЦС, 80). «Учась в Костроме — не знал, что это имя — имя еще языческой богини; ничего — об Ипатьевском *монастыре*. О чудотворном образе (местной) Феодоровской Божией Матери — ничего» (У, 266). Ипатьевский монастырь находится на правом берегу реки Костромы при ее впадении в Волгу. Основан около 1275. В 1613 в нем был сватан на царство Михаил Федорович Романов. В 1744–1919 был резиденцией епископа Костромского и Галичского. В Пятигорске в домике *Лермонтова* Р. увидел под стеклом огромный образ Божией Матери. «Я помолился и приложился к образу, которого с детства не видал, — да и не знаю, видел ли определенно и сознательно в детстве, а только в ухе моем остался этот звук рассказов и молвы: “Феодоровская Божия Матерь”, “Феодоровская Божия Матерь”» (ОПП, 278). Феодоровская икона Божией матери — список XIII в. Владимирской иконы Божией Матери (XII в.). Поначалу находилась в Городецком Феодоровском монастыре, после разорения которого монголо-татарами оказалась в К. После того как при ее чудотворном заступничестве в 1272 костромичи отразили очередное нападение монголо-татар, ее стали считать покровительницей города. В 1613 ею, по преданию, был благословлен на царствование Михаил Федорович Романов. Хранилась в костромском Успенском кафедральном соборе, после разграбления которого в 1919 до 1964 находилась в запасниках Троице-Сергиевой лавры. Ныне хранится в Богоявленском кафедральном соборе в К. «И вот помню я эту Кострому — первое самое длинное, тягучее, бесконечное впечатление. Знаете, взрослый человек как-то больше года, — хотя и странно их сравнивать, — и от этого год ему кажется маленьким, коротеньким, быстро проходящим. Годы так мелькают в возрасте 40–50 лет. Но для шестилетнего мальчика год — точно век. Ждешь и не дождешься *Рождества*, и точно это никогда не придет. Потом ждешь *Пасхи*, и как медленно она приближается. Потом ждешь лета. И этот поворот лета, осени, зимы и весны кажется веком: ползет, не шевелится, чуть-чуть, еле-еле... Дожди... Вообразите, что господствующим впечатлением, сохранившимся от Костромы, было у меня впечатление идущего дождя. У нас были сад, свой домик, и я все это отчетливо помню. Но я гордо ярче помню впечатление мелкого моросящего дождя, на который я с отчаянием глядел, выбежав поутру, еще до чая, босиком на крыльцо. Идет дождь, холодный, маленький. <...> Игр не будет? Прогулки не будет? Конечно. Но было главное не в этом лишении детских удовольствий. Мгла небесная сама по себе входила такою мглой в *душу*, что хотелось плакать, нюнить, раздражаться, обманывать, делать зло или (по-детски) “на-зло”, не слушаться, не повиноваться <...> И куда ни заглядываешь на небе, хоть выбредя на площадь (наш дом стоял на площади-пустыре), — нигде не вымотришь голубой обещающей полоски. Все серо. Ужасная мгла! О, до чего ужасно это впечатление дождливых недель, месяцев, годов, целого детства — всего раннего детства» (ОНД, 148–149). «О, мое страшное детство... О, мое печальное детство... Почему я люблю тебя так и ты вечно стоишь передо мной? “Больное-то дитя” и любишь» (КНУ, 201). В 1870 в связи со смертью матери

старший брат Николай увозит младших братьев Василия и Сергея в *Сибирск*. В К. в 1894 Р. приезжал на похороны брата Дмитрия и проплывал мимо во время путешествия с семьей на пароходе из Рыбинска до Астрахани летом 1907.

П.П. Резепин, И.А. Едошина

КОСТРОМСКАЯ ГУБЕРНСКАЯ ГИМНАЗИЯ находилась в семи кварталах от *дома*, где жил Р., и помещалась в двухэтажном каменном здании, построенном в 1795. В 1804 мужская гимназия была преобразована из главного народного училища, открытого в 1786, и в 1860-х, когда в ней учились Розановы, насчитывала подготовительный и восемь основных классов, двенадцать *учителей* и около трехсот учеников, ежегодная плата за обучение каждого из которых составляла пять рублей. Описана в романах *А.Ф. Писемского* «Люди сороковых годов» (1869) и *В.Н. Иванова* «На Нижней Дебре» (1958), в «Воспоминаниях» (1859–1860) *А.П. Смирнова* и др. В гимназии обучались *Н.В. Розанов* (1859–1866), *Ф.В. Розанов* (1860–1863), *В.В. Розанов* (1866–1870). В «Автобиографии» Р. вспоминал: «Имея учебники только по некоторым предметам, а главное, исполняя разные хлопоты по дому и хозяйству <...> я учился очень дурно и помню, едва сознавал и часто не мог дать себе отчета, что именно проходят в нашем классе, о чем учат мои товарищи. Поэтому я остался на 2-й год во втором классе...» (ОСЖС, 685). «Директор гимназии *Шафранов*, инспектор *Рогозинников*, батюшка *Виноградов*, учитель русского языка — *Мусин*, французского — *Морен* были прекрасные люди и педагоги» («Кострома и костромичи» // *НВ*, 1909. 2 июля; *СМР*, 218). *Шафранов Семен Николаевич* (1820–1888) — сын священника, магистр филологии, был директором гимназии в 1869. *Рогозинников Илья Ильич* (1826–1893) — учитель русского языка и литературы, инспектором гимназии был в 1868. *Виноградов Петр Тимофеевич* (1826–1889) — сын священника, магистр богословия, законоучитель. *Мусин Николай Семенович* (1824 — не ранее 1873), сын священника, учитель русского языка и географии (1869–1873). *Морен Карл Степанович* (1826?–1899) — учитель французского языка (1864–1889). «Ненавидел всех своих учителей, которые правда были плохи, но ведь и я был плохим учеником. В чем же дело? Отчего “ненавижу”? Да я ненавидел, оттого что был несчастен. И несчастен был оттого, что ненавидел» (ПЛ, 30). «Я учился в Костромской гимназии, и в 1-м классе мы учили: “Я человек, хотя и маленький, но у меня 32 зуба и 24 ребра” Потом — позвонки» (У, 265). Тем не менее во втором коробе «*Отважных листьев*» Р. пишет: «Ужасно люблю гимназическую пору. И вечно хочется быть опять гимназистом. “Ну ее к черту, серьезную жизнь”» (У, 316). В гимназии в разные годы обучались мемуарист *Ю.Н. Бартев* (1792–1866), *А.И. Иванчин-Писарев*, писатель *Н.П. Колупанов* (1827–1894), писатель и этнограф *С.В. Максимов* (1831–1901), *Н.К. Михайловский*, драматург *А.А. Потехин* (1829–1908) и его брат *Н.А. Потехин* (1834–1896), драматург *Н.А. Чаев* (1824–1914), художник русского авангарда *А.В. Фонвизин* (1882/83–1973) и др. В настоящее время в здании гимназии располагается Костромской технологический университет.

П.П. Резепин, И.А. Едошина

КОСТРОМСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ была открыта в 1747 преосвященным *Сильвестром* (Кулябкой), который до назначения в *Кострому* был ректором Киевской духовной академии. Семинария состояла из трех двухгодичных классов (риторического, философского и богословского), насчитывала полтора десятка учителей и полтысячи учеников. Описана в воспоминаниях *К.И. Арсеньева*, *Е.Е. Голубинского*, *Порфирия* (*Успенского*), *Н.Н. Страхова* и др. В семинарии обучались представители родов *Розановых* и *Флоренских*. Выпускниками семинарии по розановской линии были *К.Н. Елизаров* (вып. 1797), *А.Н. Елизаров* (вып. 1803), *Ф.Н. Елизаров* (вып. 1813), *Н.К. Елизаров* (вып. 1824), *Ф.П. Елизаров* (вып. около 1900), *В.Ф. Розанов* (вып. 1840), *Н.Ф. Розанов* (1854), *А.Н. Розанов* (вып. 1880), *П.Н. Розанов* (вып. 1879), *Н.Н. Розанов* (1883), *П.А. Розанов* (1915), *П.П. Розанов* (вып. до 1906), *А.П. Розанов* (1915). Несмотря на такое обилие священников в роду, Р. в своей «Автобиографии» о них не упоминает. Среди известных духовных деятелей выпускниками гимназии были церковный историк Костромского края *М.Я. Днев* (вып. 1813), протоиерей *Феодор Голубинский* (вып. 1814) (одновременно с ним семинарию закончил отец драматурга *А.Н. Островского* *Н.Ф. Островский*), дед отца *Павла Флоренского* *И.А. Флоренский* (вып. 1836), протоиерей *А.В. Горский* (вып. 1828), ректор Московской духовной академии; *Е.Е. Голубинский* (вып. 1856), *К.И. Арсеньев* (вып. 1806), академик Петербургской академии наук, учитель будущего императора *Александра II*; *В.И. Всеволодов* (вып. 1811), *Ф.И. Успенский* (вып. 1866), профессор Петербургской медико-хирургической академии, директор Русского археологического института в Константинополе; *Н.В. Покровский* (вып. 1870), академик Петербургской академии наук, профессор С.-Петербургской духовной академии, директор Петербургского археологического института; *А.М. Василевский* (вып. 1915), будущий маршал Советского Союза. Семинария закрыта в июле 1918.

П.П. Резепин, И.А. Едошина

КОШКА. Первые впечатления Р. о К. связаны с детством, когда его поразила эстетичность К. в движении: «Я был так счастлив, что однажды в жизни видел кошку на ловитве, и красоте ее не могу забыть с тех пор. Мне было лет 8 или 9, и я тихо сидел, совершенно один, в комнате покойной матери. Смотрю, кошка наша идет, но особой поступью. У нее ведь когти не выставлены, как у собаки, и она ими не стучит; но на этот раз она боялась застучать лапками. Она переставляла лапку за лапкой, делая шаг в полвершка, шла “на цыпочках”, в направлении к стене. Я стал следить. Она ужасно длительно шла, точно ноги ее были сломаны или она шла на муку. И чем дальше, шаг все меньше, точно плетет ножка за ножкой. Плетет-плетет-плетет, тише-тише-тише, вот умерла — и вдруг, как ком, молниеносно ударилась в щелочку у стены, и уж обе лапы в норе, и она что-то гребет там. Но напрасно. Мыши не достала, очевидно, возившейся около своей норки, и медленно отошла» (СХ, 59). Считая, что суть К., полнота ее жизни выражается не в покое, статике, а в движении, Р. отмечал, «что совершенно иное нарисовать кошку сидящую и мурлыкающую, или же схватить в момент, когда она

бросается на мышь» (СХ, 59). Именно поэтому его привлекали прежде всего древнеегипетские изображения К., в которых она дана в красоте движения. Р. восхищается «изумительной красотой» египетских статуэток К. уже в свое первое посещение *Эрмитажа* в 1897—1898, когда описывает одну «вершка в 2½ высоты» К., которая «очень тщательно сделана» (ВЕ, 304): «Египетский *гений* взял кошку в момент, когда она увидела мышь и уже готова на нее броситься: иначе я не могу объяснить ее фигуру. Дело в том, что на превосходной работе (ничего подобного во всем греческом *искусстве* по экспрессии) сидящая фигура кошки — вся насторожилась, она — вся внимание, вся — готовность. Тело — оживлено, шея — крута, голова — всегда совершенно прямо, без малейшего поворота (отвлечение в сторону, рассеянность) смотрит на вас. И как смотрит! — так умели смотреть только египтяне <...> “как она (кошка) смотрит”; “как поставлена”; “без напряжения — это сама жизнь”» («Из записной книжки русского писателя» // ТПГ. 1900. 5 марта). Это египетское восприятие К. подтверждается личным наблюдением Р.: «Никогда не видел спящей, заснувшей кошки. Собака не только спит, но видит *сны*, лает во сне. Кошка — мурлыкает; вы шевельнулись — и она шевельнулась; все пошли — она следит за вами. Кошка — это неутомленность, неутомимость. “Усталая кошка” — это *contradictio in adjecto* <противоречие в определении>. Вот отчего *гений* Египта выбрал ее *символом* своего гения. — “Это — знамя мое, знамя вечного неутомления”» (там же). Онтологичность египетских изображений К. вызывает у Р. восхищение и умиление: «Смотрите кошку: и вы не скажете, что она подумывает, “куда бы ей лечь и помурлыкать” Это не русская кошка, которая “мурлыкает”, а египетская, которая есть “*бог*”» (ВЕ, 151). Обращая пристальное внимание на египетские изображения К., Р. раскрывает в них не воплощение конкретного божества (Бастет, Ра), а почитание самой жизни, онтологический феномен, в котором Р. видел причину религиозного культа К. в *Egypte*: «В чудной статуэтке кошки <...> это внимание и настороженность выражены с изумительной глубиной. Не усиливаясь, она прислушивается, т.е. прислушивание как бы льется из ее *природы*, из сложения ее костей, мягких, едва касающихся земли, лап, не “развалившейся” спины. Кошка — это “готовность” “Они поклонялись в кошке живости”, — мелькнуло у меня в *уме*, — прототипу в этом направлении, до которого они сами хотели бы достигнуть <...> Кошка не спит, “не дремлет”, “не разваливается” — вот что соблазняло в ней их и манило; взманило — до почитания» (ВЕ, 304—305). Размышляя о значении *пола* в египетском почитании животных, Р. описывает свою *игру* с К., в которой при этом «пробудилась *душа*, близкая к человеческой», «неиссякаемая жизненность» (ВЕ, 247—248). В отношениях между К. и *детьми* Р. видел проявление их метафизического родства: «Кошка, столь неласковая вообще и так опасная своим скрытым в бархатной лапе когтем, не царапает даже слегка двухгодовалого мальчишку, который немилосердно тащит ее за хвост через всю комнату. Под диваном возня, страшная борьба между не желающей отсюда выходить кошке и желающим извлечь ее “на свет Божий” мальчиком. Кажется, вот-вот ребенок огласит комнату криком *боли*: нет, ничуть: он победил и тащит

друга за лапу вон» (ВДЯ, 119). Дочь Р. вспоминала: «Нашей любимицей была кошка, по прозвищу “Хима”, которую мы всюду таскали за собой, ежеминутно крича: “Хима, проходи мимо!”, и Хима шла <...> Ни к одному животному впоследствии мы не были так привязаны» (НР, 15). Несмотря на то, что Хима была «довольно худощавая и не представляла ничего особенного», дети очень привязались к ней и ее котяткам. Наблюдая взаимную *любовь* К. и детей, Р. отметил, что «ничего не было прекраснее связанности Химы, Васи и Нади» (КНУ, 202). Р. хотел запечатлеть детей на фотоснимке обязательно с Химой: «Я “не представлял себе”, чтобы их можно было снять без Химы, лучшего их украшения за лето, осмыслившего и опозтизивавшего их жизнь» (КНУ, 203). Однако этого сделать не удалось, так как принесенная Р. в фотографию на руках Хима убежала из нее. В отличие от жены, *В.Д. Бутягиной*, с детства боявшейся кошек и относившейся к ним с неприязнью, Р. испытывает жалость к просящейся в *дом* ночью, во *время* дождя Химе. Вспоминая о Химе в 1914, Р. «поет» ей вечную память: «Вечная память Химе. Теперь она, конечно, умерла (лет 7 назад)» (КНУ, 203). В лизании К. своего котенка Р. видит *энтелехию* мироздания — любовь и заботу Творца *о человеке* и творении: «Кошка, когда рождает котенка, прежде чем накормить — облизывает его. Египтяне заметили это и на этом водворили культ кошек. Так как для этого и *мир* сотворен. Он сотворен для тепла и любви» (АНВ, 82). Р. привела в ужас статья в «*Новом Времени*» о том, как «кошкокодеры» в Вятской губернии варварски, жестоко умерщвляют К., и Р. предлагает «большее *страдание* заменить меньшим» (ОЦС, 318).

А.А. Медведев

КРАСОТА. В книге «*О понимании*» Р. рассматривает понятие К. в нескольких аспектах — от К. в *природе* до К. как предмета *искусства*. Он пишет, что К. «лежит во внешней природе, но, напротив, лежащее во внешней природе оценивается и признается прекрасным или безобразным по сравнению с некоторым как бы мерилем, прототипом или идеалом красоты, заключенным в духе» (ОП, 404). «Чистая» К., как утверждает Р. «имеет способность разлагать нравственное *чувство*, тогда как К., «проникнутая религиозным настроением, имеет способность укреплять уже существующее нравственное *чувство*» (ОП, 405). Одним из высших проявлений прекрасного для Р. является К. человеческой *души*, проявляющейся даже не столько в поступках, сколько просто в скрытом благородстве: «Лучшая красота души, однако, сводится не к деньгам и не к помощи. Лучшая красота есть просто красота, “в себе покоящаяся стыдливо”; не деятельная, никуда не высовывающаяся, мало кому известная и которая просто состоит в изумительно нежном, деликатном отношении *человека* к человеку» (РГО, 29—30). Р. часто обращается к проблеме взаимоотношения К. и *нравственности*, решая ее в пользу их разумного сочетания: «Ну, пусть *добродетель* лучше *эстетики*. Но ведь, позвольте, для чего всю эстетику представлять в римско-греческих контурах, с “закрытыми глазами” (античные статуи) и мраморно, когда ее можно представить совершенно иному, теплому, с улыбкой, *лаской* и лепостью. Разве нравственное не лучше

тогда, когда оно в то же время и красиво?» (КНУ, 40). Р. делает вывод о необходимости К. в жизни: «Стало быть, нужна не одна добродетель. Нужно, ну, хоть немножко эстетики» (КНУ, 42). Но признавая очевидность присутствия в мире К., он признает недостаточность и одних эстетических ценностей: «Есть ли жалость в мире? Красота — да, смысл — да. Но жалость?» (У, 94). Р. далек от сугубо утилитарного или рационалистического понимания природы К.: «У Пушкина стихи выходили не те красивые, какие он хотел, чтобы были красивые, а которые просто так вышли. Поэт иногда поет вельможу — и скверно, а запоет жаворонка — и выйдет отлично. Хотя о вельможе он старается больше, чем о жаворонке. И в архитектуре закон этот действует: хотя великолепное построить — выйдет претенциозное, холодное, деланное, нравственно-убогое. Но дикарь-архитектор строит дикарю-герцогу: вдрут выходит тепло, осмысленно, воздушно — выходит единственная вещь в свете!» (СХ, 117). В «Новых эмбрионах» (1899) Р. выразил свои эстетические вкусы: «Отчего в некрасивом есть своя красивость? И что это за новая красивость и где ее родник? Некоторые некрасивые лица, “так себе” — неотразимо влекут. Кажется, тут — красота прожитого, красота истории, смысл биографии. От этого множество “без биографии” прекрасных лиц так, в сущности, оттапливающих: “ледяная” красота, “поверхностная” красота; красота кожи и часто только пудры. Первая — Божья красота; вторая — красота человеческая; ибо Бог есть жизнь <...> Отсюда “благословенная красота”, например Ревекки, “отвергнутая красота”, например Фрины: не здесь ли узел расхождения вообще семитической красоты и арийской красоты, столь мало сливающихся» (РФК, 235–236). Близкую мысль Р. повторил и во 2-м коробе «Опавших листьев»: «Нет хорошего лица, если в нем в то же время нет “чего-то некрасивого” <...> Совершенство — на небесах и в мраморе. В небесах оно безукоризненно, п.ч. правдиво, а в мраморе уже возбуждает сомнение, и мне, по крайней мере, не нравится» (У, 231). В то же время Р. отрицательно относится к обобщенно-идеализированному идеалу К., выработанному древними греками: «Страшным и странным образом “греческая красота” есть вся “тупая красота”, притупленная: потому что и отвечает-то она на тупые вопросы эстетов и ученых, а не людей с молитвой, с жизнью, с корнем. “Не коренная красота” Да почему?! Увы, на ней не лежит физиологизма. Все поднимают на меня камни, но я отвечаю холодным: “все-таки самое-то красивое — ведь рожденное” Рожденная женщина, рожденная лошадь, рожденная собака. Все вот именно живое — одно подлинное и великолепно, неизъяснимо, божественно. “Афродиты” суть именно “не богини”, потому что они слишком уж “из мрамора” <...> Они выкинули биографию из лица, из скульптуры. Т.е. выкинули интереснейшее, да наконец — и красивейшее!! Все их мраморы пусты <...> “Греческая красота” на самом деле и при глубоком анализе есть “оскорбительная красота” <...> которая решительно не была рождена» (ВЕ, 80–81). «Суть Афродит, — что они — бесполое» (ПЛ, 232). Р. отдает явное предпочтение «изумительной, томительной для души красоте египетских лиц» (ВЕ, 81). От критики греческой К. он переходит к европейской: «Египетская и вслед за ней еврейская красота отделяется

от европейской неотделимой пропастью, от той “европейской красоты”, которой собственно начало и канон положила греческая Афродита и ее предшественница — Троянская Елена» (ПЛ, 232–233). Более того, даже приход Христа Р. связывает с недостатком К. в классической древности: «Уж если для кого особенно пришел Христос, то для греков <...> Так Он “Единородный” и “рожденный” восполнил греческую красоту, которая решительно не была “рождена” Так Он эту порочную и преступную (“потому что не рождена”) красоту восполнил чем-то живым. Пламенным и горящим. Ведь в греческих мраморах нет ничего пламенного и горящего, — с этим согласятся и эстеты» (ВЕ, 81). О К. «Сладчайшего Иисуса» Р. высказывался многократно: «Великая красота делает нас безвкусами к обыкновенному <...> И когда необыкновенная Его красота, прямо небесная, просияла, озарила мир, — сознательнейшее мировое существо, человек, потерял вкус к окружающему его миру» (ВТРЛ, 425); «Таким образом, одна из величайших загадок мира заключается в том, что страдание идеальнее, эстетичнее счастья — грустнее, величественнее. Мы к грустному невероятно влечемся <...> Вообще погребение мира в Христе не есть ли самое эстетичное явление, высший пункт мировой красоты?» (ВТРЛ, 425–426). Р. признает эстетическое значение Евангелия и безусловное превосходство Небесной К. над земной К. античного искусства: «Важное значение Евангелия — эстетическое. Такой бессмертной красоты, как речения Иисуса и самые обороты Его движений, — никогда не появлялось. Все греки и римляне, со своими Фидиями и Цицеронами, провалились в яму, как только появилась эта Небесная Красота» (ВДЯ, 143). Однако трагическая тайна мира, согласно Р., заключается в том, что Христос очаровал мир своей К., а затем «оскопил» его, лишив физиологичности: «Ты один прекрасен, Господи Иисусе! И похулил мир красотой Своею» (АНВ, 30). Р. при всех его антиаскетических настроениях признает бесспорную К. православного монастыря, храма с колокольней (СХ, 123), «пения митрополичьих певчих» (СХ, 21), восхищается литургией: «Дивная красота церковного богослужения» (ПЛ, 208); «Теперь красивы только еще церковные службы, и между другими причинами тоже и по этой их так любит народ. Архиерейская-то служба, протодиаконь-то, митрополичьи певчие? Я сам видел, как простолудин так и пьет красоту архиерейской службы. Глаз не оторвет, не шелохнется и ни разу (или изредка) не перекрестится. Но ведь и вся жизнь государства могла бы проходить так же красиво, эстетично, величественно, воспитательно. Но где и как это сделать с чиновниками, которым самое искусство антиэстетично?» (КНУ, 40). Однако признавая К. в церковных обрядах, Р. утверждает при этом, будто ею Церковь обязана язычеству: «Красота, невыразимая красота наших церковных образов, жестов, словооборотов, напевов, до задумчивого “вечернего звона” — все это “тело” церкви есть эллинство» («Тема нашего времени» // НВ. 1901. 6 марта; ВДЯ, 168). В военное время Р. выдвигает несколько иной идеал К.: «Что женская красота, “милое личико” и т.п., что красота одежд, наконец, мертвая неподвижная красота зданий, дворцов, соборов?.. — Сила — вот одна красота в мире» (ПЛ, 340). В современном механизированном, утилитарном мире К., как отмечает

Р., нарушилось единство эстетики и бытовой жизни: «Физиология остается голою, а всяческая принаряженность, эстетика, убор являются без реальных поводов <...> Красота отделилась от нужного» (ВДЯ, 334).

В.А. Фатеев

«КРАСОТА В ПРИРОДЕ И ЕЕ СМЫСЛ» (М.: Университетская тип., 1895). Тираж 300 экз. В Главное управление по делам печати книга Р. поступила между 16 и 23 декабря 1895. Отдельный оттиск из журнала «Русское Обозрение» имел другое название («Что выражает собою красота природы?» // РО. 1895. № 10–12). Это сочинение было написано еще в 1890. В 1899 статья перепечатана в книге «Природа и история». Посылая статью Н.Н. Страхову для устройства в журнал, Р. писал: «Содержание ее хотя и серьезное, но не отвлеченное, предмет же взятый достаточно разнообразен, и, мне думается, может заинтересовать: явление красоты в природе, целесообразность и развитие органического мира, ход образования человеческих рас, теория исторического развития, объяснение гениальности и, наконец, религия» (ЛИ, 233). Статья содержала полемику со взглядами В.С. Соловьёва, высказанными в статье с близким названием («Красота в природе» // ВФИП. 1889. № 1). Н.Н. Страхов, однако, подверг статью критике: «Но разочарование было очень грустное. О чем статья? О красоте в природе? Да тут только упоминается об этой красоте. Об рассуждениях Соловьёва? Тоже лишь несколько слов. И затем — ни одного имени, ни одной выдержки, ни одного определенного предмета, а все общие положения и соображения, не приводящие ни к чему конкретному <...> И как все длинно и бессвязно» (ЛИ, 56–57). После выхода книги в свет С.А. Рачинский писал Р. 1 декабря 1895: «Статьи ваши “О красоте в природе” очень интересны, хотя ход мыслей в них не обязателен (zwingend, как говорят немцы), а лишь подает повод ко многим замечаниям верным» (РВ. 1902. № 10. С. 627). Р. отвечал Рачинскому: «Спасибо Вам за отзыв о “Красоте в природе” — я его передал Александру <...> это было очень кстати, ибо статья о красоте ему, по-видимому, не понравилась, и он с удивлением переспросил: “О красоте в природе?” По форме — она скучна. Конечно, для журнала тяжела; но нужно как-нибудь мыслить природу и органическое развитие, и хотя бы 1000 раз были убеждены в недостаточности дарвинизма, если мы не имеем другого положительного объяснения, если хоть его возможности, к нему лазейки — мы в силу устройства своих способностей вернемся к дарвинизму, в тайне души — будем его использовать; ибо совсем никак не мыслить о том, как же развился органический мир, не можем, достигнув известной степени умственного развития. Я беру самые общие факты: мир — развивался, он — усложнялся, т.е. наполняющая его энергия — возрастала в количестве; что возрастает — приближается к своей причине <...> Ergo — причина приближается во времени к органическому миру, или, перевернуть — он приближается к своей причине. Но он — не один: органический мир, человеческая раса, история в высшей из них — белой, в истории — политика, искусства и науки, талантливое и гениальное; все завершается и дальше не идет, дальше не ищет, когда приходит к Богу. Ergo — вот солнце. Это ужасно просто; вместе — это правдоподоб-

но, это лазейка, куда все-таки можно просунуть голову; но я ужасно намямлил эту статью, ее надо было изложить коротко и просто, почти как это *письмо*» (ПР. 1895. Ноябрь–декабрь. № 58. Л. 147). Сам Р. относил статью к числу тех, которые «были долго обдумываемы» и которые он «изложил, а не сотворил», и поэтому «они вышли мертвыми» и ему «самому несносны» (РВ. 1902. № 10. С. 611). Ф.Э. Шперк в рецензии на брошюру (НВип, 1897. 8 янв. С. 7–8) писал: «Всякий интересующийся психологическими вопросами прочтет эту книжку с живейшим удовольствием, так как она изобилует идеями и прекрасно написана — не только живо, ясно и поучительно, и с той особенной, свойственной автору лирической мелодией *стиля*, которая служит непосредственным выражением напряженно-идеалистического чувства и невольно привлекает к себе современного читателя, тоскующего по душевным идеалам» (Шперк Ф.Э. Литературная критика. Новосибирск, 2000. С. 30). Р. вспомнил также об устной его оценке статьи: «Едва ли Шперк мне не сказал однажды о ней: “Это — прекрасно, потому что приводит прямо к Богу; Бог стоит заключением ко всей природе, которую вы рассматриваете”» (ЛИ, 57). Историк философии Э.Л. Радлов сопоставил взгляды Р. и В.С. Соловьёва: «Статья Вл. Соловьёва “Красота в природе” вызвала со стороны В.В. Розанова критику, которую он озаглавил “Красота в природе и ее смысл” Розанов находит ошибочными взгляды Соловьёва, поскольку они навеяны *Дарвином*. По мнению Розанова, жизненная энергия, заключенная в каждом организме, проявляется тем сильнее, чем развитее его органическое сложение <...> Розанов критикует взгляд Вл. Соловьёва, по которому природа не украшает и не устроит животных, как внешний материал, а заставляет их самих устроять и украшать себя, человек только тем в искусстве отличается от животных, что последние не сознают космических целей воплощения красоты, человек же сознает их» (Радлов Э. Очерк истории русской философии. Пб., 1920. С. 77). В заключение, однако, Радлов пишет, что «Розанов, в сущности, весьма близок к взглядам Вл. Соловьёва» (там же).

В.А. Фатеев

КРАСЮКОВКА — пригород Сергиева Посада к востоку от Троице-Сергиевой лавры за линией железной дороги (в настоящее время часть города). В 1880-х отставной штабс-капитан Михаил Николаевич Красюк приобрел участок земли, огородил валом, посадил на нем березы и стал застраивать. Появились улицы Березовый бульвар (ныне Бульварная), Полевая, Лесная, Огородная, Березовый переулок. На Полевой улице первые дома построены в начале XX в. Дом № 1, в котором в конце августа 1917 поселилась семья Р., построен в 1914 священником о. Андреем Беляевым, преподававшим в Вифанской духовной семинарии. В связи с началом Первой мировой войны дом не был окончательно отделан: не успели обшить тесом и навесить наличники. Но в доме был водопровод, теплый туалет, ванная. Вода подавалась в верхний бак ручным насосом из колодца. На участке была рубленая сосновая баня. В 1902–1903 Михаил Красюк по благословению старца Черниговского скита Варнавы построил домовую церковь с богдельней в честь своего небесного покровителя. Позже церковь



Дом, где жил и умер В.В. Розанов

Михаила Архангела (Березовый переулочек) стала приходской. Священником в ней был о. Николай Милославин (брат о. Павла Милославина, служившего в Рождественской церкви Сергиевского Посада). В церкви Михаила Архангела отпевали Р. и из нее повезли хоронить в Черниговский скит 7 февраля 1919. В 1990 церковь передали общине верующих, и служба в ней возобновлена.

Т.В. Смирнова

КРÓВЬ. Писатель рассматривал К. как одно из условий плодотворной жизнедеятельности человека, как залог его успеха и процветания. Р. создал книгу «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови», посвященную «кровавому» делу Бейлиса. В Библии мы читаем: «Кровь — это душа» (Левит, 17, 11), и Р. продолжает: «Да и как вывод тоже явно: “в крови” ведь “душа”, дух, жизнь; кто же не “любит душу человеческую”?! И как только тайности и тайномыслие слили “душу” и “кровь”, — так обоняние крови, осязание крови, всякое отношение к крови из “отвращающегося и гадливого” перешло в “безумное и сладостное”, “восхищенное и восторженное»» (СХР, 287). Ночью 2 мая 1905 в доме Н.М. Минского группа литераторов, в которую входил и Р., провела ритуальное “причащение человеческой кровью”, совершенное под руководством Вяч. Иванова, о чем позднее Р. говорил как о проявлении «декадентской чепухи» (СХР, 337). К. для Р. была неразрывно связана с творчеством. «Чем же я одолел Гоголя (чувствую)? — вопрошал он. — Фаллизм. Только. Ведь он совсем без фалла. У меня — вечно горячий. В нем кровь застыла. У меня прыгает. Посему я почувствовал его. Посему — одолел» (М, 119). А.М. Ремизов вспоминал в «Кукхе», что однажды у Вяч. Иванова говорили о том, «кто как пишет»: «В.В. Розанов сказал: когда он в ударе и исписанные листы так само собой не просохшие и отбрасываются, у него это торчит, как гвоздь» (Ремизов А.М. Собр. соч. М., 2002. Т. 7. С. 47). Работа над словом была для Р. сродни любовному общению с женщиной. Не случайно о пустых писательских разговорах, когда звучит «неинтересное об неинтересном», он замечает: «Тут не течет крови ни под одним словом. И все слова вы сейчас же забываете. И возвращаетесь домой как оглушенный» (КНУ, 212). Цензура выбросила из «Уединенного» разго-

вор Р. с Л. Толстым, который «знавал попа, все плакавшего (“грех”) о том, что во время службы церковной, как только он входил в алтарь, то чувствовал возбуждение, и “он” подымался, а когда выходил на амвон (вон из алтаря) — то “он” опускался» («Уединенное» / Подготовка текста В.Г. Сукача. М., 2002. С. 232). По этому поводу Р. говорил о «фаллической религии», «очутившейся “островком” в море православия, в море христианства... “Служу Богу: и кровь согревается в жилах, и все во мне подымается, как на крыльях» (там же). Любовь и К. неразрывно связаны между собою: «Только такая любовь к человеку есть настоящая, не преуменьшенная против существа любви и ее задачи, — где любящий совершенно не отделяет себя в мысли и не разделяется как бы в своей крови и нервах от любимого» (У, 219).

В.А. Емельянов

КРÓТОСТЬ. Р. писал в предисловии ко второму изданию книги «В мире неясного и нерешенного»: «Мысль моя, чаяния, вздохи, идеал — пролить на землю кротость, не ту кротость, которая на языке и обманывает, а которая в сердце, слов для себя не имеет, а сказывается кротким обращением, кроткими поступками, кроткими законами; которую просто не умеет нарушить человек» (ВМНН, 12). Р. подчеркивал важнейшее значение духа К. в христианстве: «Кротость и примиренность сердца многими русскими принимается за коренную черту христианина, за основное евангельское требование <...> Иногда самого Христа называют “Примиритель”, т.е. качество распространяют на существо поклоняемого Лица и передают в Его имени, рго помен. В свойстве кротости, таким образом, выражается как бы лицо христианства, т.е. главная существенная часть» (ОЦС, 357). Р. писал: «Христиане кротки, — и Бог их “кроток сердцем”» (СХР, 287), и именно К. своей победил Христос мир. Р. так определяет отличие православных от католиков: «С католиками нас разделяет не столько догмат, сколько эта наша всегдашняя антипатия к их нетерпимости, ригористичности, фанатизму, глядя на каковую, мы иногда позволяем себе говорить: “Фу, они действуют точно не христиане, забыли, что дух Христов — кроткий и примиренный”» (ОЦС, 358). Соответственно, обсуждая гипотетическую возможность сближения с католицизмом, Р. упоминает К. среди определяющих черт русского народа: «Суровость католическую, беспощадность католическую они во всяком случае отвергнут <...> Русские, даже и единолично соединяясь с католичеством, непременно внесли бы, и повелительно внесли бы, в него свою славянскую мягкость, терпимость, прощение, кротость» (ОЦС, 229). Р. развивал тему К. в связи с Ф. Ницше и К.Н. Леонтьевым, которые, по его мнению, выступали против этого важнейшего начала христианства: «Леонтьев имел неслыханную дерзость, как никто ранее его из христиан, выразить принципиально против коренного, самого главного начала, Христом принесенного на землю, — против кротости. Леонтьев сознательно, гордо, дерзко и богохульно сказал, что не хочет кротости и что земля не нуждается в ней, ибо “кротость” эта (с оттенком презрения в устах Л-ва) ведет к духовно-мищанству, из этой “любви” и “прощения” вытекает “эгалитарный процесс”, при коем все становятся курицами-либералами, неэстетичными Плюшкиными; и что

этого не надо, и до конца земли не надо, до выворота внутренностей от негодования» (ЛИ, 327). В то же время Р. отмечал, что Леонтьев был «кроткий в личной биографии, у себя дома в квартире» (там же). В статье «Религия как свет и радость» Р. отдает явное предпочтение кроткому старцу Зосиме перед «угрюмым и завистливым постником» Ферапонтом и называет «кроткой» любовь, которая «так и веет со страниц» книги священника Г. Петрова (ОЦС, 15). Р. затрагивал тему К. и в связи с *полом*, главным образом на примерах из Священного Писания: «В Библии природа течет в той самой деликатности, как она течет “в природе”, и как в природе нет грязных мест, грешных мест — их нет и в Библии. Но чудесный дух кротости <...> возвышает Библию над обычной натуральностью, и, не отрывая ее от природы, выставляет на вершину ее, как венец, звезду и освящение» (У, 460). Он видит в К. синоним чистоты, дающей возможность избавления от «стыда своего пола»: «Если бы опять кротость сюда, чистоту? детскость? <...> Действительно, в Библии, где вечно рожают — рожают кротко, в фимиаме благословений и какой-то компактной целого народа радости» (ВМНН, 309). Говоря о начале своего бунта против христианства из-за «незаконнородженности» детей, Р. акцентирует внимание именно на К. как могучем оружии, способном победить духовную косность и формализм: «Но “кротости” ничего нет сильнее в мире, кротость — непобедима: и как я-то про себя знаю, что во мне бунтует “тихий”, “незаметный”, “ничто”: то я и чувствую себя совершенно непобедимым, теперь и даже никогда». (ОСЖС, 710). Описывая в деталях тот же эпизод во втором коробе «*Опавших листьев*», Р. снова говорит о неодолимой силе присущей ему К.: «Опять настаиваю, что дело в кротости, что я был именно и всегда кроткий, тихий, послушный, миролюбивый человек. “Как все” <...> Я как бы вынес кротость с собою, и мою “к Богу молитву” — с собою же <...> и что-то (земля и небо) повернулись около меня, а у вас стены” <...> Вы именно жестоки и горды <...> Именно — холодны... Бога в вас нет, и у вас нет, ничего нет, кроме слов... обещаний, пустоты и звона» (У, 240).

В.А. Фатеев

«КУКХА. РОЗАНОВЫ ПИСЬМА» (Берлин: Изд-во З.И. Гржебина, 1923; ранее под названием «Розанова письма» // *Окно*. Трехмесячник литературы. Париж, 1923. № 2. С. 121–193) — один из первых опытов мемуарной прозы в творчестве А.М. Ремизова, положивший начало его литературному автобиографическому мифу: «Читатель, не посетуй, что, взявшись представить Розанова через его письма к нам, рассказываю и о себе, о нашем житье-бытье <...> Хочется мне сохранить память о нем. А наша память житейская, семейная, — нет в ней ни философии, ни психологии, ни точных математических наук» (Ремизов А.М. Собр. соч. М., 2002. Т. 7. С. 37). Повествование объединяет реальный хронотоп (Петербург 1905–1911; 1917; Берлин 1921–1923) и воображаемый мир. Сочетание дневниковых записей писателя и обращенных к нему подлинных писем Р. с адресованными «Василию Васильевичу» лирическими посланиями в загробный мир, а также многочисленные хронологические напластования разновременных событий, характер-

ризуют произведение как по преимуществу мифологическое. Мифопоэтический строй «К.» определяется доминантной темой «Обезьянней Великой и Вольной Палаты». В учрежденном Ремизовым игровом сообществе Р. был удостоен почетных титулов и званий (см.: *Обезвельволпал*). В центре повествования Р. — мифологема — персонификация той жизненной силы, по имени которой книга получила свое название. Слово «кукха» восходит к мифологическому языку *Обезвельволпала* и символически выражает первоэлемент Бытия, означающий «влагу»: «Живая влага, Фалесова *hugron*, мировая “улива”, начало и происхождение вещей, движущаяся, живая, огненная, остервенелая, высь скоры, высь быстры, высь бега, глущая, льнущая — я скажу — на обезьяннем языке словом — одним словом: кук-ха-кук-ха! кук-ха, проникающая в мир сквозь звезды, устой подзвезда, сама живая жизнь, живчик, семя, выросшее и в букашку и в козявку <...> вырастающая человеком в самочеловека — в пирамиду В.В. Розанов» (Там же, 87–88). В образовании слова «кукха», очевидно, использованы индоевропейские корни: «*kuk*» — женский половой орган, и «*gheu*» — влага. Отдельные фрагменты и сюжеты «К.» писатель использовал и в других своих произведениях, в частности в главе «Х. (хобот)», вписанной в повествование романа «Плачущая канава» (1914–1918); в сюжете «Опал», которой в измененном виде был повторен в последней книге воспоминаний «Встречи. Петербургский буерак» (1949–1957; а также в рассказе «О происхождении моей книги о табаке» (1946). Текст «К.» сложился еще в России, кроме «Завитушки», созданной уже в Берлине. О возникновении дополнительной главы сообщала заметка в петроградском журнале «Жизнь искусства»: «А.М. Ремизов, написавший рассказ “Розановы Письма”, появляющиеся в непродолжительном времени во 2-ом номере трехмесячника “Окно”, работает над завитушкой “Из Розанова”, являющейся дополнением к указанному рассказу» (1923. 10 июля. № 27. С. 27). Протоформой «К.» стал ремизовский альбом с подлинными письмами Р., сохранившийся в архиве библиотеки Гарвардского университета (США). Один из титульных листов альбома озаглавлен «Письма Василия Васильевича Розанова † II 1919 г.» и оформлен согласно эстетике игровых документов Обезвельволпала. Титул украшен личным значком Ремизова — глаголической буквой «ч», а также обязательной «обезьянней печатью» с надписями на глаголице и кириллице, расположенными по окружности и в центре — «Обезьянья печать», «Петербург. Василию Васильевичу Розанову», «Старейшему кавалеру. Алексей Ремизов». Страница авторизована подписью «А. Ремизов» и датирована «Paris 1932». Также в верхнем правом поле листа рукой неизвестного поставлен номер 37, а ниже приписано пояснение писателя, относящееся к цифрам: «номер обсыжной ГПУ». Очевидно, что подборка писем Розанова, другие иллюстративные и печатные материалы были организованы в единый альбом еще до эмиграции писателя из России. Накануне отъезда, 4 августа 1921 Ремизов доверил эстонскому консулу в Петрограде А. Оргу вывезти из страны часть своего архива. При пограничном досмотре эти материалы были изъяты ГПУ. Добиваясь возвращения архива, Ремизов написал ряд обращений к советским чиновникам, а также влиятельным писателям и издателям. Сохранился со-

ставленный Ремизовым список пропавших раритетов, в котором под седьмым номером значится: «Письма В.В. Розанова с *портретом* и *карикатурами* ко мне — вклеены. К моей жене — вложены» (ГАРФ. Ф. 6065. Оп. 1. № 71. Л. 23). *Рукописи* вернулись к Ремизову только в июне 1922, о чем свидетельствует еще один титульный лист «розановского» альбома, в центре которого начертана подпись-монограмма Ремизова, оформившаяся именно в первые годы эмиграции. Сверху надпись: «В.В. Розанов † 23 января (10 янв. с/с <так!>) 1919 г. у Троицы-Сергия». В правом верхнем и нижнем углах имеются *пометы*: «А. Remisoff // 7 rue Boileau, Paris XVI»; «Charlottenburg 23–24 VI 1922». Наличие в альбоме трех различных дат (1919–1922–1932) говорит о важности каждой из них: объединение писем после *смерти* философа, второе *рождение* альбома после конфискации и, наконец, расставание с литературным *памятником* Р. при продаже в частный архив. Упоминание об этом альбоме встречается и в письме Ремизова к художнику Н.В. Зарецкому от 10 ноября 1932. Очевидно, рукопись была готова к публикации еще летом 1922. Обдумывая возможные перспективы издания своего нового произведения, Ремизов остановил выбор на журнале «Путник», который должен был выходить в Берлине в издательстве З.И. Гржебина под редакцией *М. Горького*. См. письмо Ремизова к *Л. Шестову* от 30 июня 1922 (Переписка Л.И. Шестова с А.М. Ремизовым // Русская литература. 1994. № 1. С. 172; Новая Русская Книга. Берлин, 1922. № 5. С. 44). Издание журнала не состоялось. В конце лета рукопись «К.» была послана в пражский журнал «Воля России», редактор которого М.Л. Слоним в письме Ремизову от 28 августа 1923 сообщал: «Рукопись Ваша вызвала много разговоров в нашей редакции и поэтому я не отвечал Вам. В результате всех разговоров мы печатать ее “убоялись”, ибо некоторые места весьма “густые”, малоцензурные. Поэтомu отсылаем рукопись Вам обратно» (Slavonica. 2004. Vol. 10. № 1. Р. 68). Впервые текст под названием «Розанова <так!> письма» (без вступления и главы «Завитушка», с датировкой в конце текста — «10.2.23. Charlottenburg») был опубликован в парижском трехмесячнике литературы «Окно» (1923. № 2). Весной 1923 Ремизов дважды представлял свое произведение на вечерах *чтения* в Берлине. Об одном таком выступлении писатель сообщил *Л. Шестакову* в письме от 25 апреля: «Читал у *Бердяева* “Розанова письма” Там и про тебя, и про *Бердяева* — старина и память. Поохотили с час за моим чтением» (Русская литература. 1993. № 3. С. 115). О намеченном другом чтении упоминал также Г.П. Струве в письме к матери 1 мая: «Вечером мы обещали слушать Ремизова в Клубе писателей. Он будет читать с комментариями письма Розанова к себе. Говорят, это очень интересно» (Минувшее. М.; СПб., 1996. № 19. С. 249). Отдельным изданием книга вышла в издательстве З.И. Гржебина (Берлин) 19 декабря 1923. В письме *Д.А. Лухину* 5 января 1924 Ремизов сообщал: «Вышла моя книга “Кукха” (память о Розанове) дополненная без пропусков» (РО ИРЛИ. Ф. 595. № 222. Л. 5). В новой редакции исчезла нумерация основных глав (их было 12), появилась вступительная “Эпистола”, обращенная к Р. и датированная 8 июня 1923, а также многостраничная (7 частей с миниатюрами) глава «Завитушка». Кроме то-

го были восполнены авторские купюры первой редакции в основном эротического характера. Ряд сохранившихся писем к Ремизову свидетельствует, что писатель делал попытки опубликовать «К.» и в России. В 1923 он передал рукопись для образованного годом ранее московского издательства «Круг». В апрельском номере журнала «Россия», в рубрике «Литературная хроника», появилась заметка: «А.М. Ремизов приготовил к *печати* письма Розанова со своими комментариями и ведет переговоры с московскими издательствами об издании их в России» (1923. № 8. С. 31). Тем не менее решением редакции публикация была отклонена, о чем А.Я. Арошев уведомил автора письмом от 20 марта 1923: «“Розановы письма” я оставил у Марии Михайловны <Шкапской>. Для “Круга” они не подходят» (Amherst Center for Russian Culture. Архив А. Ремизова и С. Довгелло-Ремизовой). В эмигрантской литературной среде новаторский эксперимент Ремизова в области мемуаристики был встречен с особым вниманием. *З.Н. Гиппиус*, обеспокоенная этической стороной «К.», писала жене Ремизова 19 июля 1923: «Я не видела “Окна” и не знаю, что <напи>сал Ал. Мих. про Розанова, но видела <в га>зетах что-то, и очень хочу знать <правда> ли, что он такие интимности напи<сал>, которые бы не надо ни про живого <ни про> мертвого? <...> Я о *Блоке*, и даже о *Брюсове* много знаю, чего не могла сказать. И о Розанове, вот буду писать — тоже не скажу, Тем более, что, ведь, его вдова, м.б. жива, а дочери наверно некоторые живые» (Lampl H. Zinaida Hippus und S. P. Remizova-Dovgello // Wiener Slavistischer Almanach. 1978. Bd I. S. 175). Очевидно, Гиппиус, упоминая «газеты», подразумевала рецензию *Ю.И. Айхенвальда*, появившуюся под *псевдонимом* Б. Каменецкий в берлинском «Руле», в которой говорилось о новой прозе Ремизова, опубликованной в «Окне»: «То, что он повествует о себе, о других писателях, о своих и впечатлениях, занимательно — спору нет. Но возникает все же сомнение, надо ли всю эту интимность выставлять на всеобщее зрелище, или, по-старинному — позорище? <...> то, что он сообщает о Розанове, об его эротике и даже об его физиологии, выходит за пределы всякого приличия и пристойности. Он, например, в самом буквальном смысле слова рассказывает о грязном белье Розанова... Можно по-всякому относиться к последнему, как к писателю; но несомненно то, что он оставил по себе репутацию исключительной моральной неопрятности. Теперь Ремизов своими сообщениями, своими *пошлостями*, не только подтверждает и усиливает эту дурную *славу*, но и кроме моральной неопрятности своего друга, рисует еще и физическую, так что отвращение к образу Розанова возникает полное» (Руль. 1923. 9 авг.). Саркастическая реакция Ремизова на эту рецензию выразилась в главе «Ки-Ки» в «К.». Критик Д.П. Святополк-Мирский в письме к музыковеду П.П. Сувчинскому 8 января 1924 с восторгом отзывался о новом произведении Ремизова: «Читали ли Вы “Кукха (Розановы письма)”? Книга удивительная. Я вообще его много читаю и он все растет в моих глазах. Иду к нему опять сегодня и несу ему “хабар обезьяний” шампанское» (Smith G.S. The Letters of D.S. Mirsky to P.P. Suvchinskii. 1922–31 // Birmingham Slavonic Monographs. 1995. No. 26. P. 25). Непосредственный участник реальных событий, описанных в «К.», художник *К.А. Со-*

мов откликнулся на выход книги отдельным изданием в письме к А.А. Михайловой от 29 декабря 1924: «Прочел интересную книгу Ремизова “Кукха” О прошлой петербургской жизни и, главное, о В.В. Розанове. Так много знакомого. Страшно много похабщины, но очень умело сказанной» (Константин Андреевич Сомов. Письма. Дневники. Суждения современников. М., 1979. С. 263). В критических отзывах в печати высокая оценка оригинального *труда* прозвучала еще более отчетливо: «Давно не появлялось у нас произведения столь волнующего, трогательного и прекрасного» — писал Б. Шлецер: «Человеческая книга! В том именно особая, волнующая прелесть ее, что в ней дышит человек. — Искусство ли это особенное, изощренное, ибо вовсе не заметное? Гениальная ли интуиция? Вероятно, и то и другое». Касаясь темы Эроса, растворенной в тексте всей книги, Шлецер завершал свою статью выводом: «В этой эротике столько наивности, теплоты и какого-то уюта, так просто все сказано домашними словами, и столько *игры* здесь вместе с тем и живого трепета, что чувствуешь — хорошо это и нужно; как пишет Ремизов: “И все прекрасно в своей звезде. Розанов это хорошо понимает”» (Последние Новости. Париж, 1924. 7 февр.). Не все отзывы были одинаково благожелательны. Р. Гуль, подписавший рецензию псевдонимом Эрг, положительно отмечал лишь полиграфические достоинства этого издания: «Письма Розанова коротенькие, ничего не говорящие, больше — записочки: “приходите чай пить” И только. Зато о себе, о Ремизове — очень много. И было бы может небезынтересно. Да все — с вывертом, с скучнейшим фокусом “обезьяньего царя Асыки”». «Ремизовские же размазывания нельзя иначе квалифицировать, как — *порнографией*. Но несмотря и на “изюминку”, книга Ремизова скучна, “выше божественной меры” Единственно для кого она может предоставить интерес — для психопатолога» (Накануне. Литературная Неделя. 1924. 23 марта). В. Шкловский в книге «Сентиментальное путешествие» (1923) оценил прием создания Ремизовым произведения на основе интимных материалов.

Е.Р. Обатнина

КУЛЬТУРА (Цивилизация). Целостная концепция, философия К. появляется в книге Р. «Сумерки просвещения». Исходя из этимологии слова, Р. раскрывает понятие К. через «родственное с этим понятием» понятие «культы»: «Solo — чту, потом возделываю, обрабатываю, развиваю то, что чту; отсюда — cultum» (СП, 31); «Solo — чту, почитаю; отсюда супинная форма — cultum, и уже отсюда существительное — “культ”, и другое, дальнейшее — “культура” Все это — “почитание”, связь “почитаний”, родство “почитаний”» (ОПП, 210). Поэтому К., по Р., «есть все, в чем завит, скрыт какой-нибудь культ» (СП, 29). Сущность культа, по мнению Р., состоит во «внутреннем и особенном внимании к чему-нибудь — предпочтении некоторого всему остальному», привязанности, поэтому для дикаря нет «ничего ценного» (СП, 29). Предметом культа может быть земля, домашний кров, родина, но первичным предметом культа служит «сам человек и его ближние»: «только через себя и этих ближних он любит их, чтит, предпочитает всем подобным и даже лучшим, где нет этих ближних» (СП, 30). Р. выделяет и «духовные предметы» культа (*наука,*

истина и т.д.), «которые человек окружает также благоговением, но уже не ради себя, но, напротив, себя оценивает в меру того, насколько он крепок им, предан» (СП, 30). *Любовь* к духовным предметам, способность человека «преклониться, понять иное неизмеримо высшим, драгоценнейшим, чем он сам» для Р. является «исключительной особенностью человека, высшим достоинством, *красотой* его», критерием «чрезмерно высокой степени духовного развития, поднявшись на которую человек разрывает со своей животностью» (СП, 30). Несколько лет спустя, углубив эту концепцию, Р. уточнил, что в основе К. — первая жертва человека *Богу*: «Культура есть любовь. *История* началась не с первого негодования человека, не с Каина: она началась с первого восхищения человека, с жертвы Богу Авеля, “Богу”, т.е. вот всему этому *миру*, и дубравам, и звездам, и верно “кому-то, кто прячется за покровом звезд и дубрав”» (ОПП, 210). Выступая против *нигилизма*, Р. признает, что хотя «разрушения, *революции* суть совершенно необходимые условия роста <...> вроде “*голода*” для “добывания *пищи*”, но «древо истории все и выросло из этих “почитаний”», «из великих, благоговейных, склоняющихся *чувств*»: «Это-то великое братство склоненных, преклоненных голов, внутри себя чему-то молящихся, кротко, послушно, смиренно, — это братство безмолвных (в первом фазисе деятельности) энтузиастов и образовало все движения в истории», среди которых Р. назвал ап. Павла, бл. Августина, Эразма Роттердамского, *Лютера*, Дантона (ОПП, 210–211). Вечным «*символом* цивилизации, культуры, истории» для Р. стал «языческий символ — две белые *коровы*, запряженные в плуг и проводящие им борозду, куда бросаются *зерна*» (ОПП, 211). Р. имеет в виду обряд основания *Рима* Ромулом, который запряг в плуг белого быка и белую корову и провел священную борозду, определившую священные границы будущего города. Если в понятии культа содержится внутренний, духовный смысл К., то в понятии сложности и синтеза содержится ее внешнее определение, которое дается Р. в антитезе природы и К.: «Культурен тот, кто <...> не прост, не однообразен в идеях своих, в чувствах, в стремлениях, наконец, в навыках и всем складе жизни»; «культура есть синтез всего желаемого в истории: из нее ничто не исключается, в нее одинаково входят *религия, государство, искусство, семья*, наконец, весь склад жизни личной и общественной. Все это, насколько оно зиждется, возрастает, навивает на человека одну черту сложности за другой, обогащая его сердце, возвышая ум, укрепляя волю. И напротив, насколько это разрушается, с человека сходит одна черта за другой, пока он не останется прост, обнажен от всего, как тогда, когда вышел из лона природы» (СП, 29, 31). Р. полемизирует с просвещенческим пониманием К., которое «обнимает собою все формы скептицизма» (СП, 45), утверждая, что «понятие культуры» не исчерпывается только образованностью: простой народ первобытен, бескультурен в бытовом плане, но душа и жизнь его культурны (он думает, чувствует, умирает «как христианин, т.е. как человек, стоящий на высшей, доступной степени просвещения»), человек же высших слоев, культурный в подробностях *быта*, живет и умирает почти как животное (СП, 28, 31). Р. исходит из «факта, что единой культуры, единого, перед чем преклонился бы

человек, нет теперь», выделяя при этом «три совершенно разнородных, проникнутых антагонизмом культа»: «культ античной цивилизации, христианского спиритуализма и точных внешних познаний человека о себе и о природе» (СП, 50). Предпочитая христианский тип К., Р. признает, что «такого предпочтения нет в образованном обществе Европы», которое «несет в недрах своих только разбитые осколки всех» К. (СП, 50). В каждом из них, по Р., «скрыто столько неизъяснимой красоты, человек в вековых усилиях выразить ясно и твердо свой образ достиг такого совершенства в его чертах», но Р. против их смещения: «Должна быть предоставлена свобода выразиться каждому из трех названных культов в типе школы, ему соответствующем. <...> пусть каждый тип развивает, как бы уединясь в истории, свое исключительное, одностороннее, но и прекрасное утверждение» (СП, 50–51). Р. продолжает мысль Н.Я. Данилевского и Н.Н. Страхова, которые отняли у К. «ее верховное значение» как цели истории, утверждая, что «религиозная и нравственная область стоит для всякого человека выше истории, культуры и всякой политики»: «голос совести», «учение Христа» «покрывают собою всякую культуру, — не вопреки, однако, учению о культурно-исторических типах, но в строгом соответствии с ним», таким образом они примирили теорию культурно-исторических типов с универсальностью христианства (Розанов В.В. Литературные изгнанники. СПб., 1913. С.111–112). К. философ отождествляет с Церковью как «сокровищницей “святого”», как «судьбой человеческой в ее трагические и героические минуты»: «Когда говорят “цивилизация” — надо слышать ухом: “церковь”; когда говорят “культура” — опять же надо передельывать в ухе: “церковь” До такой степени “церковь” есть конкретное, личное имя и “цивилизации” и “культуры”, ибо около нее все остальное в “культуре” и “цивилизации” так мелко, ничтожно, обыкновенно и не чудно. Чудное в цивилизации, трудное в ней, истинное благое — именно церковное» (ОПП, 582). «Великая стройность церкви», по Р., глубоко расходится «с расстройством вообще нашей жизни, теперешней жизни»: «Наша цивилизация — хаос и, в сущности, вся в разрушении» (КНУ, 505). Пережив в храме Введения Пресвятой Богородицы (Елец) красоту православного богослужения, Р. верит в появление в России православной К.: «И понял, что будет и среди художников, и среди композиторов люди, которые почувствуют себя иначе, чем наши художники и музыканты, и все будет у нас, все — и культура, и другое искусство, и другая философия — с чертами святости, с пониманием этого и стремлением к этому» (ЛИ, 223). По мнению Р., К. отражает национальный тип природы и человека: «Взаимная зеркальность вещей простирается даже на цивилизацию, и в ее штрихи входит что-то из ландшафта природы, из угловатого или округлого лица человека. Вся русская цивилизация отличается мягкостью, как характерен мягкий гиб русского носа. Горбоносый римлянин или тяжелоносый армянин создали бы и действительно создали совсем иную цивилизацию, а белоглазая и безгласная чужд тоже свою» (ОЦС, 48–49). Р. считает, что концепция мира как «блага», «чуда», «святости и победы» «содержит удивительно благоприятное условие для труда, — для культуры, замешенной “на елее”, а не на уксусе». «Продукты культу-

ры» «на уксусе» — «все “скороспелки”, вроде “всеобщего обучения грамоте” как “всеобщего чтения *Вербицкой*»». К. «на елее», по Р., «просто растет, страшно медленно, “Пастора” долго не дожидаться, зато и Вербицких вовсе нет <...> Культура эта — просто природа, с ее медленностью и вечностью. Первая культура — постройка, поделка. И она может быть изумительно художественна; но только она неизбежно невечна» (ТПРН, 247). Цивилизация, по Р., состоит «из прикладывания камешка к камешку в каждом месте, где случилось больно, где кто-то упал <...> где потерло, надавило, случилась обида, несправедливость <...> Цивилизация есть дом» (СХР, 73). Смысл цивилизации, по мнению Р., может проявляться в «мелочном факте»: без «единения и братства» в мелочах, называемого «вежливостью», К. невозможна (ЗРП, 373). Р. утверждает, что «без уважения к труду нет культуры» (ЛВИ, 447). Характер цивилизации, по Р., определяется ее нравственностью: «корень» цивилизации находится «не на улицах», а «в сердце» (У, 179). К. для Р. глубочайшим образом связана с личностью: «Культура — это мы, это я, насколько мы не безличны» (СОЧ, 390). По мнению Р., каждый человек в своей жизни проживает, переживает основные периоды мировой К. Биографию и метафизику собственной личности Р. воспринимал как уникальную, провиденциальную «величайшую по интересу историю, вовсе не биографического значения, а <...> цивилизационного, историко-культурного» (ОСЖС, 11). «Смысл» могилы, по Р., «победит целую цивилизацию» (У, 81). Р. выступал за демократизацию К., считая, что она не столько «необходима индивидуумам, “кой-каким талантишкам”», но «абсолютно необходима “середине”, народу» (ОПП, 211). Европейская цивилизация, по Р., вышла «из Евангелия, по духу, по смыслу», — эту формулировку «сути новой цивилизации» философ считал своим «глубочайшим прозрением»: «В Евангелии — корень христианской цивилизации, плод которой — спиритуалистическая философия, изумление перед миром и его познание (Коперник, Ньютон, Кант), и поэзия — вся личная (Фауст, Гамлет); это, говорю я, плод, обнаружение внутреннего смысла слов; а кора и листья, внешность — это монархия <...> с христианством пробудилась личность, совесть, субъект; и все, что этим создано, т.е. несравненно ценнейшее, нежели весь древний мир» (ЛИ, 293–294). Европа, по мнению Р., «имеет одно рождение из одного Лица — Христа»: «Нет “Европы”, а есть “Христианский мир”», который «обширнее, многозначительнее и вечнее “Европы”, а “Христос” обширнее “Христианского мира” и есть “Вечность” и “Все”» (У, 336). Церковь, которая ничего «не имеет, кроме как хранить, говорить, учить и распространять Евангелие, Христа и Вечную Жизнь», Р. в противоположность позитивизму называет «цивилизацией в самом деле от пришествия гуннов и Алариха до Эдуарда Исповедника, до Крестовых походов, до рыцарства, до Сервантеса, до Шекспира и самой Революции» (У, 336). Европейская цивилизация, по Р., «выросла из христианства»: «Аромат европейской цивилизации, совершенно даже светский, даже атеистический и антихристианский, — все равно весь и всякий вышел из кельи инока» (ВТРЛ, 354). Признавая Европу «самым могучим и полным» «организмом», «какой создавался когда-либо в истории», Р. вы-

стует с критикой европоцентризма: европейская цивилизация «неудержимо и могущественно разрастается по земле», нанося удары другим К., от которых остаются «только “обломки”» (ЛВИ, 161, 220). Хотя «обилие духа неудержимо влечет нас к этой цивилизации», Р. ощущает ее «двусмысленный характер», «странное искривление» в ее строе, «глубокую расстроенность» (ЛВИ, 219, 220–221, 227). Могущество европейской цивилизации, по Р., заключается в «абстрактности, улучшенных форм» «человеческого существования», но при этом в ней чрезмерно нарушено «равновесие духовных элементов» (ЛВИ, 222–223). К этому нарушению Р. относит рационализм, понятие долга, материализм: Европа променяла свое первенство «на чечевичную похлебку» (ЛВИ, 228, 221). Отношение Р. к западноевропейской К. формируется в русле славянофильской традиции — работ *И.В. Киреевского*, *А.С. Хомякова*, *Константина и Ивана Аксаковых*, *Ю.Ф. Самарина*, *Ап. Григорьева*, *Н.Я. Данилевского*, *Н.Н. Страхова*, *К.Н. Леонтьева*, *Ф.М. Достоевского*. Исходя из теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, которая вошла в «систему убеждений» Р. (ЛВИ, 210), он выступает против «механической» западнической концепции эклектичной К., противопоставляя ей «органический» взгляд славянофилов на историю (ЛВИ, 196). Р. говорит «о необходимости для каждого исторического народа соблюдать цельность в своем возрастании, а следовательно, и внутреннее воздержание от заимствований» К. иного типа, так как существует «особый для каждого народа тип развития» (ЛВИ, 197, 200). Анализируя соотношение трех культурных типов (романского, германского и славянского), Р. считает отличительной чертой романских цивилизаций — «универсальность», «направление к всеобщему», а германских — устремление «к частному, особенному, индивидуальному», которые Р. наблюдает «в одиночных фактах или в общем течении истории» как «управляющую идею» (ЛВИ, 104, 106). Тип, «стимул всего западного исторического движения» Р. определяет как «антагонизм, потребность победы»: «Борьба» «заложена в самом семени, из которого выросло чудное, двухтысячелетнее дерево европейской цивилизации» (ЛВИ, 197). Дисгармонию, порождаемую этой антитезой, должна разрешить, внося в жизнь и в историю гармонию, православие славянской расы, которая «входит как внутреннее единство в самые разнообразные и, по-видимому, непримиримые противоположности» (ЛВИ, 108). Тип русской К., по Р., «проникнут началом» гармонии, доверия, цельности, соборности, примирения, что является исходом для антагонизма в истории (ЛВИ, 283). Р. «принял в свой ум и “сердце”», признал «истинной» (ЛВИ, 397) антилиберальную «теорию прогресса и разложения» К., ее «расцвета» и «упрощения» у К.Н. Леонтьева (ОПН, 517–518). Исповедуя пафос леонтьевской теории, Р. утверждает «истинно великую задачу» «славянофильской идеи» по отношению к европейской К. XIX в.: «Продлить культурное существование человечества чрез отсечение славянского мира от очевидно разлагающейся культуры Западной Европы» (ЛВИ, 181). Позже Р. укажет на различные мотивы «антилиберального настроения» у себя (христианский) и у Леонтьева (эстетический) (ЛВИ, 321), отметит недооценку Леонтьевым роли Церкви как «святого центра» истории, кото-

рый «незримо ведет, охраняет, поддерживает идущих» (ЛВИ, 259), а также усомнится в леонтьевской теории эгалитарного умирания: «жид, мусульманин, христианин», «целые миры цивилизации» еще должны прийти в «настоящее касание» (ЛВИ, 390–391). Самую высокую оценку в европейской К. дает Р. эпохе Средних веков — К. «великого самоограничения человека». Благодаря именно ей (а не античности) возникла «вся пышность, все трепетание сил человеческих в эпоху Возрождения»: «Средние века были великим кладохранилищем сил человеческих; в их аскетизме, в их отречении человека от себя, в презрении его к красоте своей, к силам своим, к уму своему — эти силы, это сердце, этот ум были сбережены до времени» (ЛВИ, 417). Средние века Р. противопоставляет Новому времени, так как «с XIV и до XIX века мы только тратим несметные сокровища, тогда открывшиеся, расходуем великий запас сил, к этому времени собранных» (ЛВИ, 418). В Средние века, по мнению Р., «создающий слит с эпохой и народом, где он не возвышается над ними, не выделяет на их фоне своего я» (там же). Новое же время — К. индивидуализма, логически завершившаяся эгоизмом *декадентства*, которое «генетически» связано с западной К. «от “Возрождения” и до Эдиссона» (ЛВИ, 420). Р. согласен с Г.А. Леманом, который «заговорил прямо о чудесах исторических откровений, уже ему открывшихся: как через “плоть”, кою “воскрешал” Микель, пришел “позитивизм”, пришла “поганая плоть” XIX-го века... и, в сущности-то надо вернуться к Средним векам, с их тонким духом, с их аскезом, чтобы победить и революцию, и Конта и Фейербаха и вернуться к христианству» (ВНС, 379). По причине того, что тогда «себе ничего не искали», Р. «без памяти» любит и XVII в., «век классического духа»: «В XIX в. все немножко проститутки (и аз грешный), все мы тянемся перед миром и жаждем: “Рассматривай нас», «не правда ли, как мы занимательны?», «как умны» <...> Это просто историческое неприличие — весь этот паршивый XIX в.» (ЛВИ, 309–310). Анализируя феномен *социализма*, Р. утверждает, что человек современной европейской цивилизации утратил цельность существования, живет «разорванной жизнью», «его живое внимание и необходимый труд сосредоточены на разнородном» (РФК, 120). По мнению Р., в конце XIX в. Запад переживает «госку собственного европейского существования»: «Все идеалы европейские замечательно конечны» (ОЦС, 56); «старые общеевропейские лозунги, длинные и древние, — прекрасны, неоспоримы, но они просто не действуют» (ОЦС, 44); «нравственный “кристалл” “потерял сейчас европейский дух” <...> “Трещинка” общеевропейского духа, сейчас наблюдаемая, и заключается в саморазочаровании. Европа утомилась собою и начала не доверять себе <...> во вторую половину истекающего века Европа сразу и как-то бесконечно постарела» (ОЦС, 43). При этом Р. критикует экспансию: «В европейской истории не новость разорять, будто бы христианизировав, целые цивилизованные миры: так некогда испанцы хлынули в Мексиканскую империю и в Перуанскую империю и смыли эти древние культуры до основания» (ОЦС, 46). Политике захвата и разорения Р. противопоставляет, в частности, попытку «вникнуть в духовный строй Китая, без исторического к нему презрения, с явною тенденцией что-то в нем рас-

смотреть, угадать и непременно уважить» (ОЦС, 43). Р. подчеркивает принципиальное отличие рациональной европейской цивилизации от китайской: «Одно — искусство, и оно принадлежит человеку; другое — природа, и она принадлежит Богу. Китай стоит от сложения земли. Он — самый ранний; он — первый; до него никого не было, ничего ясного не было на земле. Это — первичное человеческое устройство, без перерывов существовавшее до сих пор» (ОЦС, 56). Разрушение Китая, «сведение его к провинциальному европейскому существованию», по Р., пошатнет «что-то действительно “срединное” <...> “конец Китая” был бы вообще “началом конца концов»» (ОЦС, 56). Открыв «целую культуру пола», Р. подвергает критике «весь строй нашей цивилизации, односторонне мужской, т.е. неуравновешенной»: «культура наша, цивилизация, подчиняясь мужским инстинктам, пошла по уклону специфически мужских путей — высокого развития “гражданства”, воспитания “ума”, с забвением и пренебрежением, как незначашего или низкого “удовольствия”, всего полового, т.е. самых родников, источников семьи, нового и нового *рождения*» (РФК, 188–189). По мнению Р., «культуру в ее подробностях, в мелочном и изящном, в ее удобном и поэтическом — делают *женщины*» (ВТРЛ, 127). Философ «лил “тайные слезы” о великом уничтожении женщины в нашей культуре, поэтому целью своего творчества он считает дать «великое утешение женщине» (ОСЖС, 678). С точки зрения философии пола «сжигающий жар» самца, «неукротимая энергия» пола воспринимается Р. как «первоначальное грубое ворочанье камней культуры»: «начало культуры, ибо это уже не есть неживность мертвого материка. Островок культурнее материка, “маленькая земля” всегда принимает первый луч Божий, разбитость, расшибленность чего-либо вообще есть первый шаг к культуре» (ВТРЛ, 278). Р. утверждает также, что в характере «людей лунного света» много «удивительно плодородного для культуры, для цивилизации» (ВТРЛ, 279). Он считал, что «разгадка греческой цивилизации» заключается в *тайне* «Платоно-Софической» аномалии (РФК, 239). Открытие Р. «относительно всей человеческой культуры — Коперниковской вещи» — темы пола, семьи повлекло за собой ее историко-культурное углубление в его творчестве: «Пифагореизм, подробнее — *Элевзинские таинства*; очень подробно — Сирофиникийские культы и Египетские секреты. Затем восход — к *Библии* и, наконец, «Предвечному Слову, Распятому на кресте» (ОСЖС, 678). Р. утверждал, что «нужно начать культуру зерна, как мы имеем культуру дорог, *войны*, промышленности»: «Мы умеем молиться о зерне, а нужно выучиться молиться самому зерну» (ВДЯ, 66). Считая, что европейская цивилизация «выросла из христианства», с точки зрения философии пола, семьи Р. утверждает их сущностное различие: «У них нет зубчатых, взаимно цепляющихся колес, какими они могли бы захватить друг друга. Христианство вдруг оказалось ограниченным, не всеобъемлющим, не универсальным» (ВТРЛ, 28, 22). Выступая против христианского спиритуализма современной европейской «не» плодущей цивилизации» (ВМНН, 11, 53), Р. считал, что только Ренессанс «высунул голову из родного гнездышка спиритуалистической цивилизации в существование “новые миры”, к “еще небу” и “опять к земле”» (ВМНН,

306). «Спиритуализм» современной цивилизацией порождает, по Р., идею плоти как греха, что он воспринимает как «логику цивилизаций» (ВМНН, 11). Цивилизации, по Р., погибают «от извращения основных добродетелей, стержневых, “на роду написанных”, на которых “все тесто взросло”»: в *Греции* — ум, который извратили софисты, в *Риме* — «господствую», которое извратили «прихлебатели за столом оптиматов» (У, 167). «Механизм гибели европейской цивилизации», христианской по сути, Р. видит «в параличе против всякого зла», выражающемся в так называемой «христианской любви», «гуманности», которые Р. воспринимает как «лжесострадательность» (У, 167). Христианство, для Р., — «странная стонущая цивилизация» (АНВ, 50). События в Европе и России 1917–1918 стали для Р. симптомом того, что «в европейском человечестве (все, — в том числе русском) образовались колоссальные пустоты от былого христианства: и в эти пустоты проваливается все <...> Европа есть религиозный труп» (АНВ, 61, 63, 58). Формализм, рационализм современной цивилизации, по Р., порождает нарушение гармонии тела и духа: «Разбивайте цивилизацию нашу копытами. Разбивайте ее рогами. Раздирайте зубами» (СХР, 138). С точки зрения философии пола Р. определяет возраст христианской цивилизации как старый — «от 40 до 51» (АНВ, 165). Формальному, номинальному миру европейской христианской цивилизации Р. противопоставляет *Восток* (АНВ, 302). Философ обращается к ветхозаветной К.: «*Евреям* есть первый по культуре человек во всей Европе, которая груба, плоска и в “человечестве” далее *социализма* не понимает» (АНВ, 34). «Умной», «образованной», «школьной» и «ведущей себя как следует» европейской цивилизации Р. противопоставляет мечту о фаллической цивилизации (ВЕ, 100–101). Наблюдая политические события начала XX века, Р. считал, что «дело не в революции, а в перемене *тона* цивилизации», которую видел в европейском «колебании культур» (ПЛ, 207). В итоге Р. приходит к мысли о том, что «египетская цивилизация была положительно абсолютной» и говорит о необходимости «поворота к египетским коровам» (ПЛ, 208), к «вечно коровьей цивилизации» (АНВ, 227). Именно в *Египте*, а не в Греции и Израиле, Р. видит «начала цивилизации» — «религию Отца миров и Матери миров» (ВМНН, 339). Египет привлек Р. как «девичество-чистый и еще не запачканный позднейшим историческим мусором мир» (СОЧ, 495). «Тайна и чудо, глубина и прелесть египетской цивилизации» заключалась для Р. в ее органичности (ВМНН, 419). Р. увидел в ней «ту нежность и глубину, вечность и колоссы безграничных религиозных углублений» (ВНС, 357). В своем обращении к Египту Р. опрокидывает теорию «европейского прогресса» (ВДЯ, 350). Восток, по мнению Р., «не создал “общества” и с ним культуры, как окаменелых вздохов, тоски, неудовлетворения, поисков; окаменелых в веках, в тысячелетиях, в готике, в музыке, в Канте, в революциях <...> Цивилизации нет, как вечно нового и разнообразного. И, конечно, мечту нашей цивилизации мы не отдадим ни за что... Но как-то грустно, простому и добродушному сердцу грустно за цивилизованных людей» «громкие “дыхания” истории, как <...> христианство, буддизм, магия, *юдаизм*, *Библия*, — выдохнуты были на землю Азию», которые Европа «культивировала, обра-

батывала, удлиняла, развивала» (ОПП, 392). Русскую К., по Р., определяет национальность: «Есть нация, есть и культура, потому что культура есть ответ нации, есть аромат ее характера, сердечного строя, ума». Русская К. понимается Р. как «русский дух»: «Русская культура — это покров русского духа. Нас закраивал совершенно иной портной, чем француза или немца» (СОЧ, 389–390). При этом Р. выделяет две главные черты русского духа: «мягкость и окончательность (неполовинчатость)». Проявление первой черты Р. видит в личностях *Суворова*, *Кутузова*, *Петра I*, а второй — в *Иване Грозном*, *Разине*, *Пугачеве*, *Сперанском*, *Гоголе*, *Достоевском*, *Толстом*, *Пушкине* (СОЧ, 389–390). «Русская цивилизация», по Р., «совсем мальчишеская», «суть русской культуры» — обломовская «лень» (М, 102, 103). Р. написал статью «Где “культура” русская...» (НВ. 1911. 11 окт.; ТПРН). Несмотря на малообразованность, Россия — «культурная страна: по сложности истории своей, которая есть история государства, веры, искусства, народных песен, народной архитектуры и живописи, пусть лубочной — это все равно!», потому что критерий К., для Р., — не профессиональное мастерство, «арифметика, которую можно выучить в год», а духовный опыт: «Образуют культуру богатство духовного опыта, долголетность его, сложность его. *Деревня* может быть культурнее фабрики, ибо в ней есть песня, воспоминания-история, быт, семья, деды и внуки; чего всего нет на фабрике, состоящей единственно из рабочих и нанимателей» (ОПП, 165). По мнению Р., русские «до того привыкли к “натуре”, что ничего» не ценят вне ее, «но цивилизация есть не натура, а работа человеческого духа над натурой. Во многих отношениях цивилизация есть даже удаление от природы, преодоление природы» (ОПП, 382). «Дворянскую культуру от *Державина* до Пушкина», по Р., разрушили *разночинцы* (У, 149). На примере отношения к Пушкину власти, государства Р. раскрывает «дику азиатчину», «нероновское или диоклетиановское в отношении к «Психее», «душе» человеческой, в смысле неуважения и презрения к ней»: «русская культура просто раздавлена, как яйцо в руках самодура-силача. И ничего из этого яйца не вышло (кроме гадости), а может быть, вышла бы Жар-птица» (СХ, 155). В явлении Гоголя Р. видел «целую реформу»: «Мещанство самодовольное, с телефоном и Эйфелевой башней <...> И эта цивилизация — *смерть*» (М, 113). Именно К. являет для Р. нравственное величие славянофилов: «Это — культура. Уже — не в смысле телефона, Эйфелевой башни и что теперь ездим по железным дорогам со скоростью 80 верст в час» (КНУ, 496). Поэтому *славянофильство*, по мнению Р., «нельзя “изложить”»: «Его можно читать в его классиках. Научиться ему. Это — культура» (М, 80). Отношение либералов-западников к славянофилам Р. определяет как «антикультурность»: «В этом явлении, как, может быть, ни в каком, еще ощутимо выразилось осязательно разложение культуры» (КНУ, 496). Р. считал, что в истории русской К. преобладала западническая, либеральная тенденция: «Самая почва “нашего времени” испорчена, отравлена. И всякий дурной корень она жадно хватает и произращает из него обильнейшие плоды. А добрый корень умерщвляет» (У, 205). Проти-

востоя современному нигилизму, Р. в понимании роли православной церкви в русской К. продолжает славянофильскую традицию Хомякова, Киреевских, *Флоренско-го*, *Цветкова*, *Рцы*: «Церковь есть не только корень русской культуры <...> но она есть и вершина культуры» (У, 185). Так, Серафимо-Понетаевская пустынь для Р. среди «пустыни, культурной и исторической» горит «яркой точкой истории, цивилизации, духа — забот самых отдаленных, воспоминаний самых древних»: она создала «самый изощренный вкус, к созданию которого уже бесцельно наше время и который умели выработать только великие творческие цивилизации древности и средних веков» (ВТРЛ, 106–107). Полемизируя с теорией марксизма, социализма, философ утверждает, что Россия переживет их *влияние*, потому что «русский народ и при безграмотности или малой грамотности есть уже культура, ибо культура — не в книжках, а в башке. Культура — в совести, душе, правде и Боге» (М, 355). В Европе начала XX в. Р. наблюдает наступление нового типа К. — американизма, основанного на мещанстве, торговле, прагматизме, техницизме: «Европа, как и Азия, в конце концов побеждаются *Америку*. Американизм есть принцип, как “классицизм”, как “христианство”» (СХ, 112); «Суть “янки” и состоит в том, что, торжественно поставив огромный сапог из американского бизона на академический стол, он увенчал его лаврами, снятыми с голов *Гомера*, *Данты*, *Шекспира*, *Мильтона*» (ОПП, 165). Америке, по Р., близка Япония как «совершенно однородная цивилизация, как культура совершенно в их уровень»: Америка представляет «собой последнюю минерализацию духа, его окостенение, “выветривание”, Япония — «изначальную “желтую глину”, в которой “дух Божий на небе” <...> Оба народа без воображения, без творческой фантазии, без страшного чувства ответственности», «без творчества, без идеала, без духа» (ОПП, 166). Суть человека «новой культуры» Р. видит в предпочтении технического прогресса К. личности, это предпочтение Р. выражает словами современного человека: «Мне не надо Патти, я имею граммофон. И мне не надо *литературы*, потому что я имею телефон» (СХР, 77); «Как граммофон убивает пение, так “книгопечатание” убило содержание *книг*, это пространство духа летящего и трепетание воздуха под крыльями» (М, 149). Современная цивилизация, по мнению Р., построена на «шаблоне, схеме и фразе», массовых штампах высокой К.: «Проговорили великие мужи. Был *Шопенгауэр*: и “пессимизм” стал фразой. Был *Ницше*: и “Антихрист” его заговорил тысячею лошадиных челюстей <...> я хотел сердца. Я о душе думал» (У, 124). Цивилизацию XIX в. Р. назвал «ресторанной» (М, 228), «автомобильной» (СХР, 343), ощущая в ней «дух трактора» (СХР, 269), «восторжествовавшее просачивание всюду *кабака*» (парламент, газеты банк, социализм, фабрика, техника), что свидетельствует, по Р., о том, что «сущность XIX-го века заключается в оставлении Богом человека» (У, 211–212). Проблемам русской К. посвящены также «Попутные заметки» Р. (НВ. 1899. 16 дек.).

А.А. Медведев

Л

ЛАНЬ. Через образы Л., серны (газели), козы, лося Р. раскрывает свой нравственный и эстетический идеал. «В стихию» души Р. наравне с *коровой* входит грациозная, первозданная в своей *красоте* «благородная лань» как *символ* его ласковой и нежной души: «И вдруг выходит лань, да такая точная, с тонкими ногами, с богозданными рогами, ласкающаяся, кладущая людям на плечи морду с такой *нежностью* и *лаской*, как умеет только лань» (ОПП, 194). Л. как символ души предстает здесь в образе, близком библейскому: «Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже!» (Пс. 412). Образ пугливой и быстрой серны (газели), навеянный романами Т. Майн Рида, для Р. — метафизический символ его внутренней *свободы*, уединения — «благодетельной и благородной “трусости, которая защищает от *мира*”» и является такой же основополагающей чертой человеческой *природы*, как храбрость в образе льва: «Едва завидев точку, она уже скрылась» «Точка» — это охотник на горизонте; «она» — серна, газель <...> И *Бог*, сотворив «крепкое копыто» (для убеганья) у газели, — подал ей в этом такой же щит, как льву в зубах. «Трусость» есть Божий дар, — счастливый и вполне благородный, обеспечивающий нашу свободу, уединение и *покой*. Наше *счастье*. Наконец, — нашу *философию* <...> Жажда пустыни и быть «одному» Мудрейшее устройство «копыта» (ЗРП, 382–383). В грациозности козочки Р. видит проявление чистой, неутилитарной эстетичности: «Есть странности у животных... манеры, что-то “в *крови*”, и, вернее, “в породе” Например — козочки: инстинкт встать на самое узенькое, маленькое место, где чуть-чуть только можно поставить 4 копыта рядом. 4 точки: и тогда она стоит долго на одном месте — с явным удовольствием. Действительно. Это что-то художественное. У животных есть некоторые движения, позы маленькие, явно имеющие в себе пластику и без всякой “пользы”» (СХР, 44). В древне-египетском трогательном изображении козочки с козленочком Р. видел нежное, глубокое, умиленное выражение «сущности материнства», отражение египетского идеала семейственности, которая, по Р., лежит в основе египетского почитания животных: «Египтяне усестрились козам и обратились козлам. Шла какая-то *музыка* 4000 между животными и *человеками*» (ВЕ, 131–132). Сострадание, жалостливая *любовь* Р. к погибающему лося вызывает у него ропот на Творца: «Зачем Ты сотворил хищных. И сову, и ужасную рысь. Как она, маленькая, поедает громадного лося. И пьет кровь из него.

И истощенный лось падает и умирает. А они все гадкие и маленькие прибегают и едят мясо его» (ПЛ, 176).

А.А. Медведев

ЛАСКА. По мнению Р., «“Где ушибемся, там и болит”»: не от этого ли я так бесконечно люблю человеческую связанность, людей в связанности, во взаимном милровании, ласкании» (У, 57). С жизненным опытом к Р. пришло *понимание* ценности *доброты* и Л., всего того, что «в *старости* ложится светлой, светлой полосой» и «утешением» (У, 75) на *душу*. «Только в старости узнаешь, что “надо было хорошо жить” В юности даже это не приходит на ум. И в зрелом возрасте — не приходит. А в старости воспоминание о добром поступке, о ласковом отношении, — о деликатном отношении — единственный “светлый гость” в “комнату” (в душу)» (У, 75). Р. считал, что «дух ласки и теплоты» у людей есть великий дар Творца. «Потому что ведь что же может быть выше *христианства* <...> Но что вы разумеете под христианством? — То же, что все: дух *мира* и *любви*, дух прощения; дух ласки и теплоты» (КНУ, 21). По мнению писателя, без Л. в отношениях людей нет глубины, поэтичности и священности. Л. привносит «теплую улыбку» в *красоту* высокой *нравственности*, которая без этого бы обратилась «в вексель на предъявителя» (ОЦС, 363). «Ну, пусть *добродетель* лучше *эстетики*. Но ведь, позвольте, для чего же эстетику представлять в римско-греческих контурах, “с закрытыми глазами” (античные статуи) и мраморною, когда ее можно представить совершенно иной, теплою, с улыбкой, лаской и лепотью. Разве нравственное не лучше тогда, когда оно в то же *время* и красиво?» (КНУ, 40). Без Л. невозможно государственное управление, одними строгими запретами и приказами «с *обществом* управиться» нельзя. «Обществу поэтому ужасно трудно приказывать: его нужно нежить, ласкать, что-то нашептывать ему. С обществом управиться... нет, нужно предоставить управлять им поэтам, мудрецам, ну — первосвященникам, более всего пророкам, и вовсе отказаться от этой мудреной и неисполнимой задачи *государству*» (КНУ, 39). Р. убежден, что любовь не может быть без милосердия, и «дух ласки и теплоты» не может существовать без «духа прощения». «Народ имеет более “трогательную” душу, чем общество: и это, кажется, все чувствуют, что высказывается в том, как все жалуют народ, простолоудина, как относятся к нему ласково, как склонны прощать его в заблуждениях, в ошибках, в *грехах*» (ОНД, 307). Р. убежден, что у

Бога Л. и «безграничное снисхождение» к грешникам умиротворяют суровость и строгость мира. «В *“Библии”* столько же есть ласкающих, нежных страниц, полных безграничного снисхождения к *человеку*, как и страниц суровых, строгих, взыскательных» (СХ, 148). Любовь, а вместе с ней и Л. — «благоуветливость», «синтез природной доброты и обдуманых обычаев» господствуют в Серафимо-Понетаевской пустыни, — так подытожил Р. свои впечатления от паломнической поездки в эту женскую обитель. «Подают ли “поминания”, не умеет ли паралитик подняться на скамейку, или слепой не видит, куда идет: везде тут — монахиня, везде — помощь, ласка, без упрека, без досады, усталости, *лени*; с той милой, спокойной “благоуветливостью” (монашеский термин), которая есть высший синтез природной доброты и обдуманых обычаев, к которым приучен с *детства*» (ВТРЛ, 108). Делясь наблюдениями над *жизнью* крестьянского люда русской глубинки, Р. замечает, что в работе ямщика мирно соседствуют «крики, брань и ласка». «В наименовании *<лошадей>* “зелененькими” сказалось столько ласки, и какой-то другой, рабочей ласки двух заработавшихся существ, ямщика и лошади, друг к другу» (ВТРЛ, 132). Р. предполагает, что Л. и любовь к людям зачастую начинается с привязанности к братьям нашим меньшим — домашним животным, «всегда ласковым к человеку». «Но вот *<...>* моя давнишняя и упорная догадка: что человек не научится любить человека иначе, как через путь любви к животному домашнему, дикому, какому-нибудь, но вообще животному. Научись понимать простейшее, элементарное; заметь проблемки характера, нрава, т.е. во всяком случае “души” у *коровы, собаки, кошки*, поугая, канарейки; полюби кролика, заведи на кухне кошку — и чуть-чуть твой характер смягчится, округлится и скажется в более веселом и спокойном тоне с прислугою, большей ласкою с *детьми*, а, наконец и лучшим отношением к человеку *<...>* Животное мирное и покорное, всегда ласковое к человеку, как-то страшно побить» (ОЦС, 320). Р. уверен, что Л. органично входит в «состав» любви, является ее частью. «Любовь разлагается на внимание, на заботу, на ласку, на шутку, на прибаутку, на веселый дух, все сопровождающий. И когда этого пестрого спектра нет, подозрительна и “любовь”» (ОЦС, 421). Размышляя о характере «женственного» и «мужского», Р. приходит к выводу, что «*сила* слабее ласки». «Жена не только “входит в дом мужа”: она входит как ласка и *нежность* в первый миг, но уже во второй — она делается “госпожою”» (СХ, 353). «Женственное» — облегает собою мужское, всасывает его. “Женственное” и “мужское” — как “вода” и “земля” или как “вода” и “камень” Сказано — “вода точит камень”, но не сказано — “камень точит воду” Он ей только “мешает бежать”, куда нужно, “задерживает”, “останавливает” “Мужское” во всяком случае — сила; и она слабее ласки. Ласка всегда переберет силу» (СХ, 358). «Ласка и лепость» вместе с «теплой улыбкой» свидетельствуют об истинности произведения *искусства*, а без Л. в творении нет «ни души, ни смысла» (КНУ, 40).

М.Е. Крылова

**«ЛЕГЕНДА О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРЕ
Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО. Опыт критического коммента-
рия».** Впервые: Русский Вестник. 1891. № 1–4. Отд. изд.:

СПб.: Тип. С.М. Николаева, 1894. Тираж 925 экз., книга Р. вышла в свет в конце мая 1894; 2-е изд. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1902. Тираж 1200 экз., книга вышла в свет в конце октября 1901; 3-е изд. СПб.: Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1906. Тираж 3000 экз., книга вышла в свет в октябре 1906. Приложения появились в издании 1894. Послесловие к комментарию «Легенды о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского» впервые: *Золотое Руно*. 1906. № 11/12. Книга Р. была опубликована при финансовой помощи Н.Н. Страхова. В ней Р. дал первый набросок своей концепции *истории русской литературы*, сформулированной в дальнейшем в книге «*О исательстве и писателях*», куда вошла и «Л.В.И». 16 октября 1890, прочитав *рукопись* книги, Страхов писал Р. «Я читал Вашу статью о Достоевском (*Берг* спрашивал моего совета), очень ею заинтересовался, и должен был и похвалить, и побранить Вас. Похвалить за глубину и тонкость понимания — как верно Вы угадали его мучения и отсутствие в нем *веры!* *<...>* Да вообще, там много превосходного, и много такого, что, по-моему, не вполне верно. Но все это любопытно и достойно *чтения*» (ЛИ, 72–73). 14 июля 1894 Страхов в *письме* из Ясной Поляны сообщил Р., что читает его книгу вслух Л.Н. Толстому. К.Н. Леонтьев из *Оптиной Пустыни* 8 мая 1891 писал Р.: «Хотя в статье вашей о “Великом Инквизиторе” многое множество прекрасного и верного, и сама по себе “Легенда” есть прекрасная фантазия, но все-таки и оттенки самого Дост. в его взглядах на *католицизм* и вообще на *христианство* ошибочны, ложны и туманны: да и вам дай Бог от его нездорового и подавляющего *влияния* поскорее освободиться! Слишком сложно, туманно и к *жизни* неприложимо» (ЛИ, 336). И.Ф. Романов (Рцы) 11 сентября 1891 писал Р. из *Киева*: «Ведь вся штука в том, что В. Инк. не верует в *Бога*, как догадался наконец Алеша. А Вы догадались, что и Достоевский в *Бога* не верует, и эту Вашу догадку вынесли на улицу. Это кошунство показалось мне сперва забавным и у меня тотчас явилась *мысль* написать антикритику на Вашу критику. Вот что приблизительно я хотел выразить в этой статье. 1) Вот замечательный автор — В. Розанов. Выдающийся *ум*, большие познания, *талант* из ряда вон и что главное, он любит горячею искреннею *любовью* Достоевского и что же? Таково извращение нашего болезненного просвещения, такова беспросветность нависшего над нашим сознанием тумана — что и он, и В.Р. не понял, не смог понять, чудовишно, нелепо, возмутительно не понял Достоевского. Его, Достоевского, праведника сего, раз уже причтенного к злодеям, г. Р. еще раз пригвоздил к позорному эшафоту безбожия, неверия. 2) Чудовищное, нелепое, возмутительное непонимание В. Розанова не ново. Другой, хотя и менее положительный критик, но все-таки очень талантливый — *Андреевский* впал в ту же ошибку в своем этюде о “Братьях Карамазовых” *<...>* 3) В. Розанов не понимает Достоевского, ибо невозможно никакому *гению* в *мире* и десяткам гениям понять Достоевского, не понимая *Православия*. Достоевский весь в православии» (Литературная учеба. 2000. № 4. С. 109–110). На «Л.В.И.» в печати откликнулись Ф.Э. Шперк (*Гражданин*. 1893. 13 нояб.), Н.Н. Страхов (НВ. 1894. 25 нояб.), который усмотрел в книге Р. три главные темы: «1) характеристика *Гоголя*, сделанная ради контраста Достоевскому;

2) истолкование “Легенды”, указывающее на весь пессимизм и отчаяние, выраженное в этом центральном произведении Достоевского; 3) собственные рассуждения критика, в которых он старается оценить этот пессимизм и указать исход из него» (PRO, 1, 265). Ю.Н. Говоруха-Отрок в статье «Во что верил Достоевский?» (МВ. 1894. 8 сент.) не соглашался с Р.: «В своем исследовании о Достоевском г. Розанов высказал, между прочим, мнение о Гоголе очень своеобразное, но на мой взгляд совершенно неверное. Я тогда же разобрал это мнение в статье своей “Гоголь и Достоевский”, и вот этот разбор вызвал статью г. Розанова “Несколько слов о Гоголе” <МВ. 1891. 15 февр.> <...> Все дело в том, что г. Розанов принял мысли Инквизитора “Легенды” за действительную веру Достоевского — веру в *правду* “могучего и страшного духа”, который искушал Спасителя. Г. Розанов приписывает самому Достоевскому мысль Инквизитора о том, что иначе не может быть устроено человечество, как на основании принципов “могучего и страшного духа”» (PRO, 1, 269–270). Критическую статью «Л.В.И.» посвятил М. Протопопов в «Русском Богатстве» (1895. № 3). Под псевдонимом Инфолио в «Новом Времени» (1901. 24 нояб.) появилась статья о 2-м издании «Л.В.И.», в которой утверждается, что «Легенда» Достоевского заимствована из *Вольтера* и *Гёте*. 27 ноября Р. возражал в той же газете: «С теорией “заимствований” вообще надо быть осторожнее <...> “Легенда” есть литературно и красиво выразившаяся душа нашего народа на этих путях его скитаний и страдальчества». В рецензии на 3-е издание «Л.В.И.» Н.А. Бердяев отмечал, что она читается с захватывающим интересом: «Книга его по обыкновению написана с необыкновенной психологической тонкостью и красотой литературной формы, но разбросанно, без концентрации мысли» (Книга, 1906. № 5. С. 10). По инициативе М. Горького «Л.В.И.» вышла в Берлине на немецком языке (пер. А. Рамм), о чем сообщал журнал «Печать и революция» (1924. № 5. С. 316).

А.Н.

ЛЕКСИКА — см. *Фразеология*.

ЛЕНЬ — одна из постоянных розановских *тем*. Р. сам не без гордости отмечал, что в отличие от знаменитых публицистов своего времени (*Д.С. Мережковского*, *З.Н. Гиппиус*, *Д.В. Философова*, *В.Г. Короленко* и *Н.К. Михайловского*) в его сочинениях «находится больше общечеловечности, больше общественного элемента, больше заботы, как бы нам прожить сейчас, как бы почестнее, поудобнее, получше» без «бессовестности, плутовства и лени» (М, 76–77). Он подчеркивал свое принципиальное отличие от коллег по цеху журналистики, заключавшееся в твердости занятой им позиции и в неустанной борьбе, длившейся «годами и изнурительной (но страстно любимой) работой», а не случайными «наскоками», как это происходило у других (М, 77). Взгляды Р. на социальную природу Л. нашли выражение в жанре розановской формы *литературы* — «опавшие листья». В «Уединенном» Р. указывал на особую ленивую специфику природы собственности в России. «Труда собственности очень мало», зато много таких составляющих обретения имущества, как “выпросил”, или “подарил”,

или кого-нибудь “обобрал”» (У, 37). Именно в социальной природе Л. видел Р. основную причину внутривосточной нестабильности России и бесконечных утопических теорий доморожденных социалистов: «В “социальном строе” один везет, а девятеро лодарничают... И думается: “социальный вопрос” не есть ли вопрос о девяти дармоедах из десяти, а вовсе не в том, чтобы у немногих отнять и поделить между всеми. Ибо после дележа будет 14 на шею одного трудолюбца; и окончательно задавят его. “Упразднить” же себя и даже принудительно поставить на работу они никак не дадут, потому что у них “большинство голосов”, да и просто кулак огромнее» (У, 133). «Русский ленивец нюхает воздух, не пахнет ли где “оппозицией” И найдя таковую, немедленно пристает к ней и тогда уже окончательно успокаивается, найдя оправдание себе в *мире*, найдя смысл свой, найдя, в сущности, себе “Царство Небесное” Как же в России не быть оппозиции, если она, таким образом, всех успокаивает и разрешает тысячи и миллионы личных проблем. “Так” было бы неловко существовать; но “так” с оппозицией — есть житейское *comme il faut*» (У, 149). По убеждению Р., еще со времени активной литературной деятельности *А.И. Герцена*, наводнившего Россию нескончаемым потоком цветистых фраз, выдаваемых за *политику*, повелось, что все *гимназисты*, просто страдавшие от Л., объявили себя «политиками» и оппозиционерами существующей власти (У, 276). И наоборот, «любить и уважать Государя», «пойти и отстоять обедню», рано встать, помолиться и честно работать вызывало всеобщее презрение оппозиционной общественности. В силу этого так называемого «общественного мнения» ленивцев трудолюбивые люди сами парадоксальным образом оказывались «в оппозиции» (У, 291). Именно в Л. находил Р. одну из ключевых причин русской *революции*: «Русское хвастовство, прикинувшееся *добродетелью*, и русская лень, собравшаяся “перевернуть мир” — вот революция» (У, 261). При этом и сама революция, по Р., стала возможной в России лишь благодаря Л. и неумелости царского *правительства*. Осуждая политиканство ленивых гимназистов, Р., со свойственным ему амбивалентным подходом к одним и тем же явлениям, находил и положительные черты в их индифферентности к учебной программе. Р. усматривал в Л. русских школяров спасительную альтернативу агрессии европейского *позитивизма*, наступавшего на традиционные ценности России. «Это здоровая реакция на “глупости”, что гимназисты не учатся. — Не учитесь, господа. Ну их к черту. Шалите, играйте. Собирайте *цветы*, влюбляйтесь. Только любите своих родителей и уважайте попов (ходите потихоньку в *церковь*) <...> В 20 лет, когда уже будете, конечно, женаты, начинайте полегоньку читать, и читайте все больше и больше, до самой *смерти*. Тогда она настанет поздно, и старость ваша будет мудрая... а то вас с *детства* делают старичками, а в старости предложат жениться. “Ибо уже так мудр, что можешь теперь воспитывать детей”, которых теперь родить не можешь» (У, 280). Р. вспоминал, что сам он в гимназические годы множество раз был оставлен без обеда в наказание за Л., что *университет* он «проспал», «на лекциях ковырял в носу, а на экзамене отвечал “по шпаргалкам”» (У, 185). В то же время писатель с интересом наблюдал любопытные

опыты своего приятеля, создателя Великолорусского оркестра народных инструментов *В.В. Андреева*, сумевшего придать безграничной широте русской ленивой стихии европейские формы. Он восхищался андреевским оркестром, увидев в нем «одну из удивительных виртуозностей, какие достигаются над русским материалом его европейскою обработкой» (СХ, 393). Р. указывал и на обратные примеры, в которых стихия русской Л. выступала необоримым средством разрушительного влияния на европейские рациональные модели мировосприятия. В статье «Национальное назначение» (НВ. 1908. 4 июля) Р. привел пример из воспоминаний князя *В.П. Мещерского*, описавшего, как его друг приехал в Россию на несколько месяцев по делам. «Но, приехав в Россию, он почувствовал влияние какой-то растворяющей лени, — и в “несколько месяцев” дела не окончил: отложил на год. За год лени приросло, да и явились симпатичные русские знакомые: было это сорок лет назад; англичанин и в год “дела” не кончил, попросил у домашних или у какой-то там компании еще отсрочки. Отсрочка пришла, но уже поздно: англичанин совсем не окончил дела, остался навсегда в России, даже предпочитая терпеть утеснения от русского исправника, и, чтобы окончательно обрусеть, — конечно, сделался русским либералом, начал кричать на все стороны, — что “в России жить невозможно”, ругать с приятелями и, может быть, с приятельницами правительство и даже стал потихоньку выписывать “Vorwärts” Когда он стал читать “Vorwärts”, то о нем можно было сказать, что русская культура его окончательно победила и что он настолько сделался русским, как бы его родила московская попадьа и сам он женился на чухломской поповне» (ОНД, 320). Л. в данном случае характеризовалась Р. не только как одно из определяющих ассимилирующих начал русской стихии, но и как неизбежное условие перехода обленившихся европейцев в стан социалистической оппозиции. Л. отводилось существенное место при рассмотрении Р. различных межнациональных отношений. Касаясь отношений между славянскими народами, Р. отмечал в 1908, что «к сожалению, славянам почти нечего брать друг у друга. Милые народцы, симпатичные, — но ничего в истории не сделали, лентяи и забавники, празднотлюбцы и шалуны» (ОНД, 324). Р. считал, что «симпатичный шалапай <...> это почти господствующий тип у русских» (У, 244). Л. представлялась Р. одним из определяющих факторов в формировании отдельных народов. Он считал, что колыбель Малороссии — Запорожская Сечь — «отчасти и образовалась от лени, а не от “лыцарства” и усилия защитить “христианство от туретчины”» («Малороссы и великороссы» // НВ. 1902. 21 янв.). А евреи, в свою очередь, «оттого и привились к малороссам, как не привились и никогда не смогут привиться к великороссам, что неподвижный и рослый хохол требует хлопот около себя в области купли-продажи, спроса-предложения; ему нужно, чтобы “галушки в рот валились”, а не то, чтобы еще нужно было их откуда-то доставать, готовить и уже в заключение кушать» (там же). «Ведь у нас решительно на 5 лодарничающих приходится только 1 труженик. Вот еврейско-русский вопрос под углом одного из тысячи осещений» (У, 191). Сосуществование ленивых и трудолюбивых народов рассматривалось Р. в 1917 как неизбежный процесс постепенного умирания

первых и естественного процветания вторых. «Нация ленивая естественно переходит в трудообладание другой нации. Вот малороссы и евреи. По-видимому, то же русские около евреев и немцев. Люди без идеалов внутри переходят в хулиганство. Вот русская революция. И несамостоятельное умствование переходит к компиляции (русская наука)» (ПЛ, 246). Проявления Л. у отдельных европейских народов Р. был склонен поэтизировать и даже определять в качестве философов *школы*. «Лежать в теплом песке после купанья — это в своем роде стоит философии. И лацарони, вечно лежащие в песке, почему не отличная философская школа?» (У, 67). В то же время наряду с призывами к активности, европейской собранности и целеустремленности в трудовом процессе у Р. можно встретить попытки осмысления так называемой пассивности русского народа, как национально конституирующей антитезы еврейской ментальности. «Русский пересидит всякого бегуна. “Беги, братец, беги! Поспешай!” И смеется. И “тихость” русская пересидит еврейскую суетливость» (СХР, 206). Но при всех розановских рассуждениях о положительных аспектах русской Л. слог писателя приобретал, как правило, оттенок лукавой иронии: «... вот идет один ленивец к другому ленивцу... Будет поставлена небольшая бутылочка и две рюмочки. И самая недорогая закуска. Шпроты, вероятно. Самоварчик. Оба давно соскучились женами. У одного “уж Б. прибрал”, другой ее не замечает. И детей не замечает. “Что же. Они растут” Один очень разговорчив, другой очень молчалив. Оба умны. О, да!.. Поведутся речи. О перемещениях, назначениях <...> Немного о германских зверствах. И как “мы” тихи и богобоязненны. Тут уж сладкая тема. “Церковь наша и прежде показывала себя... В лучшие времена... И в теперешнее лучшее. Но, особенно, она покажет в будущем себя”. Рюмочки все опрокидываются. И на душе все лучше. “И царствию вашему не будет конца” Да, даже тут “челюсти адовы обломаются»» (М, 104). Р. отметил, что характерной особенностью русской Л. является ее неразрывная связь с мечтательностью. «Русский “мечтатель” и существует для разговоров. Для чего же он существует. Не для дела же?» (У, 112). «Вечно мечтает, и всегда одна мысль: — как бы уклониться от работы», — таков, по мнению Р., типичный *русский человек* (У, 37). Развивая тему эпигонских начал отдельных отечественных исследователей в сфере археологии, Р. считал, что причина отставания российской науки «заключается в совместной лени или правильнее сказать — в совместной неспособности русской титулованной знати и русской профессуры («Не очень радостные размышления» // ОР РГБ. Ф. 249. К. 5. Ед. хр. 30. Л. 3). В то же время отсутствие в России интереса к последним достижениям науки и к европейскому академизму Р. связывал с богатейшими культурными традициями России. Мыслитель выделял эстетические предпочтения русского народа перед прагматическими схемами европейцев. «Мы ленивы и нелюбопытны» оттого, собственно, что “у нас за печкой” живут прелюбопытнейшие истории и что нам не надо и со стула встать, чтобы достать рукой до бирюзы в целое небо величиной» (М, 194). «Русские переленят и жидков, и немцев. У русских есть одно распрекрасное качество: лень — о которое они и крылышки, и ручки и ножки обломают. Вы смеетесь.

Подождите: — Не замечали ли вы, что все прекрасное на земле — лениво? Разве кремлевские стены не лениво тянутся по буеракам, по склонам? Разве не был с несомненной “ленцою” наш *Пушкин*? А великолепный, несравненный, исключительный *Крылов*? Да он весь — лень. Христос заповедал нам лениться: Неоспоримо! “Не пещитесь убо на утре, утреннее — бо собою печется. Довлеет дневи злоба его” Как же это понять? И “даждь нам днесь хлеб наш насущный” Не далее. Статистика — к черту. Экономика — к дьяволу. Это “западные” науки; “от века” (от начала) — гнусные. Суть-то *Востока*, великолепная его суть, “отрицание злокозненного Запада” — и заключена в лени. Мы не узнали себя. Она — мы, а мы — она. И халатик. И душегрейка. И туфельки. Все готово. Поди в лавку и купишь за полтинник. “Полный гардероб”. Тут в субботу придет и *банка*. “Наше избречение”. Еще в истории Андрея Первозванного рассказывается. И вот прибежали жидки и бегают. А мы поворачиваем им один бок: — лень. Они пхают нас ногой. Тут пришли тевтоны стеною: “вставай”. А мы поворачиваемся на левую сторону, и показываем правый бок: — лень. — Что ж это за скотина, — кричат, — у него с обеих сторон: лень. Тогда мы поворачиваемся на брюхо и показываем им: невыразимое. Они плюнули и пошли дальше. Делать *прогресс*. Мы глазком следим, куда враг ушел. И когда он совсем “ушел”, тут-то мужичок наш встанет, перекрестится, почешется. И слыша, что “в ухе звенит”, — скажет: “Звон. *Бог* зовет” И одев лаптки, — пойдет ковылять — “куда его *Бог* зовет” и “где звон звонит” И пойдет в неведомое. И увидит невиданное. И сотворит чудесное. И потому-то все его дело и судьба зовется: Святая Русь» (М, 315). Даже специфику служителей и святых отцов православной церкви в отличие от католической Р. видел именно в Л. «Отличительную особенность восточно-кафолической церкви от западной составляет не Filioque, а лень. И самый многовековой упор на Filioque происходит, собственно от лени <...> Если, однако, оглядеться, то увидишь, что для русских это один предлог ничего не делать. Русские создали себе защиту и убежище для лени. Ибо ни для Николая Никаноровича <*Глубоковского*>, ни для Павла Александровича <*Флоренского*>, ни для Валентина Александровича <*Тернаицева*>, людей, всю жизнь положивших для Восточной Кафолической Церкви, до Filioque никакого дела нет, они решительно ничего о нем не думают и никогда не думали, не имеют об этом ни “да”, ни “нет” Но едва вы предложили чем-нибудь заняться, как они вскинув голову говорят: — Мы ничем заняться не можем, ибо мы заняты Filioque, и читаем диссертацию профессора Казанской Духовной академии “О ложности учения Католической Церкви касательно исхождения Св. Духа от Отца и Сына” (Filioque). Да: я теперь точно вспомнил, что Filioque не у нас, а у католиков. Лениность наша еще больше, чем я думал: мы защищаемся, трудимся, счастливы и блаженны тем, что не приняли к себе окаянского и ложного учения Католической Церкви об исхождении Св. Духа от Отца и Сына, т.е. не приняли прибавки в Символ веры этого слова. “Не приняли” — и баста. И кончено. И спим. Блаженный *сон*. Им спят или дети, или глубокие старики» (М, 47–48). Р. однозначно осуждал леньность русского *духовенства* в сравнении с другими православными церквями. Сопо-

ставляя русских с греками, он отмечал: «Суть, конечно, в том, что благородство, величие, глубина служб церковных “закрыла всё”, заставила “ничего не видеть”, вот что и черно — не замечать, не принимать во внимание... Да, за спиною греков вы почесывается, — “наши” Но о грехах будет свой суд и благословение, а нашим тоже суд и (кроме многих исключений) осуждение. Ленивые, ленивые, ленивые. Ленивые. Там — убиваются, а вы все почесывается да поворачивается с боку на бок. Ой-ой-ой — да ведь и суть русской культуры — лень. Сам же ее люблю. Господи: но я кричу, а те молчат» (М, 103). Л. рассматривалась Р. неотъемлемой и определяющей чертой современной России. «“Не стремиться вперед” свойственно двум: раку и русским. Рак так устроен. А у русских есть классическая лень. Лень — охрана Руси. Это-то и есть ее тайный омофор. Пока Русь ленива — она не заблудится и не погибнет» (ПЛ, 127). Писатель считал, что «лень — спасительнее. Ее ни под какую “ересь” не подведешь, ибо суть ее заключается в том, чтобы “посидеть у окошечка и подождать” “А к вечеру позабудемся чаем. При таком случае сон будет ясен, без выкриков, — и так, с легкими и безгрешными сновидениями. Сна “леди Макбет” не будет. На “престоле” же непременно будут “сны леди Макбет” Это — ужасное, поистине ужасное место. Я не понимаю, как люди не боятся его» (ВЧВ, 247). Л. занимала определенное место и в системе розановского творческого метода. Р. нередко прибегал к ссылкам на собственную Л., с целью убедить *читателей* в своей чуждости какому-либо раздражению при критических выпадах в свой адрес. Он выставлял Л. в качестве собственного охранного средства против вторжений агрессивного века в свой интимный мир метафизических размышлений. «Я чудовищно ленив читать, — откровенничал Р. в 1911. — Напр., Философова статью о себе (в сборнике) прочел 1-ю страницу; и только этот год, прибирая книги после дачи (пыль, классификация), — наткнулся, раскрыл и прочел, не вставая с полу, остальное (много верного). Но отчего же, втайне, я так мало читаю. 1000 причин; но главная — все-таки это: мешает думать <...> Из *Шопенгауэра* (пер. *Страхова*) я прочел тоже только первую половину первой страницы (заплатив 3 руб.): но на ней-то первую строкою и стоит “Мир есть мое представление”. — Вот это хорошо, — подумал я по-обломовски. — “Представим”, что дальше читать очень трудно и вообще для меня, собственно, не нужно» (У, 81). Политизация русского *общества* вызвала безусловное осуждение Р. «Программы? Я и тогда, в 1905–1906 году, в них не вслушивался, просто от лени: а “лень” у меня наступает тогда, когда я вижу неважное, *мелочь*, глупости. Все и всякие программы хороши, когда их исполняют художники, и все и всякие программы гадки, когда их исполняют ремесленники» («Литературные и политические афоризмы» // НВ. 1910. 25. нояб.; ЗРП, 414). «О леньность мою разбивался всякий наскок. И классическая гимназия <*Д.А.*> *Толстого*, и десять заповедей. И “как следует держать себя” Все увязало в моей бесформенности (как охотник в болоте)» (У, 329).

А.В. Ломоносов

ЛЕСБИЙСКАЯ ЛЮБОВЬ — половое влечение женщины к женщине. Рассматривая картину художника

Г.К. Лукомского на тему Л.л., Р. пишет: «...механизм лезб. л. — те “рычаги, через которые осуществилось все”, или через которые *природа* дала *миру* любимое свое дитя, — заключается в том, что ведь им самим не видно у себя, а можно видеть только взглянув на другую особь <...> Так “посмотреть” любопытно не одной Еве. Между тем “взглянул” и образует уже первый темп лезб. л. Еще разительнее в “механизме” то, что “увидеть у другой особи” возможно лишь, если она будет склонна принять определенное положение, ни — стоять, ни — сидеть, ни — бежать: отсюда мы замечаем постоянную любезность их друг с другом, отсутствующую у “товарищей” И эта “любезность” переходит в ласковость, *нежность*, предупредительность, как только есть хоть малейшая возможность, т.е. хоть какая-нибудь симпатия. Так быстро сближаются подруги, п.ч. ведь и другой хочется увидеть, и она может это только не у себя. Они любезны, п.ч. взаимно друг в друге нуждаются <...> Острова блаженных совсем близки, и “выход на берег их” почти неизбежен. Как избежать, удержаться, — если *радость* обуюдная. “Лодочка идет к берегу”, потому что и “берег ее тянет”. Причаливают, высаживаются, и *поцелуи* сами льются. Пилигрим целует священную землю, о которой что-то ему шепчет в *груди*, что это древний рай <...> и кто вышел однажды на эти берега, уже никогда не сойдет с них. Вечная земля... Древнейшее отечество всех...» (М, 55–56). Описывая несколько аналогичных картин художника, Р. продолжает: «Разителен один вариант, где особенно виден средний палец: к девочке лет 9–10 прилегла “в шею” дама лет 35, тонкая, стильная, одухотворенная, глубоко развитая, глубоко идейная <...> Глаза ее закрыты, в необыкновенном экстазе блаженства... <...> Лежа (островатым) подбородком в шее ребенка, но какого-то зрелого, “упитанного” ребенка, с большой припухлостью левой груди, она всеми пальцами левой руки взяла сосочек девочки, “как мы поднимаем крошку хлеба с полу”, — *лицо* прижато к лицу, и средний палец правой — “где не следует» (М, 122–123). «Все манипуляции, у довольно большого числа групп, повторяются одним и тем же пальцем, именно средним, хотя было бы естественнее и “ловчее” предположить, чтобы это делалось указательным. И это показывает такое знание предмета, которое говорит об опыте. Иначе как наблюдать? Вообще — это ненаблюдаемые *вещи*, невыспрашиваемые вещи. Это можно “самому знать”, но нельзя “узнать от другого” Не говоря о том, что нельзя решительно нигде “прочитать» (М, 120). Современный феминизм Р. рассматривал как вариацию Л.л. В «*Последних листах*» он писал о «лесбийской ослице»: «Потом пошла “женская эмансипация”: “женщины будут жить, не нуждаясь в мужской помощи, и устроятся сами и одни” И не приходит в голову, что это есть чудовищный идеал Лесбоса, не нужный и вредный 999 *девушкам* из 1000. “Но все, кроме нас, нам не нужны” “Мы же первые, передовые, — свет, идущий во тьму» (ПЛ, 125). Р. продолжает: «Я наблюдаю (много лет) лесбийскую любовь: прямо — темнота кругом. Кроме кристалла, который горит: — “она” “Ноченька темная” и “звезда” в ночи. Но такова же, как и этот Лесбос, всякая *любовь*» (ПЛ, 142). В *литературе* Р. отмечает тип содомитянки (лесбиянки) в образе Марьи Павловны среди ссыльных в третьей части «Воскресения» Л. Толстого (ВТРЛ, 306–307), а

также рассказ о Л.л. «Тридцать три урода» Л.Д. Зиновьевой-Аннибал, здесь же добавляя: «Поверьте, этого рассказа не написала бы женщина, у которой под “дымком” был бы и “огонек»» (РС. 1908. 30 апр.; ВНС, 112).

А.Н.

ЛИБЕРАЛИЗМ. Р. довольно скептически относился к Л. Еще в ранней статье «О либерализме как некотором общем духе» (НВ. 1903. 8 мая) он писал: «“Либерализм”, “пустой либерализм” мне представлялся звенящею погремушкой, которую стоит только бросить под ноги <...> Слова “либерал”, “либеральный”, “либерализм” действительно вызывают у многих двусмысленную улыбку или снисходительное пожимание плечами». Однако позднее писал в «*Опавших листьях*»: «В либерализме есть некоторые удобства, без которых трет плечо. *Школ* будет много, и мне будет куда отдать сына. И в либеральной школе моего сына не выпорют, а научат легко и хорошо. Сам захвораю: позову просвещенного доктора, который болезнь сердца не смешает с заворотом кишок, как Звягинцев у *Петропавловского* (†). Таким образ., “*прогресс*” и “либерализм” есть английский чемодан, в котором “все положено” и “все удобно” и который предпочтительно возьмет в дорогу и не либерал. Либерал красивее издаст “Войну и мир” Но либерал никогда не напишет “Войны и мира”: и здесь его граница. Либерал “к услугам”, но не *душа*. Душа — именно не либерал, а энтузиазм, *вера*. Душа — безумие, *огонь*. Душа — воин: а ходит пусть “он в сапогах”, сшитых либералом. На либерализм мы должны оглядываться, и придерживать его надо рукою, как носовой платок. Платок, конечно, нужен: но кто же на него “*Богу* молится”? “Не любимая” *вещь* — он и лежит в заднем кармане, и обладатель не смотрит на него. Так и на либерализм не надо никогда смотреть (сосредоточиваться), но столь же ошибочно (“треть плечо”) было бы не допускать его» (У, 188). В «*Мимолетном*» Р. развивает те же взгляды на Л.: «Либерализм сидит так же твердо на своем месте, как *чиновник*, и так же долго. Действительный статский советник сидит 35 лет, а тайный советник даже 50. Он умирает 73 лет, начав служить в 23 года. Чему же я удивляюсь! Либерализму нет более 50 лет: и в этот срок “службы” действительно тайного советника улеглось 1 марта, *Богучарский*, 2–3 войны и “эпоха великих реформ” Он “сидит” И “правит *Россией*”... Все “за ним бегают”, хвалят, оценивают заслуги. Он “сделал нашу *историю*”: *Сташколевиц* и его тесть Утин. У них сотрудничает *Максим Ковалевский*. Все “честь честью и чин чином” как улыбается моя *Мордвинова* (москов. курсистка)» (М, 16).

А.Н.

ЛИТЕРАТУРА. Р. называл Л. «коллективным философом» (М, 222). Сравнивая собственную *жизнь* со своим *творчеством*, он писал: «К литературе было предназначение, и литература “вышла” К жизни не было предназначения, и жизнь “не вышла” Очень просто» (СХР, 169). И затем не раз возвращался к этой *теме*: «Вся личность и вся жизнь превращена в литературу... Не превращена: что-то другое. Вот я — “живую”, вот — (я) “я” грежу, верую... И все в “я” и “жизнь” — передаю каким-то током “в литературу”, и на той “пластинке”, внешне — совершенно отражено, что “есть” и

«живет» здесь. Единственное, где «субъект» и «объект» слились. Одно (отсюда мое определение — «штаны»). Всякий — «сочинял» Я же никогда не «сочинял»: никогда ни единого плана «моего творения» Никогда не «задумывал» «Обдумывать» мне совершенно несродно («и вообразить не могу»). Жил... Я... Вот и всё. Поэтому, я думаю, «полный человек» только «в моих сочинениях» (М, 91). О «штанах» Р. писал в первом коробе «Опавших листьев»: «Литературу я чувствую, как штаны. Так же близко и вообще «как свое» Их бережешь, ценишь, «всегда в них» (постоянно пишу). Но что же с ними церемониться????!!!» (У, 172). А во втором коробе «Опавших листьев» он пояснял: «У меня никакого нет стеснения в литературе, п.ч. литература есть просто мои штаны. Что есть «еще литераторы», и вообще что она объективно существует, — до этого мне никакого дела» (У, 297). Р. считает, что Л. — это необходимость для него: «Я весь вылился в литературу. И «кроме» ничего не осталось. Ни отец, ни муж, ни гражданин. Да хоть человек ли? Так, что-то такое, мотающееся возле» (ПЛ, 102). Он говорит об особой специфике Л., понимание которой утрачено ныне: «Всякое движение души у меня сопровождается выговариванием. И всякое выговаривание я хочу непременно записать. Это — инстинкт. Не из такого ли инстинкта родилась литература (письменная)? Потому что о печати не приходит мысль: и, следовательно, Гутенберг пришел «потом» У нас литература так слилась с печатью, что мы совсем забываем, что она была до печати и, в сущности, вовсе не для опубликования. Литература родилась «про себя (молча) и для себя; и уже потом стала печататься. Но это — одна техника» (У, 46). Р. определял свое «опьянение»: «Всякий человек имеет свое пьянство. — У тебя, Василий Васильевич? — Пьянство литературы. «Поколику живу — потолику пишу. Поколику пишу — потолику живу» Забавно и печально; но истинно» (М, 197). И в то же время у писателя возникает сомнение, не преступно ли это всё. «А м.б., это и есть преступление — публиковать «Уед.» и «Оп. л.»? Очень м. быть. Запутался мой ум. Не вижу. Не понимаю. М. быть, литература вообще преступление? «Нет, отчего же: если есть талант написать поэму или повесть» Сочинить. Выдумать. Талант воображения. Но ведь это же забава? — соглашаюсь — забава таланта? Да. А вы приняли литературу в самом деле. В этом и заключается преступление. Ужасно. Ужасно, что я так серьезен. В этом и преступление. «Надо бы полегче»» (М, 304). Отсюда горестное признание: «Несу литературу как гроб мой, несу литературу как печаль мою, несу литературу как отвращение мое» (У, 120). Писатель неоднократно повторял, что Л. есть «самый отвратительный вид торга» (У, 51; АНВ, 314). «Образовался рынок. Рынок книг, газет, литературы. И стали писать для рынка. Никто не выражает более свою душу. Никто более не говорит душе. На этом и погибло всё» (СХР, 62). «Литература вся праздничнословие... Почти вся... Исключений убийственно мало» (У, 38). «Литература как орел взлетела в небеса. И падает мертвая. Теперь-то уже совершенно ясно, что она не есть «взыскуемый невидимый град»» (У, 39). Сомневаясь в значимости Л., Р. вопрошал: «Чему я, собственно, враждебен в литературе?». И отвечал: «Тому же, чему враждебен в человеке: самодовольству» (У, 144). И продолжал: «Кажется, что существо литературы есть лож-

ное; не то чтобы «теперь» и «эти литераторы» дурны: но вся эта область дурна, и притом по существу своему, от «зерна, из которого выросла» — Дай-ка я напишу, а все прочтут?... — Почему «я» и почему «им читать»? В состав входит — «я умнее других», «другие меньше меня», — и уже это есть грех» (там же). Вместе с тем «литература (печать) прищемила у человека самолюбие. Все стали бояться ее; все стали ждать от нее. «Эти мошенники, однако, раздают монтионовские премии» И вот откуда выросла ее сила. Сила ее оканчивается там, где человек смежает на нее глаза. «Шестая держава» (Наполеон о печати) обращается вдруг в серенькую, хилую деревушку, как только, повернувшись к ней спиной, — вы смотрите на дела, а не на ландкарту с надписью «шестая держава»» (У, 72). Несмотря на все сказанное им, Р. продолжал мечтать: «Редко-редко у меня мелькает мысль, что напором своей психологичности я одолею литературу. Т.е. что «потом» будут психологичны — как я и «наши» (Рцы, Фл., Шперк, еще несколько, немного). Какое бы счастье. Прошли бы эти «болваны» Ведь суть не в «левости», а в что болваны» (У, 349). «Иногда кажется, что я преодолею всю литературу. И не оттого, что силен. Но «Господь со мною» Это так. Так. Так» (У, 305). Вместе с тем Р. предрекает «окончание литературы»: «Не литература, а литературность ужасна; литературность души, литературность жизни. То, что всякое переживание переливается в играющее, живое слово: но этим всё и кончается, — само переживание умерло, нет его <...> Вот почему литературы, в сущности, не нужно: тут прав К. Леонтьев. «Почему литература славу века, назовут все Гёте и Шиллера, а не назовут Веллингтона и Шварценберга» В самом деле, «почему»? Почему «век Николая» был «веком Пушкина, Лермонтова и Гоголя», а не веком Ермолова, Воронцова и как их еще. Даже не знаем <...> Нужна вовсе не «великая литература», а великая, прекрасная и полезная жизнь. А литература может быть и «кой-какая», — «на задворках» <...> М.б., мы живем в великом окончании литературы» (У, 92). Р. писал о величии Петербурга по сравнению с литературой: «Как-то проходя мимо Сената, я подумал: «Мог ли Грибоедов написать свое беспощадное «Горе от ума» или Гоголь изобразить Петербург и русскую жизнь как одно сплошное зловоние, имея перед глазами своими такие великолепия, как этот Сенат и это Адмиралтейство» Вообще частичная ошибка всей нашей литературы, в ее журнальной, в ее бумажной массе, как-то становится очевидна при взгляде, где мы живем и что строили наши недавние предки, над которыми так неосторожно посмеялись «дети» решительно под односторонним давлением литературы...» (НФП, 226).

А.Н.

«ЛИТЕРАТУРНЫЕ ИЗГНАННИКИ». Серия книг «Л.и.» задумывалась как памятник судьбам литераторов, представителей русского консерватизма, которых, по убеждению Р., замолчала «торжествующая» либерально-демократическая печать. Предполагался единый принцип построения книг серии: письма писателей и критиков к Р., снабженные его собственными развернутыми комментариями: «В случае «если бы» — вот план издания моих статей; еще не перепечатанных в книги <...>: «Литературные изгнанники» «Переписка с Леонтьев-

вым” (с примечаниями) и “переписка с *Рачинским*” (с примечаниями). Письма ко мне милого *Н.Н. Страхова* (с *портретом* его, — художавым, со сложенными руками и в саду, — снятым в Ясной Поляне после операции), письма ко мне *Рцы* <...>, т.е. *И.Ф. Романова*, письма ко мне *Шперка* и портрет “Умирающий Шперк” (в Халиле, среди *семьи*: попросить выгравировать *В.В. Матэ* <...>), письма ко мне *П.А. Флоренского* (нужно спросить дозволения <...>), — и *Серг.Ал. Цветкова*. Редактировать это издание могут *П.А. Флоренский* или *С.А. Цветков* (У, 314–315; запись 1912 в коробе втором «*Опавших листьев*»). Том, посвященный *Н.Н. Страхову* и *Ю.Н. Говорухе-Отроку*, вышел в свет в *Петербурге* в последних числах августа 1913. Издателем выступило товарищество «*А.С. Суворин — Новое Время*». Тираж 650 экз. По ряду причин (в том числе и финансовых) задуманный проект не получил продолжения — первый том оказался и последним. Тем не менее *Р.* не оставлял идеи продолжить издание: в плане «*Полного собрания сочинений*» в 50 томах, составленном им в 1917, предусматривалось шесть томов (42–47) переписки со *Н.Н. Страховым*, *Ю.Н. Говорухой-Отроком*, *К.Н. Леонтьевым*, *С.А. Рачинским*, *П.А. Кусковым*, *Ф.Э. Шперком*, *И.Ф. Романовым* (*Рцы*), *П.А. Флоренским*, *С.А. Цветковым*, *В.А. Мордвиновой*. Книга 1913 состояла из пяти разделов. В первый, «*Н.Н. Страхов, его личность и деятельность*», *Р.* включил три свои статьи начала 1890-х («*О борьбе с Западом, в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов*», «*Идея рационального естествознания*» и «*Рассеянное недоразумение*»), представляющие *Страхова* в его основных ипостасях консерватора-почвенника, отстаивающего самобытность «славянского пути», и философа-рационалиста, ориентированного на немецкую классическую философию. Второй, основной, раздел содержал письма *Страхова* с комментариями *Р.* Третий раздел, «*Некрологи и заметки о Н.Н. Стракове*», — сделанная *Р.* подборка материалов из периодики. Четвертая часть книги — «*Ю.Н. Говоруха-Отрок в нескольких письмах*». Последний, пятый, раздел — поминальная статья о *Говорухе-Отроке* и *Страхове* «*Вечная память. 24 января — 27 июля 1896 г.*» (из книги «*Литературные очерки*»). «*Книжная летопись*» зафиксировала поступление «*Л.и.*» в Главное управление по делам печати 3–10 сентября 1913. 2 сентября 1913 в петербургской газете «*День*» появилась рецензия *Т. Глаголевой*. В августовском номере (№ 8) журнала «*Русский Библиофил*» книге была посвящена заметка *В. Андерсона*. Газета «*Биржевые Ведомости*» 7 и 9 сентября напечатала статью *А. Измайлова* «*На гласной исповеди (Мемуары В.В. Розанова)*». Издавшее книгу товарищество «*А.С. Суворин — Новое Время*» сначала сообщило о ее выходе на страницах газеты «*Новое Время*» (13 сент., рецензия за подписью *Ignotus*), а затем опубликовало развернутый отзыв *М. Меньшикова* (1913. 22 сент.). В ноябрьском номере (№ 11) «*Исторического Вестника*» появился разбор «*Л.и.*» за подписью *Н. Вальман*. Повышенный интерес читателей вызвала прежде всего необычная по форме структура книги. *Р.* и ранее включал в свои произведения примечания к *полемиическим материалам* и письмам. Примечания стали для *Р.* особой жанровой формой. Сам *Р.* отмечал в коробе первом «*Опавших листьев*» особенности своего комментаторства: «*Глубокое недоумение,*

как же “меня” издавать? <...> Если избранное и лучшее, тома на 3: то неудобное в том, что некоторые острые стрелы (завершения, пики) всего моего мирозерцания выразились просто в примечании к чужой статье, к *Дёрнову*, *Фози*, *Сикорскому*...» (У, 168). Комментарии введены *Р.* в его книгах «*В мире неясного и нерешенного*», «*Семейный вопрос в России*», «*Около церковных стен*», «*Темный Лик*», «*Люди лунного света*», а также в близкие по форме к «*Л.и.*» публикации «*Из переписки К.Н. Леонтьева*» (РВ. 1903. № 4–6) и «*Из переписки С.А. Рачинского*» (РВ. 1902. № 10–11; 1903. № 1). Но в отличие от всех перечисленных выше работ в «*Л.и.*» комментарии впервые стали не вспомогательным, а основным компонентом, образующим структуру книги. «*Л.и.*» — один из примеров интертекста с его диалогичностью. «*Суть книги в ее “подстрочном петите”*, — возле которого на каждой странице поясняется: “примечание 1913 г.” Центр тяжести слишком пятисот страниц перемещается на комментарии. Письма *Н.Н. Страхова* не так уж “историчны”, чтобы им посвящать увесистый томик, — писал критик “Русского Библиофила” *В. Андерсон*. — Почти на каждом шагу непритязательное, на первый взгляд, место из того или другого письма *Н.Н. Страхова*, простая житейская фраза, словно электрическую искру встряхивают *В.В. Розанова* и чувствуется, как по извилинкам его ума закопошилась, засуетилась и быстро-быстро, мелко семена, побежала мысль, то толкнувшись о стенку *Апокалипсиса*, то припомнив *Толстого*, то обмолвившись о *Гоголе*, то вывернув сердцевину своей глубочайшей *интимности*» (с. 86). Все критики обратили внимание на нетрадиционность «*Л.и.*». Диалог «*Розанов — Страхов в 1888–1896 гг.*» в ней хотя и является наиболее очевидным, отнюдь не единственный: *Р.* в 1913 ведет диалог и с самим собой — начинающим писателем, собеседником *Страхова*, и с высоты прожитых лет — с философом *Страховым*, и с читателем-современником. Для автора рецензии в «*Новом Времени*» за подписью *Ignotus* книга *Р.* интересна прежде всего своим колоритом — собственно «*запахом жизни*» в выхваченном из потока текущих событий мимолетного настоящего «куска домашней литературы» во всей его «интимной непосредственности». *Т. Глаголева* отозвалась о «*Л.и.*» негативно: «*В своем предисловии В.В. Розанов указывает на личный характер печатаемых писем: “Тут мы, и это наши письма, где мы спорим, ругаемся, любимся друг другом”, и, действительно, большая часть переписки касается личных отношений корреспондентов и литературной деятельности В.В. Розанова. Общий интерес имеют лишь отзывы Страхова о Л.Н. Толстом, Вл. Соловьёве и т. п. <...> Все письма снабжены примечаниями В.В. Розанова, сделанными в 1913 г., в большинстве очень мелочными и автобиографическими. Некоторые парадоксальные, но, как это всегда присуще В.В. Розанову, интересные и оригинальные суждения религиозного и философского характера тонут, к сожалению, в море крайне неприятных полемических выпадов против левой печати, “жидишек и профессоршшек”, “нигилистов” (к ним причисляются *Горнфельд*, *Иванов-Разумник* и пр.). Примечания пестрят также инсинуациями против *Некрасова*, *Герцена* и др. писателей “западнического” направления и проникнуты чрезмерной самовлюбленностью. Все*

эти данные достигают лишь того, что книга производит крайне отрицательное впечатление». Автор рецензии в «Историческом Вестнике» Н. Вальман условно делит книгу Р. на две равнозначные, но различные части. Первая — в которую входят письма Страхова и статьи о нем, — выдержана в объективном *тоне* и предоставляет богатый историко-литературный материал, который дает рецензенту возможность остановиться на значении в русской *культуре* (в том плане, как его освещает и понимает Р.) и личности Страхова с его *талантом* воспитателя, и его мировоззрения, выраженного в философских и критических *трудах*, с ощущением преобладания вечно-го творения жизни над временными проявлениями ее разрушительных *сил*. Вторая часть книги — примечания — близка, по мнению критика, «Опавшим листьям» и «Уединенному»: «В “примечаниях” мы встречаем, кажется, все излюбленные *темы* Розанова. *История и философия религии*, бессмысленность и жестокость церковно-правового формализма, роль *пола* в жизни человечества, *мистическое* понимание еврейства; встречаем и черты, известные нам из “Уединенного” и “Опавших листьев”, интимное раскрытие *души*, цинично-грубые отзывы о *лицах*, которых мы привыкли любить, способность подметить и любовно передать тонкую черту характера там, где все видели какое-то пустое место, прикрытое тем или иным мундиром (отзыв о *А.И. Георгиевском*, изучавшем еврейские псалмы в подлиннике); встречаем, наконец, и бесподобные по меткости характеристики людей и учреждений (наша бюрократия напоминает того святого, который “несяще отрубленную свою голову в руках зело плаче над нею”») (с. 727). А. Измайлов сравнивает корпус писем Страхова и Говорухи-Отрока с барометром, из которого герой М. Твена варил суп во время альпийского путешествия. После полчасового кипячения в горшке с бобовой похлебкой новое блюдо заслужило всеобщее одобрение. Однако как барометр не придает вкуса супу, так и письма Страхова и Говорухи-Отрока не являются, по мнению А. Измайлова, истинным предметом интереса читателей книги. Интересны и живы именно розановские примечания: «Их так много, что порой страница мелкого текста приходится всего лишь на три строки крупного текста письма. Как определить этот комментарий? Это все, что угодно, — личные мемуары, *публицистика*, философия, полемика, лирика, анекдотец, — только не то, что обычно принято разуметь под примечаниями. У другого это могло бы быть просто совсем неинтересно, — самолюбование, самобичевание, до которых никому нет дела. Но Розанов — совершенно исключительный человек, как и писатель, исключительный в своей необычности, в талантливости, в наивности, в беспощадной и странной иногда откровенности, в свете своем и в тьме озлобления своего, в прозрениях своих и в злобном раздражении на то, что для других святыня». Для М. Меньшикова книга Р. стала поводом поразмышлять о «стойком варварстве» и бескультурности русского *общества*. В статье «Сто одиннадцать луж» (НВ. 1913. 19 сент.) о киевском съезде городских деятелей *России* Меньшиков упоминает как типичный для провинциального *быта* приводимый Р. в «Л.и.» случай, когда в г. Белом однажды ночью волк разорвал овцу между собором и общественным клубом, а в развернутом отзыве на

книгу Р. (НВ. 1913. 22 сент.) пишет: «В большом томе “Литературных изгнанников”, посвященных, главным образом, Страхову, стоит местами сплошной вопль о нашем варварстве, проглядевшем Страхова и не одного Страхова». Критик приводит слова Р. о полном отсутствии интереса к его философскому трактату «*О понимании*», о трудностях опубликования перевода «*Метафизики Аристотеля*» и о том, что в конце концов тираж отдельного издания перевода составил всего 25 экземпляров. Автор заметки «В. Розанов и Аверроэс», опубликованной 26 сентября 1913 в «Одесских Новостях», большой беды в невнимании общественности к философским трудам Р. не видел. Приведя восклицание из «Л.и.»: «Что же это за мертвая пустыня, Россия, — где думай, открывай, изобретай — и никому даже не захочется подойти и посмотреть, что ты делаешь. ... Вот тебе и книгопечатание!!.» — он заявил: «Когда нам приходилось просматривать “Уединенное” и “Опавшие листья” г. Розанова, мы действительно не могли не предаться минутному размышлению о том, что книгопечатанье, как и другие технические изобретения, служит не только великому делу *прогресса*, но иногда и целям мелким, ничтожным...». Сопоставление же «знаменитейшего арабского философа, умевшего отстаивать свои убеждения перед лицом разгневанной *власти*, с одной стороны, и нововременского “перекати-поля” — с другой» автор отзыва счел «диким».

Т.В. Воронцова

«ЛИТЕРАТУРНЫЕ ОЧЕРКИ. Сборник статей» (СПб.: Тип. М. Меркушева, 1899; 2-е изд. — Там же, 1902) — книга Р., впервые изданная *П.П. Перцовым*. Предполагавшееся первоначальное название книги: «Опыты исторические, критические и философские» (ЛВИ. 1894. Обложка). Сборник, выпущенный тиражом 1200 экз., поступил в Главное управление по делам *печати* между 9 и 15 апреля 1899. Первые шесть статей были объединены в раздел «Старое и новое»: «Почему мы отказываемся от наследства 60–70-х годов?» (МВ. 1891. 7 июля, под названием «Почему мы отказываемся от наследства?»); «В чем главный недостаток “наследства 60–70-х годов”?» (МВ. 1891. 14 июля); «Европейская *культура* и наше к ней отношение» (МВ. 1891. 16 авг., под названием «Европейская культура и наше отношение к ней»); «Два исхода» (МВ. 1891. 29 июля); «Может ли быть мозаична историческая культура?» (МВ. 1892. 20 июля — о статье *Н.К. Михайловского* «Литература и жизнь»); «Еще о мозаичности и эклектизме в *истории*» (МВ. 1892. 17 окт.). Кроме того, в сборник вошли материалы: «Литературная личность *Н.Н. Страхова*» (ВФП. 1890. № 4, под названием «О борьбе с Западом в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов»); «Три момента в развитии русской критики» (РО. 1892. № 8, под названием «О трех фазисах в развитии нашей критики»); цикл из двух статей «Поздние фазы *славянофильства*» («*Н.Я. Данилевский*» — НВ. 1895. 14 февр., под названием «Поздние фазы славянофильства»; «*К.Н. Леонтьев*» — ТПГ. 1899. 4 апр., под названием «Поздние фазы славянофильства: К.Н. Леонтьев»); «*Катков* “как государственный человек”» (*Биржевые Ведомости*. 1897. 17 окт.); «Литературно-общественный “кризис”» (НВ. 1897. 23 сент., под названием «Литера-

турно-экономический “кризис” — о статье Л.З. Слонимского «Карл Маркс в русской литературе»; «О Достоевском (Отрывок из биографии, приложенной к собранию сочинений Ф.М. Достоевского, изд. “Нивы”)» (Ф.М. Достоевский (Критико-биографический очерк) // Достоевский Ф.М. Полное собр. соч. СПб., 1894. Т. 1; в «Л.о.» перепечатан с изменениями); «Вечно печальная дуэль» (НВ. 1898. 24 марта, под названием «“Вечно печальная” дуэль» — о М.Ю. Лермонтове); «50 лет влияния (Юбилей В.Г. Белинского)» (РО. 1898. № 5, с подзаголовком «Памяти В.Г. Белинского»; НВ. 1898. 26 мая, без подзаголовка); цикл из четырех очерков «С юга» («Около болящих» — Биржевые Ведомости. 1898. 15 сент.; «В Кисловодском парке» — НВ. 1898. 14 июля, под названием «С юга»; «“Горе от ума”» — НВ. 1898. 24 июля, под названием «С юга. II»; «Военно-Грузинская дорога» — НВ. 1898. 2 сент., под названием «С юга. III»); две «Заметки о Польше» — «Об историческом воспитании Польши» (РС. 1896. 25 сент., под названием «Нечто об историческом воспитании Польши») и «О польском католицизме» (РС. 1896. 4 окт., под названием «Два метода русификации Польши»); «О писателях и писательстве. Заметки и наброски» (заглавие дано Перцовым; полностью впервые опубликовано в «Л.о.», фрагменты работы ранее печатались: Любопытные признания и нужды текущих дней // Мировые Отголоски. 1897. 29 июня; Палеограф // Биржевые Ведомости. 1898. 24 янв.; Гр. Л.Н. Толстой // НВ. 1898. 22 сент.); пять некрологических заметок, объединенных в раздел «Памяти усопших», — «О.И. Каблиц (Юзов)» (РО. 1893. № 11; под названием «Памяти Осипа Ивановича Каблицы»), «Ю.Н. Говоруха-Отрок» (РО. 1896. № 9, как первая часть статьи «Вечная память»), «Н.Н. Страхов» (РО. 1896. № 10, как вторая часть статьи «Вечная память»), «Ф.Э. Шперк» (РО. 1897. № 11, под названием «Памяти Федора Эдуардовича Шперка»; другой розановский некролог Шперку см: Ф.Э. Шперк // НВ. 1897. 12 окт.) и «Я.П. Полонский» (СПб. Ведомости. 1898. 22 окт., под названием «Памяти Я.П. Полонского»). В предварающей сборник заметке Р. писал: «Я не могу сказать, чтобы все мысли, содержащиеся в этом сборнике, остались родными мне в той степени, как были в момент их написания; и особенно, чтобы между собою они сохраняли ту самую перспективу зависимостей и отношений, яркого и бледного — в какой стояли тогда. Духовный их организм (связность) молекулярно перестраивался и, может быть, даже анатомически уже не тот. Но каждая кость все еще кость, и мускул — мускул: сборник сохраняет еще цену “образцов” мысли, “примеров” того, как мысль наша может относиться или пытается относиться к великим темам, из сплетения которых образуется духовная жизнь общества» (ЛВИ, 158). Двумя рецензиями на выход «Л.о.» откликнулся Д.П. Шестаков (ТПГ. 1899. 6 июня; НВип. 1900. 5 янв.). К лучшим статьям сборника он отнес «воспоминания о Страхове и Полонском, характеристики Достоевского и Лермонтова и статью “Памяти Белинского”» (НВип). Ш. отметил также как «замечательно характерные» «две рядом стоящие статьи: о Леонтьеве (К.Н.) — этом безотрадном мечтателе славянофильства, и о резко чуждом всякой мечтательности и “мистики”, столь памятным многим и так увлекавшем многих публицисте Каткове. И в той, и другой статье

г. Розанов критикует, критикует твердо и строго, но насколько он мягок к Леонтьеву, настолько неумолимо и язвительно к Каткову: писатель вполне искренний, он высоко ценит эту искренность свободного мнения и в других» (там же). Прочие рецензенты объединили «Л.о.» с другими книгами или статьями Р., как правило, уделяя больше внимания последним. Так, М. Тр. <М.Л. Трибус> в рецензии на сборники «Л.о.» и «Религия и культура» (Восход. 1899. № 6. Отд. II) лишь бегло отозвалась о первом из них, назвав «поистине прекрасными, проникнутыми искренним гуманным чувством и глубоким пониманием психологической основы национального движения» те страницы очерка «С юга», которые были посвящены «национальному вопросу» (с. 33). В.М. Грибовский в работе «Литературное духоборчество» (Книжки «Недели». 1899. № 5) подробнее останавливался на сборниках «Религия и культура» и «Сумерки просвещения», нежели на «Л.о.». В целом положительно оценивая все три книги, рецензент заключал: «Итак, в писаниях Р. нет узкой партийности, умышленной предвзятости, огульного отрицания или похвал. Во всем он старается приблизиться к истине, в том виде, как она представляется его умственному взору. Там, где чувствуется реальность, живая мысль, г. Розанов ничего не замалчивает по соображениям каких-либо сторонних интересов. Он не отрицает заслуг чужих, когда они имеются налицо, но старается по мере сил заpastись своими, как духобор, он ищет правды и воссоздает ее чувством, догадкой сердца. Вместе с тем, пророчествуя и проповедничая, г. Розанов не изъясняет притязаний на документальную точность посылку в своих речах. Для него и для читателя важны не мелочи, а общая схема, руководящая мысль, с которой можно соглашаться или не соглашаться по существу» (с. 194). Значительно более негативной была реакция на «Л.о.» других рецензентов. М.А. Протопопов, откликнувшийся на выход тех же трех книг статьей «Писатель-головотяп» (РМ. 1899. № 8. Отд. II), отмечал: «Г. Розанов — писатель очень оригинальный, но отсюда отнюдь не следует заключать, что он и очень даровитый писатель. Нет, идеи его не новы и часто банальны, изложение бесцветно, а писательский темперамент вял <...> Он не остановится ни перед какой эксцентричностью, его не испугает никакая несообразность, он не боится показаться смешным. Он “тяпает” с полной серьезностью, даже не подозревая о том комическом впечатлении, которое его странности производят на читателей» (с. 155). В качестве «отличительной черты» сочинений Р. критик выделял «провинциальную неряшливость»: «Его литературные манеры бесцеремонны, его мысль ходит в беспреестанно распахивающемся халате, его язык не умыт и не причесан. Как сидит г. Розанов в своей “часовеньке”, в таком точно виде выходит он и на улицу, садится на завалинку и начинает заговаривать с прохожими. Это уж много, если отдавая дань общественным приличиям, он подпоясает свой халат полотенцем» (с. 160). «Литературную критику г. Розанова я позволю себе оставить совсем без рассмотрения: такими критиками хоть пруд пруди» (с. 171), — заключал Протопопов и из статей, составивших «Л.о.», останавливался только на работе «О писателях и писательстве»: «Тема довольно широкая, но как бы вы думали, чем заключает ее обсуждение г. Розанов? Панегириком русской бане, да не простым панегириком,

а в форме сопоставления русской бани... угадайте, с чем? Во веки веков не угадаете, — с английской конституцией <...> Все это написано не на смех, а вполне серьезно, с тем старательным и напряженным глубокомыслием, которое вообще свойственно людям самодовольно-ограниченным» (с. 159). *А.И. Богданович* в анонимной заметке (Мир Божий. 1899. № 8. Отд. II) разбирал статьи из сборника «Религия и культура», оценивавшегося им крайне отрицательно, а о «Л.о.» замечал лишь, что и эта книга «тоже представляет собой невозможный хаос чепухи и младенческих откровений, где мысли г. Розанова играют в чехарду, а он договаривается до... бани, в которой видит святая святых русского народа» (с. 80). Посвященный бане фрагмент критиковал и *Ю.И. Айхенвальд* в рецензии на все четыре изданные Перцовым книги Р. (ВФП. 1900. № 52. Отд. II): «Г. Розанов совсем не в юмористическом тоне проводит, например, параллель между английским парламентом и русской баней и, очевидно, любитесь тем, как сомнительно остроумно сближает далекое» (с. 184). Согласно Айхенвальду, подобные произвольные сближения вообще характерны для Р. с его «развращенностью мысли»: «При всей правильности иных из его воззрений, в общем они не обнаруживают в нем писателя с безусловно строгой мыслью, с неуклонным стремлением к чистой истине. Его иногда тешат калейдоскопические сочетания идей, и он может с серьезным видом складывать самые разнородные камешки мыслей, не заботясь о логической связи, а наблюдая, что из этого выйдет» (там же). Однако, несмотря на ряд критических замечаний, в целом Айхенвальд весьма высоко оценивал *творчество* Р., которого считал прежде всего певцом человеческой индивидуальности: «Индивидуальный и глубокий, вечно деятельный и творческий дух человека, недоступный науке, во власти которой одни только описания; внутренний мир, освещаемый религией и художественным творчеством, переливы и оттенки субъективных чувств — вот что особенно занимает мысль В.В. Розанова и культ чего является жизненным нервом его произведений» (с. 179–180). Этим духом, по мысли рецензента, проникнута и критическая деятельность Р.: «Идея личности, индивидуального, независимого от внешних причин, выступает у г. Розанова и руководящим мотивом литературной критики» (с. 180). В Р. Айхенвальд видел «последователя славянофилов, воспринявшего сильное влияние Леонтьева, Данилевского, Страхова» (с. 181), и отмечал как характерную черту «его любовь к загадочным мотивам лермонтовской поэзии, к Достоевскому, и его равнодушие к светлomu Пушкину» (с. 184). Солидаризовался Айхенвальд и с протестом Р. против «грубо русификаторской политики» (с. 185 — речь идет об очерке «В Кисловодском парке»). Главным же недостатком работ Р. он считал отсутствие в них «нравственного духа, нравственного здоровья, этической ясности», отчего «иногда блестящие, всегда интересные, часто истерические, они не горят и не теплятся ровным и тихим светом правды» (с. 186). Андреевич <Е.А. Соловьёв> откликнулся общей рецензией (Жизнь. 1899. № 9. Отд. II) на «Л.о.», «Сумерки просвещения» и «Заметку о Пушкине» (МИ. 1899. № 13/14). Воспользовавшись розановским словарем, он определял манеру Р. как «пифизм», «оргиазм», «бормотание пьяного человека»: «Г. Розанов <так везде в тексте рецензии> обладает

несомненной способностью подкупать читателя оригинальностью своих мыслей и их кажущейся глубиной. Он делает такие сопоставления, проводит такие параллели, что читатель чувствует себя даже угнетенным. Ничего ясного, определенного, один намек какой-то — и все; дальше парение мысли и новый намек» (с. 296). Эту *характеристику* автор иллюстрировал отрывками из статьи «“Вечно печальная дуэль”». Второе издание «Л.о.» вышло тиражом 600 экз. В Главное управление по делам печати книга поступила между 9 и 15 ноября 1901. Перцов участия в издании не принимал. При переиздании Р. снял из сборника «Заметки о Польше», а в работу «О писателях и писательстве» внес некоторые дополнения.

М.Ю. Эдельштейн

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ФОНД (Общество для пособия нуждающимся литераторам и ученым). Основан в *Пенсильвании* в 1859 по инициативе А.В. Дружинина. Среди организаторов — *Н.А. Некрасов, И.С. Тургенев, Н.Г. Чернышевский, Л.Н. Толстой* и др. Большую роль в деятельности Л.ф. сыграли *В.Г. Короленко* и *Н.Ф. Анненский*. Отношение Р. к Л.ф. определялось еще во время возникновения в 1897 «Союза писателей», об ущербе характере которого он писал в статьях «Падающие колокольчики» (РС. 1897. 6 марта) и «Inde ira...» (РС. 1897. 10 марта). Р. писал в «*Онавших листьях*»: «Смысл Литературного Фонда понятен: “фракция Чернышевского”, “особый фонд *Добролюбова*” Все это понятно каждому, кроме “сфер” Однако из “сфер” они тоже получают тысячи. Что же это такое? “Я тебе готовлю нож под 4-ое ребро. А предварительно дай все-таки гривенничек на чаек” Это Федька каторжник из “Бесов” Вот что на это ответил бы *Пошехонов*. Отчего об этом не напишет “обличительной статьи” Короленко. Нет, господа, о связи себя с идеализмом — оставьте» (У, 227). В статье «К истории одного книгопродавческого разорения» (НВ. 1909. 22 июля), вспоминая, что издатель *М.В. Пирожков* не платил ему *гонорары за книги*, Р. предлагал Л.ф. бороться против «обирания литераторов» издателями: «В самом деле: чем выдавать от себя пособия, сравнительно копеечные, даром без отдачи, не лучше ли бы было Литературному фонду стать стражем около писательской работы, не допуская никого изымать ее в свою пользу, отнимать чужие литературные *труды* на безукоризненных юридических основаниях, но при которых: “была книга моя”, а стала книга “собственностью Свечина и Карбасникова”» (СМР, 248). На выступление Р. откликнулся Короленко в статье «К пятидесятилетию Литературного фонда», обвинив Р.: «Кроме указания на то, что “фонд ничем не помог *Ф.М. Достоевскому* — хотя и функционировал в его *время*” и что “это исторический укор на его памяти” (хороша, не правда ли, история г. Розанова?) — он рисует картину, которая должна вызвать в читателе негодование против нынешнего комитета» (*Русское Богатство*. 1909. № 11. Отд. II. С. 171).

А.Н.

ЛИЦО. Р. считал, что «лицо надо “заслужить”», его можно только “выработать” Вообще, кто любит человека, не может не любить лица человеческого, “лицо” у себя под старость мы “выслуживаем”, как солдаты — “георгия” В лице — вся правда *жизни*; замечательно,

что нельзя “сделать” у себя лицо, и, если вы будете очень усиливаться перед *зеркалом*, “простодушное” человечество все-таки определит вас “подлецом» (ЛВИ, 335). Р. задавался вопросом: «Что такое лицо? Что за странность, что тело наше имеет не только части, не одни органы, как подобало бы организму, но еще имеет нечто необыкновенное, непостижимое, крайне мало в утилитарном смысле нужное, что мы имеем в себе и даже именуем в мире лицом, личностью?» (ВМНН, 22). «Изучайте лицо человеческое. Изучайте лицо человеческое. Изучайте лицо человеческое, — неустанно призывал писатель. — Хотите ли вы узнать эпоху, *время, цивилизацию*: сперва всмотритесь в лицо человеческое. Не торопитесь к летописям, к *памятникам*. Все это поистине “успеется”...» (ВЕ, 171). Р. считал, что «человек, в противоположность животному, всегда лицо, ни с кем не сливаемое, никого не повторяющее собою» (ЛВИ, 277–278). «Один раз только приходит каждое лицо в *мир*; повторяющихся лиц никогда не бывает; и сделать удачные *портреты* кого-нибудь — значит закрепить Божие мгновение навсегда, передать “Божью *вещь*” поколениям и векам» (СХ, 339). «Без “лица” *мир* не имел бы сиянья, — шли бы “облака” людей, народов, генераций... И, словом, без “лица” нет духа и *гения*» (ВТРЛ, 265). Л. — главное, что есть в человеке, оно — «господственно» (ВЕ, 100), выше всего прочего в нем, есть «то, что мы особенно уважаем в человеке» (ВЕ, 100), явление его сокровенной сущности и глубины духовного мира. Л. — «*душа*» индивидуального — «главной *красоты* человека и *истории*» (У, 91), — убежден Р. «Посему, когда мы обращаемся к “духу” человека, вообще к “самому человеку” <...> к “целому человеку” <...> мы говорим лицу его» (ВЕ, 100). Человек — всегда Л., личность, «никогда не “род”; родовое в нем несущественно, а существенно особенное, чего ни в ком нет, что впервые пришло с ним на землю и уйдет с нее, когда он сам отойдет от нее в “миры иные» (ЛВИ, 278). «Люди о себе сами не знают важного. Ибо лишь когда пройдет их “время”, — важное их откроется другим: именно — тем, которые этого важного уже не имеют. Между тем “важное” их и вместе с тем их “повседневное” именно отпечатлелось на их “всегдашнем лице” Смотрите явное и тайное в лицах. “Над”-ноготное и “под”-ноготное. “Грех” их, “слабость” их...» (ВЕ, 171). По мнению писателя, Л. — «Summa summatum», “итог всего» (ВЕ, 175), в Л. человеческом происходит столкновение и примирение мимолетных настроений минуты и вековечных итогов развития целой эпохи. «Лицо есть самый важный документ истории, которого нельзя “подделать” и нельзя ничем “опровергнуть” Ибо оно есть. Ты видишь? За этим лицом строй царства: оно не колебалось. *Религия*: в ней не сомневались. Жрецы, *цари*: они не обижали. И Нил родил хлеба. И не один год, а века. Ибо в этом лице — века <...> Не “сегодня” *Egiphta* важно, а века. И века — в лицах. Века еще в *трудах* (пирамиды). В каналах, в работе, в земледелии. И посмотри: лицо ведь не праздное» (ВЕ, 175). Р. полагал, что только в религии открывается истинное понимание человеческой личности. «Мне кажется, что действительно настоящее понимание *христианства* и того, чего хотел Христос, что Он делал с людьми. Он будил лицо в человеке: вот и все, весь круг» (ОНД, 291). Через Л. «струится энергия изнутри чело-

века, и оно есть та острая иголка в нем, которая обратно собирает со всех сторон энергии из мира в себя» (ВЕ, 100). Л. — место встречи творческих «энергий» бытия и небытия, «мира природного и мира благодатного» (У, 193), «энергий “туда” и “сюда”, входящей и исходящей, объективной и субъективной» (ВЕ, 100), — написал Р. Человек создан по образу и подобию Господа, он «носит отблеск Творца своего, в нем есть Лик Божий, не померкающий, не преклоняющийся, но драгоценный и оберегаемый» (ЛВИ, 36). Л. говорит миру, как удалось человеку воплотить в себе образ Божий — самое наше сокровенное достояние. Христианские подвижники обладали духоносной красотой души, которая светилась в их лицах, преобразившихся в лики. «Еще одно слово насчет разных видов истинного: перед Вами два лица неизвестного происхождения: кроткое, любящее, страдающее, и другое — сладострастно-скотское. Как *умом* Вы докажете, что одно прекрасно, а другое отвратительно, и между тем таковые Ваши утверждения будут объективны, истинны» (СОЧ, 485–486). «Западное христианство, которое боролось, усиливалось, навело на человечество “*прогресс*”, устраивало жизнь человеческую на земле, — прошло совершенно мимо главного Христава. Оно взяло слова Его, но не заметило Лица Его. *Востоку* одному дано было уловить Лицо Христа... И Восток увидел, что Лицо это — бесконечной красоты и бесконечной грусти» (ВТРЛ, 96). Р. отмечает: «Лицо Христа возможно изобразить в *иконе* и невозможно в *живописи* <...> Было лицо вообще идеальное, человеческое (“Се Человек”), с добротой, которая не переходила в сантиментальность, с осуждением злу, которое не переходило в желчность, со спокойствием, но ровным, не чрезмерным: ну, вот вы возьмите кисть (пусть *Репин* возьмет) и нарисуйте лицо “вообще идеальное”!.. Ничего не выйдет; при удаче — выйдет икона, “поклоняемое» (ВТРЛ, 140–141). «Нет хорошего лица, если в нем в то же время нет “чего-то некрасивого” Таков удел земли, в противоположность небесному — что “мы все с чем-то неприятным” <...> Совершенство — на небесах и в *мраморе*» (У, 231). По мнению Р., красота всегда таинственна, она не определяется рассудком, а постигается сердцем. «Отчего в некрасивом есть своя красивость? И что это за новая красивость и где ее родник? Некоторые некрасивые лица, “так себе”, — неотразимо влекут. Кажется, тут — красота прожитого, красота Л. истории, смысл биографии. От этого множество “без биографии” прекрасных лиц так, в сущности, отталкивающи: “ледяная” красота, “поверхностная” красота; красота *кожи* и часто только пудры. Первая — Божья красота; вторая — красота человеческая» (РФК, 235). «Проблески истинного знания о себе <...> человек почерпает в областях, ничего общего с его умствованиями не имеющих, — в религии и в высокому искусству», так как «они обращены к сердцу человека, всегда говорят его лицу» (ЛВИ, 278). Р. убежден, что духовное совершенство непременно отразится в его Л. и во всем облике человека. *Пушкин* силою своей *любви* «велел дурнушке оставаться дурнушкою; но взамен внешней красивости, которой ей недостает, он речами своими и манерой обращенья вызвал всю душу ее наружу, так сказать, потащил душу на лицо: и дурнушка стала бесконечно милым и дорогим для русского сердца существом» (ОПП, 120). Р. считает, что тревога, жад-

ность, погоня за модой и удовольствиями исказили черты Л. человека нынешних времен, стерли с него красоту. «Душа, мысль и спокойствие исчезли с лица современной женщины, а с ними исчезла и духовная прелесть, составляющая настоящую красоту женщин» (РФК, 179). Современная женщина, по мнению Р., «желая знать все, следить за всем, утратила свой внутренний мирок, не широкий, но присущий именно ей... Вот почему, глядя на портреты прабабушек, говоришь: “Какие красивые лица” Любуясь витриной модного фотографа наших дней, восклицаешь: “Какие хорошенькие мордочки” Это — зло, и слишком; но в самом деле, упадок женской красоты и даже какой-нибудь определенной выразительности женских лиц так глубок и всеобщ, что, бывая ежедневно на улице, т.е. ежедневно видя (в *Петербурге*) около сотни лиц — в течение зимы два или три раза, не более, подумаешь при встрече: “Какое прекрасное лицо” или даже: “Какое милое лицо” Т.е. перед вами продефилируют около 30 000 женщин, и из них у двух-трех такие лица, что с обладательницами их вы захотели бы заговорить, что за “лицом” здесь вы угадываете внутренний и небезынтересный “духовный” мир» (РФК, 179). Р. убежден, что Л. раскрывает нашему взору сущность некоей внешней и внутренней объективно-метафизической реальности. Вне этого откровения Л. теряет ценность своего онтологического смысла. «Ибо “грех” всегда является от замешательства обстоятельств, от столкновения их с лицом человеческим и лица человеческого с ними» (ВТРЛ, 119). По мере того, как грех овладевает личностью, свет Божий в Л. затемняется, Л. — исчезает, оно становится искаженной «маской», «мордочкой», лживо утверждающей наличие духовных талантов, уже растраченных впустую. «Кто же из нас не плачет о потере “религиозно чувствующей себя” матери, “религиозно себя сознающей” жены, “религиозно воспитываемой в материнство” дочери-подростка, и вообще что в нас и около нас “мордочки”, а не “лица”?» (РФК, 191–192). Р. заявляет: «Я думаю, есть нечто метафизическое и особенное в “строении лица”, вот “лицевых костей”, в “благородной коже” вот именно лица (и только его), почему и возникло самое “давание по лицу” как способ тягчайшего оскорбления... Не забудем, что здесь, на небольшом пространстве, помещены все органы благородных, “человеческих” чувств, ухо и дар музыки, глаз и талант живописи, обоняние и вкус... “Устами” мы говорим. Вдруг этим “говорящим устами” наносится удар — как падает на них камень, скала, падает и поражает их натура, “дикое” и “сильное” И уста умолкают, “божественное лицо” в человеке разбито. “У статуи отнята голова”, и что такое “статуя” тогда? Ничего. Горс, ноги. “Не нужно” Это “не нужно” и “нет меня” и происходит после удара. Происходит тягостная внутренняя борьба между усилием “сохранить себя” — без “головы”-то — и между почти невозможностью сохранить (“где голова?”) <...> Вообще, пусть навсегда читатели поймут, что есть что-то страшное и тайное в лице человека, которое ни снимать с индивидуума, ни разбивать его, портить, — ни вообще, наконец, прикасаться к нему иначе как *поцелуем* и *ласкою* не должен никакой смертный» (ЛИ, 84–85). По Р., преступление против Л. — *преступление* против всего мира природного. Когда Раскольников разбил «отраженный Лик Бо-

жий, правда обезображенный его носителем, — он почувствовал, как для него самого померк этот Лик и с ним вся *природа*» (ЛВИ, 37). Человек «смесил несмешивавшееся и разделил сродненное, снял с природы лик Божий и наложил на нее свой искаженный лик» (ЛВИ, 56). Р. утверждал, что в Л. есть нечто зависящее от *пола* человека. «Есть лица мужские и женские, но нет лиц “математических” и “филологических” <...> Есть лица отроческие, юношеские, мужские, старческие; но и отрочество, и юность, и мужество, и старость суть стадии в жизни пола, его утренняя дремота, поздний сон, его день и зной полудня. Нет вовсе “музыкальных” и “живописных” лиц, но есть “целомудренные” и “развратные”: очевидно, что лицо есть отсвет пола, его далеко отброшенное, но точное и собранное, сосредоточенное устремление. Вот отчего любовь <...> начинается с взгляда на лицо, завязывается с лицом, пробуждается к лицу, вспыхивает при взгляде на лицо. Лицо в игре своей, выразительности, бесспорной и высокой одухотворенности есть как бы гуттенбергов набор, на который переведен смысл темных иероглифов» (ВМНН, 23). «Замечательно, что пока не начинается в природе жизнь, т.е. где не начался пол — нет лица; но оно сейчас же появляется как зачаток, как намек — где появляется пол: “Печальная береза / У моего окна / И прихотью мороза / Подернута она”. Разве поэт сказал бы “печальная”, если бы здесь вид березы уже не был бы каким-то еще туманным пока “лицом”? Разве можно сказать “печальное” зрелище при виде беспорядочно или “упорядочно” сваленного кирпичика? <...> Но dokonчим же о человеческом лице: главное в нем — мысль <...> Лицо “пылает”; “светится” или “омрачено” Замечательно, что когда мы говорим — лицо у нас постоянно в движении; “какое выразительное лицо” — у умного; или: “до чего он глуп — у него никакого выражения нет в лице” Сон всегда сопровождается бессмысленностью, безвыражаемостью лица» (ВМНН, 24–25). По Р., с годами человек обретает опыт и мудрость, позволяющие видеть, что за личность перед тобой. «К 40–50 годам, с сединами в голове, является и эта поседелость души, при которой, подняв глаза на *Азефа*, с его узким четырехугольным приплюснутым лбом, *губами* лепешкой, чудовищным кадыком, отшатнешься и перейдешь на другой тротуар. После первого же посещения, которое он навязал, скажешь прислуге: “Для этого господина меня никогда нет дома”. Лицо *Азефа* чудовишно и исключительно. Как же можно было иметь с ним дело? Лицо само себя показывает, — именно у него. Но весь партер узнает Сальвини, знает где Яго и где Отелло: одни террористы никак не могут этого узнать. Они вообще не узнают людей, не распознают людей <...> террористы дали пример совершенно невероятной, нигде еще не встречающейся слепоты к лицу человеческого, ко всей натуре человеческой» (НВ. 1909. 20 авг.; СМР, 266). «Писатель влечет или толпу, или лицо. А ты чего бы хотел, Розанов? Лица человеческого» (КНУ, 576).

М.Е. Крылова

ЛОЖЬ. Р. сочинил парадоксальную Оду Л. в своем «*Мимолетном*»: «Ложь — защита моей свободы, моего “я”, моей личности, моей *интимности*. Господи: вообразите человека, у коего “внешнее поведение и сказан-

ные вслух слова” = ему прежнему!!!! Ой!-ой!-ой!-ой!! — Без “своего”?.. Без грез?.. Шепотов?.. Человек без шепота! — Бульжник! Правильный бульжник... Вся в “лжи” фиалочка: смотрите переливов цветов, желтый, фиолетовый, синий... где один кончается?.. где начался другой?.. И мотылек... ему уже “хочется”, и он “не знает” И я... И мир... Мы все лжем... П.ч. мы прекрасны... П.ч. мы бесполезны. И не дадим “взять двумя пальцами” свою душу ни логику, ни моралисту, ни законодателя... Господи: благодарю Тебя не за то, что Ты сотворил мир, но за то, что Ты сотворил ложь... Покров мира... одежду мира... щит ему... От дождей. От копий. От врагов. Господи! Я лгу — и я свободен. Господи! Я лгу — ибо я человек» (М, 23–24). Вместе с тем Р. никогда не мог принять упреки в противоречиях, т.е. во Л., которые выдвигала против него критика. «...всеобщие обвинения во лжи (*Айхенвальд*, читаю). Вдумываюсь. Я совершенно никогда (ни разу) не лгал, не только пером, но и устною речью, против того момента, когда говорил (писал). Я был бессилён написать неправду (нужно придумывать, лень). В чем же дело? “Противоречия” и проч. Да человек растёт, живет. Вот и все. Я живу. А писатели ведь вообще не живут (только пишут, “сочиняют”). Я никогда не сочинял. Суть моя. “Я емь я” — вот моя *литература*. Так. образом у меня есть ложь — относительно *genus, genea*, — областей. Но не феноменов. Феноменальной лжи вовсе нет. Но, может быть, есть ноуменальная. Неведение. Да. Вот. Это — есть. Но тут мы все скорбны, слабы. И я — только человек» (М, 288). И здесь же Р. снова дает свое понимание Л.: «Говорят (*Гейне*) — флюгер лжет. “Куда дует ветер” — значит ложь? А м.б., во всей вселенной именно один-то единственный флюгер и показывает *правду* и обнаруживает божественный порядок *вещей*. Тучи. Молнии. Гром. Флюгер трепещет — какая правда. А печная труба “стоит прямо” — и это просто “ложь” и глупо <...> И я вечно лгу и прав, а вы говорите всю правду — и вечно лжете» (М, 288–289). Еще в «*Уединенном*» Р. говорил о Л. и своей писательской сущности: «Удивительно, как я удевался с ложью. Она никогда не мучила меня. И по странному мотиву “А вам какое дело до того, что я в точности думаю”, “чем я обязан говорить свои настоящие *мысли*” Глубочайшая моя субъективность (пафос субъективности) сделала то, что я точно всю *жизнь* прожил за занавескою, неснимаемою, нераздираемою. “До этой занавески никто не смеет коснуться”» (У, 62).

А.Н.

ЛОШАДЬ. Р. обращает внимание на образ страдающей Л. в произведениях *Н.А. Некрасова*, *Ф.М. Достоевского*, *Л.Н. Толстого*. В стихотворении «До сумерек» Некрасов «с чувством жалости» говорит о Л., которую мужик начинает хлестать «по глазам» (ВДЯ, 369). Р. приводит слова Ивана Карамазова, вспоминающего это стихотворение в связи с размышлениями о «наслаждении истязанием битья» (ЛВИ, 57). Для Р. в этом эпизоде с мужиком заключается «уродство», «неестественность и позорность, которые внес человек в младенческую природу»: «Слабосильная лошаденка, на которую навалили слишком, завязла с возом и не может вытащить. Мужик бьет ее, бьет с остервенением, бьет, наконец, не понимая, что делает; в опьянении битья сечет больно, бес-

счетно: “хоть ты и не в *силах*, а вези, умри да вези!” Клячонка рвется, — и вот он начинает сечь ее, беззащитную, по плачущим, по “кротким глазам” Вне себя она рванула и вывезла и пошла “вся дрожа, не дыша, как-то боком, с какою-то припрыжкой, как-то неестественно и позорно”» (ЛВИ, 57). В вещем *сне*-предупреждении Раскольниковова, основанном также на некрасовском описании истязания Л., Р. видит непосредственную связь убийства животного с убийством человека: «Если “нисколько не страшно” убить животное, то тот, кому это не страшно, может <...> убить и человека; ну, — человека-“вошь”, как называет Раскольников процентщицу» (ВДЯ, 369). Из других образов Л. в *русской литературе*, воспевающей «около человека и животного», Р. называет толстовских Холстомера и «Фру-Фру Вронского — это уже гениальное проникание в душу животного» (ВДЯ, 369). Жестокое отношение Вронского к Л. раскрывает, по Р., всю его сущность: «“Фру-Фру”, — скаковая лошадь Вронского, — запомнена всею *Россиєю*. В безжалостном отношении Вронского к павшей лошади *России*, — в самом начале романа, — и почувствовала, что Вронский глуп. Что он всего только жеребец, притом не из умных. Вся *Россия* встала на сторону “Фру-Фру” против Вронского, справедливо решив, что она благороднее и, так сказать, человечнее его, если позволительно такое странное сочетание слов <...> тут говорит *мораль* и почти *религия*, и говорит не в пользу человека» (ОПП, 236). Р. упоминает строчку «Ну, тащися, сивка» из «Песни пахаря» *А.В. Кольцова*, который запел «о всей их “превосходнейшей” лошадиной породе» (ВЕ, 230). В статье «О *сострадании* к животным» Р. описывает, как он с удовольствием наблюдал в *Петербурге* сцену, когда член «Общества покровительства животным» остановил извозчика, «нещадно колотившего лошадь»: «Такого члена я считаю как бы своим другом <...> Значит, сердце русское в зародыше доброе...» (ОЦС, 318). Описывая трогательный египетский рисунок, Р. вспоминает обычай петербургских «кондукторов-мужичков», которые во *время* жары, «жалая уставших лошадей, мочат обильно тряпки и кладут им на усталый череп»: «Я раз заметил на адмиралтейском конце конки: кондуктор положил лошадиную морду на плечо себе и, обняв ее шею, долго так держал. Это уже *ласка*, это одухотворение, это не (медицинская) помощь. Теперь, на поразившем меня египетском рисунке осликов ли, или лошадей, они все заложили морду за шею друг другу, т.е. все стоят в ласке, в одухотворении. Ничего подобного и никогда я не видал во всемирной *живописи*» (ОПП, 82). Народный обычай просить прощения перед началом паломничества не только у людей, но и у Л. — для Р. — «целая *культура*, изящная и благородная»: «Старуха поборалась в Соловки: то, веришь ли, у всех прощенья попросила, лошади в ноги поклонилась» (ВНС, 193). Л. для Р. — глубоко национальный образ *истории*. Л., с трудом везущая телегу, — *символ* страдающей *России*: «Одна лошадь, да еще старая и неумная, везет телегу: а дюжина молодцов и молодух сидят в телеге и орут песни <...> Когда замедляется, кричат на лошадь: — Ну, вези, старуха. И старуха опять вытывает шею, и напрыгаются жилы в пахах» (У, 200). В национальном ключе Р. воспринимает образ Л. в *памятнике Александру III* работы *П. Трубецкого*. Образ коня выра-

жает в нем всю сущность «матушки Руси», русскую историю от раскольников до либеральной *интеллигенции*: «Конь уперся... Голова упрямая и глупая. Чуть что волосы не торчат ежом. Конь не понимает, куда его понукают. Да и не хочет никуда идти. Конь — ужасный либерал: головой ни взад, ни вперед, ни в бок. “Дайте реформу, без этого не шевельнусь” — “Будет тебе реформа!” Больно коню: мундштук страшно распялил рот, нижняя челюсть почти под прямым углом к линии головы <...> голова у коня упрямая и негениальная, “как мы все”, “как Русь”, как “наша интеллигенция” — “Пустите к свету!” А хвоста нет, хвост отъеден у этой умницы. Между хвостом — или, лучше сказать, “недостатком хвоста” — и злой, оскаленной головой помещено громадное туловище с бочищами, с ножищами, с брюшищем, каких решительно ни у одной лошади нет <...> ну, какой “конь” Россия, — *свинья*, а не конь. “Чудище обло”, — обмолвился где-то Третьяковский <...> Зад, — главное, какой зад у коня! Вы замечали художественный вкус у русских <...> приделывать для чего-то кучерам чудовищные зады, кладя под кафтан целую подушку <...> “Задом (надо бы сказать грубее) живет человек, а не головой”, — так, должно быть, изыскиют мужики господскую тенденцию к задастым кучерам. Но, вообще говоря, мы “разуму не доверяем» (СХ, 324). В *чиновнике*, вступившемся за Л., которую стегал мужик, Р. видит «архаический остаток» египетского почитания животных (ВЕ, 227). Наблюдая в цирке за *женщинами*, кормившими Л., Р. видит в этой *любви* современного человека «атавизм древнего непосредственного чувства животных», приобщение к жизненной силе: «Общение, физическая близость, непременно “из рук” кормление, и чтобы *губы* лошади дотронулись до нежной ручки <...> проведение по морде, по шее» (ВЕ, 227–228). Сквозь призму египетского жертвоприношения животных, в котором Р. видит любовь и сострадание к ним, он описывает свою завороченность нежным пахом бегущей «извозничьей и рыжей» «лошаденки»: «Я весь замер от красоты “молочно-розового” <...> у нее вышла такая линия, сосущая душу, такой сгиб линии, “шар” (отсек шара) ее...» (ВЕ, 107). Р. поразила античная бронзовая фигура умирающей Л.: «Лошадь упала на правый бок и как-то глупо подняла левую ногу. Когда больно — не бываешь умен, и это художник подчеркнул. Но чего я не мог забыть и вспомнил ночью — это приподнятой и ослабленной, смеющейся головы лошади» (СХ, 71). Сравнивая этот образ со смеющейся Л. колдуна из «Страшной смерти» *Н.В. Гоголя*, Р. считает, что эта статуя выражает страшную метафизику *смерти*: «Лошадь ослабила зубы не для борьбы и даже не с воем *боли*, а как бы со *смехом* перед своею смертью. Грешный человек, никогда я не думаю о смерти, и это за две тысячи лет сделанное изображение лошади впервые зашемило мое сердце мыслью о смерти. “Как страшно умереть! Как боялась эта лошадь, почувствовав неизбежное, окончательное!” Смерть как конец, как “стоп-машина” — этого я нигде и даже в “Смерти Ивана Ильича” не почувствовал так, как здесь. И это *лицо* лошади, потому что в точности в минуту смерти “морда” стала лицом — какое оно родное мне, мое! О, “Диана Эфесская”: в минуту смерти и я стану, как эта лошадь, не более, не мудрее, не счастливее» (СХ, 71).

А.А. Медведев

ЛУНА. В отличие от множества определений *солнца* определений Л. у Р. встречается мало, и в основном они носят атрибутивный характер. «Но что такое луна? По астрономическим понятиям — камень такого-то размера, веса и пути. А по явлениям сомнамбулизма — она действует на *душу*, усыпляет и пробуждает, усыпляет здешнее и пробуждает какое-то “тамошнее”, дает, очевидно, какие-то видения, потому что *человек* идет, страшится, блуждает, ищет и вообще действует как бы актер в невидимой опере» (ВЕ, 296). В другом месте Р. лаконичен: «Луна — серебро. Это — Астарта» (АНВ, 222). С именем Астарты (Афродиты, Венеры), а также Артемиды (Дианы) Л. связывали древние народы. Об Астарте Р. писал, что «большинство греческих писателей признают ее богинею луны» (ВТРЛ, 256). «Самый же рассказ *Геродота* связываю с празднеством в Бубастисе “в честь Артемиды”, т.е. богини лунного (вечнодественного) цикла восточных божеств, а не солнечного цикла совершенно других божеств — плодородия, рождающих <...> Особенно в мистериях представлялась она обоюдолою. Ее называли поэтому “Deus Venus”, как и сирийскую богиню луны “Deus Lunus” и “Dea Luna” <...> В Сидоне Астарта была Девственница, Virgo Caelestis, Санхониатон и ее называет “Звездою Венеры”, большинство греческих писателей признают ее “богинею Луны» (ВЕ, 97). «Известно, что Астарта азиатцев была в то же время Луна и что Артемиды греков имела это же ночное светило своим осозаемым, умоляемым образом. От этого в древности, особенно на *Востоке*, она изображалась с лунным серпом над головою, обращенным двумя острыми краями вверх. Когда, путешествуя по *Италии*, я следил за особым, не имеющим никаких отражений у нас культом Мадонны, то я заметил, что и там всюду она изображается с серпом луны, но не на голове, а под ногами; однако под ногами не в знак уничтожения Луны, растаптывания ее, а как подножия и почти престола. Книжным основанием для этого взяты слова из XII-ой гл. “Апокалипсиса” о “жене рождающей”, “под ногами которой луна”. Но Мадонна не рождает; в одеяниях, с руками на *груди*, всегда у католиков чрезвычайно юная, она — девственница. Какая связь веков здесь, соотношение тысячелетий! Какое единство воображения, и — вечность неумирающей темы! Это Лунная Дева» (СХ, 207). Л. любима разными народами. «И персы, мидяне, *евреи*, греки с ума сходили, думая о своей Луне и видя юную Луну на Небе. Когда луна девочкой, и все небо девственно <...> До сих пор *евреи*, при рождении молодой луны, выходят во двор и подсказывают вверх» (СХР, 130). «Луна умывается в росе. И мусульмане, и *евреи* передают шепотом из поколения в поколение: серп месяца всегда должен быть омыт» (СХР, 131). В статье «Ипполит» Эврипида на Александринской сцене» (МИ. 1902. № 9/10) Р. поясняет характер лунных изображений у восточных народов: «У мусульман, как известно, до сих пор “луна” — на знаменах и флагах. Обычно это считается “модю” или “так себе”, но во всяком случае без определенного смысла, без *догмата* и тенденции под собою, без какой-либо “*веры* в луну” Но если мы сблизим “Аллах” с Элоах, единственным числом от множественного Элогим (Бытие, I), и укажем на вечные и вечно неясные бессильные попытки пророков отделить Элоах от “ваали” (=владыки, господá), то пой-

мом, что у мусульман, не допускающих никакого видимого изображения божества, сохранился, однако, лунный серп, бывший некогда постоянным спутником азиатской “Небесной Девы»» (СХ, 207). Л. и пол человека, по убеждению Р., тесно взаимосвязаны. На этом тезисе построена его книга *«Люди лунного света»*. «Лунный свет» есть атрибут нерождающего, бесплодного; связан он и с аномалиями пола. «Разумеется, в древности говорилось о божестве лунных свойств, о божестве лунного характера, вот этого не рождающего и светящего, грустного, манящего, нежного, влюбляющего в себя и как бы ласкающего влюбленных, но именно только влюбленных — до сближения. Все женихи и невесты почему-то “смотрят на луну”, чего на ум не приходит супругам, даже самым любящим, очень любящим. Совсем другой колорит *любви!* <...> Луна запрещает “очень любиться”, вот “сближаться”; “грозит с неба пальчиком” <...> Идеал и “луна” не знают компромиссов... Луна и ночь — единенны: опять — это монашеский зов! <...> Луна — вечное “обещание”, греза, томление, ожидание, надежда: что-то совершенно противоположное действительному, и — очень спиритуалистическое!» (ВТРЛ, 256). «“Луна” колдует (“сомнамбулизм”, лунатики)» (АНВ, 333). «Близость к Лесбосу, “мужское в женском”, “влияние Луны” отражается суровостью, “ненужностью вещей”, “ненужностью имущества и обстановки” (всего, что “рождает Солнышко”)» (ВТРЛ, 307). «Да ведь это даже так и научно: все “зоологии” знают самца и самку, за этими гранями начиналась минералогия. Вдруг — этот лунный свет, явления лунного света, “не хочу” пола!» (ВТРЛ, 392). О половых аномалиях упоминает намеками Р. в *«Возрождающемся Египте»*: «И эти таинственные строки из “Ивановой ночи” Шекспира, где ослицы и юноши, ослы и юноши, будто поменявшись ушами, также при лунном свете меняются поцелуями, будто не узнавая друг друга <...> При луне же, непременно ночью, встают покойницы и покойники из могил» (ВЕ, 284). По мысли Р., Бог все сотворил парным, и Л. также имеет свою пару: «И вот что парно — чтобы никакого об этом сомнения не было — сопровождаю землю — луною...» “Солнце — планетами...”» (АНВ, 370). В Божьи уста вкладывает Р. свои рассуждения о луне и звездах: «До прихода же Его так помнили и так любили Мои небеса, что изобразили даже Семьзвездие, т.е. Большую Медведицу: семь звезд и луну. Поясные изображения императриц они <римляне> непременно помещали в серпе молодой месяца; и уже никогда в христианскую эпоху около императора не изображалась и царица: жадность власти истребила все, даже родство» (АНВ, 292). Объяснение этому явлению Р. видит в верованиях, связанных с лунным светом, божеством Л.: «И в III в. по Р.Х. императрицы Юлия Домна, Юлия Маммея, Корнелия Салоница, Этруцилла, — стали помещать поясное изображение свое (на денариях) в серп молодой Луны. “Мы рождены от луны, и мы даем луну”» (СХР, 131). Сравнивая иудаизм и христианство, Р. противопоставляет их, находя в иудаизме — солнце, свет: «В христианстве — луна. Христос — он весь лунен. И навел таинственные лунные волхования на землю» (АНВ, 123). Л. в отличие от солнца не является символом богатства. Христос проклял золото (солнце), тогда как «евреи единственно и гениально это поняли, выразили, соделали. Они прикинули “на руно”,

на “богатство”: сказав смело, открыто, добросовестно — “чем мы богаче, тем богаче и мир” <...> Здесь — все в гармонии, планета целая. Смотрите: серебряная луна, золотые звезды» (АНВ, 363). Гармонию ищет Р. и между солнцем и Л. «Есть же такая хитрость, что небо почему-то украшается днем — солнцем, а ночью — луною; и “при луне” влюбленные гуляют, а при солнце мужчины работают <...> “Луна-то — она *девушка*, а солнце — это скорее он” <...> “Луна, бледнолицая, меланхолическая”: о, как приятно опять произнести эти слова, произнести, наконец, с христианскою верою, надеждою и *любовью*» (ВЕ, 101). «Действительно луна есть тайная девушка, “а в нее влюблены все юноши”, и действительно солнышко есть чудовишный самец, есть бык, собственно бык быков, отец всех быков в мире, и без него не зародился бы ни один бык в мире, не было бы самой “бычачьей породы”» (ВЕ, 105). Р. часто обращается к образам Апокалипсиса, где также фигурируют Л. и солнце: «Сияет солнце и горит луна. Но это — солнце, но это — луна, но это — *природа*» (АНВ, 71). «И нет “греха, а один сад”, и “Солнце более не зайдет”, а “луна вечно светит” (образ Апокалипсиса)» (АНВ, 79). «“Жгущего, испепеляющего” — ничего в *Евангелии*. Тихий свет луны. И нет *попаляющего огня солнца*» (АНВ, 361). Сопоставление двух светил наводит Р. на мысль о том, что «лунный — светящийся свет, в отличие от солнечного — греющего, органического» (ВТРЛ, 393).

В.В. Никульцева

ЛЮБОВЬ. В записях в *«Опавших листьях»* содержатся наблюдения Р. за предназначением человека на земле: «Мы рождаемся для любви. И насколько мы не исполнили любви, мы томимся на свете. И насколько мы не исполнили любви, мы будем наказаны на том свете» (У, 158). Тема Л. — одна из основных в творчестве Р. Для того чтобы постигнуть сущность Л., Р. заглядывает в историю древних государств. Свои размышления он излагает в *«Возрождающемся Египте»*: «Ведь у египтян в нашем смысле брака вовсе не существовало. Там была “свободная любовь”: и, по словам тех же ученых, “дочери знатнейших людей свободно отдавались проституции”, т.е. отдавались “по любви”, — кому и сколько хотели (о чем ученые не догадываются)” (ВЕ, 84). «Тайна — в любви и в загадке любви. И что от любви рождается дитя, таинственное — дитя, потрясающее все миры — дитя; важнее чего и религиознее чего вообще ничего нет. Дело и не в астрологии наконец, а — в любви <...> Как и пророки и Христос с любовью смотрели на сидонянок, на хананеянок, не гнали, любили, ласкали» (ВЕ, 102). «А открыв как храм “семью”, — потому что все мы храмы, с переходом бутона в *цветок*, суть храмы именно и только семьи, — египтяне открыли любовь. И то же о храмах их можно сказать, что они суть храмы любви» (ВЕ, 129). «Это — любовное рабство, а не законодательное рабство, не экономическое рабство <...> Но суть любви — выразилась. О, как она выразилась, как хорошо выразилась; — говорим не с гордостью господства, но с бесконечной верой в *красоту* любви» (ВЕ, 85). В *«Последних листьях»* Р. пишет: «Открыв “семью”, египтяне открыли любовь. Ни о грехах, ни о римлянах мы не можем сказать, что они “открыли любовь” Конечно, она была у них, вернее попадалась: но похи-

шение Елены и Троянская война, и все, что окружает Елену, — есть просто *пошлость*, вроде походов Чичикова» (ПЛ, 229). «Что такое жертва? Это — то, что всегда трудно, это — то, в чем выражена особенная любовь» (ВЕ, 59). «Мы любим “смертными силами”, а “умираем мы — в любовь” <...> с начала мира и ни один народ так не уважал любовь, как египтяне. Они уважали любовь как пирамиду» (ВЕ, 272). «Истинную Л.» видит Р. в вавилонском обычае, когда заболевшим, вынесенным на городскую площадь, обязан помочь советом излечившийся от болезни, поскольку врача у египтян нет: «Это братство; — теплота коровьего хлева, где никому не холодно; — истинная любовь, потому что она реальна, потому что она плотска» (там же). *Евреи*, по Р., наделены огромной силой Л. «Разительную сторону еврейской любви (древней) и еврейских “житейских историй” составляет то, что она гораздо физиологичнее, чем где бы то ни было: но в то же время почему-то и, конечно, не без основания же единственно у них эта физиология получила до такой степени бесспорно-священный свет, священный вкус, как бы храмовый, церковный аромат, что ни один народ, усвоив книги, где рассказаны эти “истории” и передана эта физиология, — не усумнился их внести в свои “божницы”, положить на “престолы” своих храмов, читать их в свои “праздники”, не замечая, не чувствуя противоречия и несовместимости» (ВЕ, 445–446). «Ну возьмем частность, и даже мелкую. Например, любовь. “Кто же не любил?” Но ни у Андромачи, ни у Ярославны, ни у Дамаанти, ни у Порции или Мессалины любовь не выразилась и никогда не могла выразиться, как у Суламыфи. Любовь тесно чувственная, узко половая: но выраженная с такой глубиной поэзии, что когда лежит в наших храмах — не оскорбляет их высоты» (ВЕ, 112). «“Песнь песней” есть символ или иносказание любви Божьей к человеку, любви человека к Богу» (ВЕ, 457). В «Песне песней» — «патетическая, телесная, восторженная любовь» (ВЕ, 474). «...да вся та Старая Книга, — Первая, — есть песнь *пола*. Песнь любви...» (М, 57). «Израиль “прощен” не за свои *добродетели*, но силою чрезмерной и исключительной к нему одному “любви супружеской”» (ВЕ, 470–471). «Бог сотворил любовь. Адам и Ева были в любви — и по сему, единственно, Библия их нарекла иш и иша (“сопряженные”), муж и жена. Любовь древнее “закона брачного” И понятно, что древнейшее и основное не умеет покориться новому и прибавочному» (У, 280). «*Ноумен христианства*: “Если даже вы и не любите друг друга, и то все-таки поступайте, как любите” Это “как любите”, вид любви, а не *зерно* любви — и составляет то, что христианство везде сделалось формой, а не сущностью» (АНВ, 122). Христианство — «“*религия* любви” вдруг оказалась совершенно без любви» (АНВ, 126). «Странным образом “*религия* любви” в силу антиномичности общего духа Христова — решительно сделалась *религиею ненависти*» (АНВ, 379). Влияние Христа на мир, считает Р., огромно: «Тихое веяние любви все побеждает; любви, кротости и прощения <...> Это — не “розовая любовь” *Достоевского* и *Толстого* (упрек им *К. Леонтьева*), а просто деформация всего организма, валяющегося на одну сторону за недостатком какого-либо упора. <...> Чем явнее бессилие к упору, безволие к отпору, чем могущественнее “тихое веяние любви” и начинают появ-

ляться везде “цветочки *Франсиска Ассизского*” <...> тем явнее, что “пришел конец миру” <...> “Ничего с этой Христовой любовью нельзя больше сделать”, — “как противопоставив ей архинелюбовь”, “архи-ненависть”, “архи-ярость”, — не *Достоевского* или *Толстого*, а вот — Апокалиптическую... Книга, в которой (казалось бы) столько любви» (АНВ, 364–365). «Все “одна любовь”, которая “побеждает всякий гнев” <...> Но “тихая любовь Христа” все победила» (АНВ, 366). «Любовь” же евангельская, эта особая бесполовая любовь, небесно-спокойная, всем помогающая, “и добрым и злым”, и от всех вместе с тем далекая, ни с кем определенно не сливающаяся (брак), и есть внеполое и обоудополое чувство, духовно-физическое, но страшно тонко-физическое» (ВТРЛ, 348). «Это-то и есть та гордость христиан, тот особый вымпел и флаг, под которым они покорили весь мир, завоевали весь мир. Это-то и есть так называемая вновь объявленная Христом “любовь христианская”, всех милующая, ни на кого не сердящаяся, равномерная во все стороны и ко всем *лицам*» (АНВ, 358). Падение европейской *цивилизации*, считает Р., связано с пришествием Христа: «Тихое веяние любви все уложило в длинные нежные волокна <...> Нельзя было — в намерениях сохранить *жизнь*, — проповедать принципа столь истинного, столь всеобщего, столь безусловного, как любовь: “любовь — это жизнь будущего века” — и тайна ее» (АНВ, 359). Р. считает, что Л. предшествует браку. «Более и более я прихожу к мысли, что Б. сотворил любовь, а не супружество, “любовников” — а не двух супругов» (ПЛ, 81). «Брак возникает из любви — но *Церковь* не допускает самого слова “любовь”, боится и презирает то плотское *чувство*, “эстетическое восхищение”, которое выразилось у Адама при виде сотворенной для него Евы» («*Русская церковь*». СПб., 1909. С. 15; ср. ВТРЛ, 16). «Любовь плотская превосходит еще всякую духовную, “где только разговоры”: она — мистичнее, глубже, таинственнее, священнее» (АНВ, 75). “Через *совокупление мужчины* прививает (как бывает в “садоводстве”) себя *женщина*, женщина прививает себя мужчине: откуда — вытекающее отсюда слияние, любовь, покорность совокупившегося тому, с кем было совокупление, всегда — двойная, всегда — обратная, всегда — взаимная» (ВТРЛ, 365). «Любовь и *счастье*, очевидно, может рождаться просто из “сожительства”, из полового сближения мужчины и женщины, после того как “деньги сосчитаны”» (СХР, 67). «Итак, сущность чистого брака есть совершенная любовь; брак “свят”, “*религия*” — когда он в “*истине*” и “в любви”; а без любви, при обмане — “*разврат*”» (У, 450). «Небесный брак, т.е. чувство небесного в ощущении брачного ритма, непорочность его и, наконец, святость — вот куда всплескивается и сейчас у всех, по крайней мере у всех не развращенных, половое влечение. Как оно серьезно и сейчас еще для *девушек*, т.е. для блюдушей еще свою чистоту половины человеческого рода!! Половое влечение вне семьи, без любви и без уважения — это пугает и потрясает девушку» (ВЕ, 42). «Тароватый человек» не способен к Л.: «Может быть, он имеет большую любовь, обширную любовь, но — продажную, покупную, которая ничего, на мой взгляд, не стоит» (М, 394). «Да ведь вообще и всегда любовь относится к полу женщины, — ибо любви к не жившему, к не самке самца — и нет, не

встречается» (М, 124). «Любовь мужчины преходяща и временна» (М, 163). Но именно его половой орган, по Р., превыше всего: «Центр-то любви — именно он» (ПЛ, 101). «Любовь относится к половому органу, но — как к лицу, исключительному и единичному в целом мире <...> Где нет пола — невозможна любовь. Увы, “бриллиантов” не любят. Любят, но совсем другой любовью. Не нужно. Холодную <...> Любовь согревает *душу*, и это ее сущность, прелесть и необходимость. Потому-то она и нужна. Единственно поэтому. И уже нужна не мне и ей, а миру» (ПЛ, 67). Р. задумывается о дуализме Л., ее ипостасях: «Но любовь, влюбление есть не только идеальное чувство, но и животное, жизненное, жизнетворящее ощущение; и как только в звездах люди почувствовали любовь, они поместили звезды внутри громадных небесных животных фигур» (ВЕ, 295). «Томления любви. Это порыв человека к всеведению, и от этого так странно: что “через *мистерии* египтяне и все древние приобщались мудрости”, а все люди вообще через эти же вечные, в сущности, мистерии приобщаются какой-то “проницательности в любви”, “познают душу людей”, приобщаются “*дружбы*”, “уважению” и вообще, говоря европейским языком, выходят в “положительные люди” <...> В основе же Вечная любовь» (ВЕ, 270). «Лишь когда все кончится — мы выйдем в полную любовь, в совершенный мир, с яствами, с питьями. Но вино наше будет неистошимо, и питья наши — сладостнее всех здешних, потому что это будет чистая любовь, и материальная же, вещественная, но уже как бы из одних лучей *солнца*, из света и пахучести и эссенции загробных цветов» (АНВ, 55). «Начало религии есть умиление, есть *молитва*, есть доверие и любовь <...> Значит, древние люди, конечно любившие, как и мы, удивились, как чему-то таинственному и божественному, — чувству влюбления, любви к себе и поклонились ему, положим, как фетишу» (ВЕ, 294). «Религия и Библия открыли впервые человечеству существо священной любви, небесную сторону любви: впервые они показали “закон”, “брак” и “завет” там, где казалась дотоле одна медицина и биология» (СХР, 408). «Ибо в зерне истории и *культуры* лежит уважение человека к человеку и любовь человека к человеку» (ВЕ, 481). «Только такая любовь к человеку есть настоящая, не преуменьшенная против существа любви и ее задачи, — где любящий совершенно не отделяет себя в мысли и не разделяется как бы в самой *крови* и нервах от любимого» (У, 372). «Сильная любовь когонибудь одного делает ненужным любовь многих» (СП, 388). «Мы не по думанью любим, а по любви думаем. Даже и в мысли — сердце первое» (У, 160). «Что выше, любовь или история любви? Ах, все “истории любви” все-таки не стоят кусочка “сейчас любви”» (У, 320). «Господи, но неужели же *смерть* погашает и любовь? Любовь... Чем растения живы. И чем люди живы. И мир полон ею» (ВЕ, 264). «Пройдет все, пройдем мы, пройдут дела наши. Любовь? Нет. Хочется думать» (У, 162). «Каким-то чудом или космогонической катастрофой случилась любовь» (ВЕ, 250). «Как космогонична любовь» (ВЕ, 259). «Чудна любовь. И она от Бога и Солнца» (ВЕ, 171). «От солнышка любовь» (АНВ, 107). «Любовь бывает по одной-единственной причине: что “ты — ты” Больше ни по какой. Если по другой, то это не любовь. Это одна из тысячи теней ее (однако и они

очень милы)» (М, 143). «Есть такие сильные степени любви, что “при неразрешении” оба кончают с собой и просят похоронить их вместе» (М, 167). «В любви есть закон: острота ее обратно пропорциональна массе. Всех любить = никого не любить. Сплошная ко всем любовь = никакого выбора» (ПЛ, 142). «Любить всех равно значит смешать *добро* и зло и смешать всех богов» (АНВ, 325). «Но всего страшнее, где кончилась любовь <...> Только где кончилась любовь — уже ничего не начнут <...> Но где кончилась любовь — никогда уже не сделается тепло» (М, 319–320). «Вот что: — надо издать закон о неоскорблении любви. Боже: какие ужасные истории. Это значит “отнятие имущества” перед отнятием, разорением, растоптанием сапогами женской *чести*, женского достоинства, женской славы — ибо чем славится женщина как не любовью: потому что, поднявшись стыдливо с земли и оглядывая мир, она естественно доверчиво смотрит на него и видит везде счастье и любовь» (М, 75). «Не нужно, ничего не нужно, кроме любви, и вечных сияний, и *поцелуев*, и братства» (СХР, 115). По мудрой мысли Соломона, «любовь начинается поцелуями. Но лукавые люди удерживаются сказать, что, свершив свой круг, она приходит к началу и оканчивается также поцелуями» (СХР, 154). «Только любовь прекрасна» (АНВ, 285). «Это прекрасная и героическая любовь человеческая, святая, блаженная, трикратно благословенная Богом и, скажем дерзко, — поцелованная Богом» (АНВ, 71). «*Истина* открывается только любви» (ПЛ, 66). «Зрение открывается только любви» (АНВ, 252). В заповедях и советах Р раскрывается его отношение к Л. «Будь верен в дружбе и верен в любви: остальных заповедей можешь и не исполнять» (У, 163). «Вы любите не только предметы, но и тени предметов. Так и в любви. Любите не только любовь, но и тени любви» (М, 328). «Никогда не упрекайте любовь» (СХР, 38). «Отстаивай любовь свою ногтями, отстаивай любовь свои зубами. Отстаивай ее против ума, отстаивай ее против власти. Будь крепок любви — и Бог тебя благословит. Ибо любовь — *корень* жизни. А Бог есть жизнь» (У, 125). «Всякая любовь прекрасна. И только она одна и прекрасна. Потому что на земле единственное “в себе самом истинное” — это любовь. Любовь исключает *ложь*: первое “я солгал” означает: “Я уже не люблю”, “Я меньше люблю” Гаснет любовь — и гаснет истина. Поэтому “истинствовать на земле” — значит постоянно и истинно любить» (У, 66). Ложь и измена, по Р., неотделимы друг от друга: «На самом деле, эта унижительная функция прелюбодеяния прodelывается, когда семья распалась вследствие наступления вновь могучей любви: и вот эпитимия на 7 и даже на 3 года зарезывает эту новую любовь на *могиле* прежней любви, гасит зарю новой жизни и повергает людей прямо в задыхание, отчаяние и иногда в *самоубийство* <...> Идеализм — жесток, даже когда это есть идеализм любви» (ВТРЛ, 402). «Любовь подобна жажде. Она есть жаждание души тела (т.е. души, коей проявлением служит тело). Любовь всегда — к тому, чего “особенно недостает мне”, жаждущему. Любовь есть томление; она томит; и убивает, когда не удовлетворена. Потому-то любовь, насыщаясь, всегда возрождает. Любовь есть возрождение. Любовь есть взаимное пожирание, поглощение. Любовь — это всегда обмен, души-тела. Поэтому, когда нечему обме-

ниваться, любовь погасает. И она всегда погасает по одной причине: исчерпанности матерьяла для обмена, остановке обмена, сытости взаимной, сходства-тождества когда-то любивших и разных. Зубцы (разница) перетираются, сглаживаются, не зацепляют друг друга. И “вал” останавливается, “работа” остановилась: потому что исчезла машина, как стройность и гармония “противоположностей” Эта любовь, естественно умершая, никогда не возродится... Отсюда, раньше ее (полного) окончания вспыхивают измены, как последняя надежда любви; ничто так не отдаляет (творит разницу) любящих, как измена которого-нибудь. Последний еще не стершийся зубец — нарастает, и с ним зацепляется противоположащий зубчик. Движение опять возможно, есть, — сколько-нибудь. Измена есть, таким образом, самоисцеление любви, “починка” любви, “заплата” на изношенное и ветхое. Очень не редко “надтреснутая” любовь разгорается от измены еще возможным для нее пламенем и образует сносное счастье до конца жизни. Тогда как без “измены” любовники или семья равнодушно бы отпали, отвалились, развалились; умерли окончательно» (У, 133–134). «Есть любовь аналитическая: или — или. И есть синтетическая: и — и. Первая, если кого выбирает — отвергает всех прочих. Здесь изменить — значит забыть, отвернуться, стать равнодушным и даже возненавидеть, презреть. Вторая, выбирая еще — не переменяется ни в чем относительно выбранного раньше или переменяется незаметно, ненадолго (“новобрачие второе”); и вообще здесь не происходит никакой перемены в выбирающем, и лишь очень незначительная перемена в положении выбранного, — перемена и “ограничивающаяся временем собственно новобрачия” Первая любовь есть любовь лица, индивидуальная, романтическая, христианская, западная, европейская. Она родила моногамию. Вторая любовь есть любовь существ, животная, “стад человеческих” Она была на Востоке и сложилась сама собою в полигамию. Как человек есть вообще смешанное существо, то и на Востоке полигамия вечно пререзается лучами личной любви (особенно интересно читать “Шехеразаду”). Наоборот, у европейцев моногамия подпольно вечно переходит в полигамию» (ПЛ, 21–22). «Любовь есть боль. Кто не болит (о другом), тот и не любит (другого)» (У, 107). «Любовь есть совершенная отдача себя другому. “Меня” уже нет, а “все — твое” Любовь есть чудо. Нравственное чудо» (У, 296). «Влюбление... Всякое влюбление есть “ведовство”, есть и “волшебство” “Магическое очарование” “Я заморожен” “Влюбление” же не есть “я обнял его лицом, его разговорами”, а “я обнял его (ее) полом”, я “попал в сферу притяжения его пола” Отсюда — невольность, неодолимость любви» (М, 57). «Любовь... да, это кружево, туман. И песенка, и кокетство. Но раздвиньте туман и внутри его окажется очень просто: самец» (ПЛ, 52). «И все — любовь. И любовь — солнце. И ничего — без Него» (АНВ, 113). «Любовь — главное. Любовь огонь. Тепло. Все. Любовь греет» (М, 161). «Любить — значит “не могу без тебя быть”, “мне тяжело без тебя”; “везде скучно, где не ты” Это внешнее описание, но самое точное.

Любовь вовсе не огонь (часто определяют), любовь — воздух. Без нее — нет дыхания, а при ней “дышится легко”» (У, 210; ср. У, 375–376). «И всякая любовь есть храм» (ВЕ, 286). «И мир создан в любви и для любви: любовь — закон мира» (АНВ, 191). «“Причал” окончательный — могила; и замечательно, что уже любовь подводит к ней. Но любовь — это “опять рожу”, и стану для детей “пристанью отчала”» (У, 64). На страницах произведений Р. встречаются рассуждения о его собственной Л. «Я так утомлен, что поневоле выскочишь в любовь. Моя любовь всегда была “сквозь щелочку”, и “выскочил” *Самодовольства* и *покая* в ней я не знал» (ПЛ, 51). Р. высоко ценил любовь своей жены *В.Д. Бутягиной*: «Если бы не любовь “друга” и вся история этой любви, — как обеднилась бы моя жизнь и личность!» (У, 90). «Все же именно любовь меня не обманывала. Обманулся в *вере*, в цивилизации, в *литературе*. В людях вообще. Но те два человека, которые меня любили, — я в них не обманулся никогда. И не то, чтобы мне было хорошо от любви их, вовсе нет; но жажда видеть идеальное, правдивое вечно в человеке. В двух этих привязанных к себе людях (“друге” и Юлии) я и увидел правду, на которой не было “ущерба луны”, — и на светозарном лице их я вообще не подметил ни одной моральной “морщины”» (У, 126). «В христианском мире уже только возможна нравственная любовь, нравственная привязанность. Тело как святыня (Ветх. Зав.) действительно умерло, и телесная любовь невозможна. Телесная любовь осталась только для улицы и имеет уличные формы. Я любил ее, как *грех* любит праведность, и как кривое любит прямое, и как дурное — *правду*. Вот отчего в любви моей есть какое-то странное “разделение” Оно-то и сообщило ей жгучесть, рыдание. Оно-то и сделало ее вечным алканием, без сытости и удовлетворения. Оно исполнило ее тоски, муки и необыкновенного счастья» (У, 322). «И она меня пожалела как сироту. И я пожалел ее как сироту (тогдашняя история). Оба мы были поруганы, унижены. Вот вся наша любовь» (У, 349). «Самая любовь моя к мамочке, несмотря на решительно ноуменальный ее характер, тем не менее есть и никогда не было “влюблением”, а — восхищением, уважением, (позднее) жалостью. Но это совсем не “любовь — ушиб” (влюбление)» (ПЛ, 142). Все написанное Р. посвящает *читателю*, к которому у него особая Л. «Любовь? Люблю ли я человека? О, да. Да. Да. Да» (М, 288). «Я не хотел бы читателя, который меня “уважает” <...> Я хочу любви» (ПЛ, 19). «Я воистину всех людей замечательно любил» (М, 131). «Больше любви; больше любви, дайте любви. Я задыхаюсь в холоде. У, как везде холодно!» (У, 127). «Как ты хочешь умереть? Твое последнее слово людям? — Люблю. Я не очень-то вас любил (ругал много). Но вас еще никто так не любил, как я <...> Но дело в том, что мне-то самому ужасно хочется любить людей» (М, 282–283).

В.В. Никульцева

«ЛЮДИ ЛУННОГО СВЕТА» — см. «В темных религиозных лучах».

М

МАВЗОЛЁЙ. Поэты прошлых веков писали о «*памятниках*» себе, воздвигнутых их *творчеством*. Р. выразил ту же идею посредством понятия М., приобретшего новое значение в XX в. В 1918 он писал: «Единственное, единственное, единственное *счастье*, которое меня не обмануло — это мой письменный стол <...> Вот он, весь взъерошенный. Бумаги, бумажонки, *письма*. Груды писем, в которых я не могу разобраться, на которые бессилён отвечать, которые почти бессилён читать. И — многие уже не прочитываю. Люблю их, о, да!!! Но главное — бумаги и бумажонки <...> Что представляет мой “Апок.”, мой “Египет”, — и эти “Опавшие листья”, которыми я усыпаю гроб свой. Никто не построил себе такого Мавзолея... С 1911 года я начал “рыть гроб свой” и все всыпаю эти душистые листья в него и все камень за камнем кладу в Мавзолей (своды). И вот семь лет прошло: и Мавзолей полон *жизнью*, насыщен жизнью, как ни одно царство, ни один город: вздохи, стенания, шалости, *игра*, “патриотизм” — Цыц! Гони отсюда *политику*. Да. Нет. *Вечность*. И вот я создал Вечную себе гробницу, Которую никакие века не разрушат. “Мое царство, мое царство, мое вечное царство» (АНВ, 240).
А.Н.

МАСКА. Р. по-своему, но в связи с театральным *искусством*, понимал назначение М., о которой в 1900 писал: «*Театр* есть чужая роль “маски” и “маски”, которые я надеваю без всякого щекотания моего “я”» (ТПГ. 1900. 9 янв.). М., по Р., не скрывает, а открывает специфические *характеристики* в личности героя драматического произведения. В том случае, если в герое представлена завершенная форма личности, он по этой причине не способен ее изменить, потому всякая М. оказывается чуждой самой *природе* героя. Если герой дается в развитии характера, то М. есть способ обозначить возможные варианты этого развития: «Мне не неудобно в маске, потому что моя собственная личность недостаточно ярка и определена. “Маска” в этом случае меня не душит. Нельзя себе представить Лира, играющего на сцене чужую роль. Лир играет только себя. Дочери его могут играть других; Гамлет — тоже может. Но, напр., Отелло опять нельзя представить “играющим” Просто “не вышло бы”, роль бы “не удалась”, да и он “не взял бы роли» (там же). По аналогии Р. различает актеров, которым М. необходима, и актеров, которым М. чужда: «Итак, есть люди, абсолютно неспособные к актерству, и есть возможные актеры, есть гениальные актеры. Он — просит

маску, он — томится по маске» (там же). По Р., М. — «это “что-нибудь”, тогда как его “я” — ничто или очень маленькое; зыбкое, неопределенное; изредка — дурное» (там же). М. скрывает эту неопределенность, давая ей возможность получить видимость завершенной формы. Позднее Р. в более резкой форме обозначит через М. проявление самой сути актерского искусства. В статье «Актер» (РС. 1909. 6 сент.) Р. передает свои впечатления от наблюдения за тем, как знакомого ему актера одевают в костюм датского принца Гамлета, накладывают грим, укладывают волосы, обувают. И это переодевание — не «случай в *жизни*», но «самая суть жизни» (СХ, 312). Р. задается вопросом: «Кто же ты, чертова маска?» (СХ, 313). Ответ Р. находит в особой природе актерства: «Мертвая вобла. Пустое “нет” *Лица* нет. *Человека* нет. Вовсе ничего нет, только видимость. Страшная видимость человека. Когда человека вовсе нет!» (СХ, 314). Р. объясняет, откуда в актере появилось это зияние вместо человека: «Он контур. “Бог обвел мелом фигуру: а вдунуть *душу* забыл” И вышел “актер” Без “божественной души” в себе, чего не лишены *птицы*: млекопитающие, все существа “индивидуализированные” Актер не индивидуализирован. Вот его сущность. Какая страшная сущность. Какая *судьба* и, наконец, дивное положение в *истории* и всемирной *культуре*» (СХ, 316). М., надеваемая актером, скрывает отсутствие индивидуальности, «божественной души». Этот вывод, вызвавший жесткую отповедь со стороны театрального критика А.Р. Кугеля (Театр и искусство. № 37, 40), в конце статьи смягчается и драматизируется: «Некто странный прошел между нами, и дошел до конца дивного пути своего; тяжелого и мучительного» (СХ, 316). А поскольку актер и М., в представлении Р., составляют единство, то финальная фраза статьи может быть экстраполирована и на содержание М., а через М. — на подписи самого Р. в периодической *печати*. Обычно эти подписи называют *псевдонимами*. Однако М. не только не чужда творческой природе Р., но М.-имя есть способ обозначить самоё себя, представить готовность принять эстетические устремления издания (Maestro в «*Золотом Руне*»). У Р.-журналиста М.-имен было довольно много. В «*Новом Времени*», где Р. служил, он либо вообще не ставил подписи, либо подписывался собственным именем (полным или сокращенным до В.Р., В.Р-в), либо именами-масками — Ibis, Дачник из Териок, Мнимо упавший со стула, Барон Т-е, Конституционалист, Старожил, Старый друг, Старый читатель, Старый журналист, Подписчик «Сло-

варя», М-е и др. Все эти М.-имена рождались в связи с разными обстоятельствами подготовки журналистских материалов и отражали авторское отношение к этим обстоятельствам. Это отношение не всегда могло совпадать с направлением газеты. В либеральных изданиях («Русское Слово», «Слово» и др.) М.-имена нескрываясь связаны с биографией писателя, потому появляются В. Варварин, В. Надеждин, В. Елецкий, В. В. (как сокращенный вариант В. Варварина), В. Руднев. Эти М.-имена отсылают к дорогим Розанову людям и местам, от которых образованы: Варварин — от имени любимой жены, «друга» — Варвары Дмитриевны Бутягиной, Руднев — мужской вариант ее девичьей фамилии, Елецкий — от *Ельца*, где они познакомились, Надеждин — от имени их первой дочери, умершей в младенчестве. Обозначенные М.-имена дают представление, что, печатаясь в либеральной прессе, Розанов не становился другим («политически беспринципным»), не отказывался от самого себя. Наоборот, напрямую к себе отсылал. М.-имена в качестве подписи сохраняет у Р. древнейшую функцию М.: делать видимым скрытое.

И.А. Едошина

МАСОНСТВО. Русское М. начала XX в. ориентировалось на Великий Восток Франции и приняло форму политического заговора, направленного на захват власти после неизбежной революции. Р. был связан с Д.С. Мережковским и З.Н. Гиппиус, занявшими видное положение в масонских кругах. В период активной масонской деятельности Мережковского (существовала даже особая ложа «Дмитрий Мережковский») Р. постоянно упоминает его в негативном контексте, подчеркивая прежде всего его оторванность от реалий русской жизни: «Страшная для Мережковского сторона — его недействительность. Ирреальность» (М, 48); «Не только в Мережковском есть странная ирреальность, но и “мир его” как-то странно недействителен. Он вечно говорит о России и о Христе. Две темы. И странным образом ни Христа, ни России в его сочинениях нет» (М, 49). О Н.А. Бердяеве Р. говорил в 1916: «Уж не поддувают ли его ветерки из дома Мурузи, где чернокнижничают Мережковский, Философов и З.Н. Гиппиус? Кажется, главный родник мистического зелья и журнальной проказы в России — дом Мурузи, на Литейном? Вот уж “фармазоны” завелись!» («Бердяев о молодом московском славянофильстве» // МВ. 1916. 17 авг.). Н.В. Розанова записала в дневник рассказ В.В. Гиппиуса, троюродного брата З.Н. Гиппиус и участника *Религиозно-философских собраний*: «Знаете ли вы о существовании в Религиозно-философском обществе ордена масонства? Он был основан Мережковскими. И вот из-за этого они не могли оставить Розанова. Они звали меня вступить в него, ко мне приходил один человек, но я наотрез отказался» (НР, 181). Здесь же В.В. Гиппиус связывает исключение Р. из РФО с деятельностью М. О центральной фигуре предреволюционного русского М. А.Ф. Керенском Р. отзывается как о своего рода адепте хлыстовства: «Под именем “общественности”, кажется, разумеется инстинкт “потрясись” — “Потрясись” Что может быть другое у Керенского» (М, 81). Керенский для Р. — воплощение парламентского деятеля; он — олицетворение эпохи, главный герой которой — «не-герой» (М, 279). У

Р. очевидны соприкосновения с масонской эзотерикой в общекультурном плане. Это выразилось в том, что древнеегипетская тема стала одной из основных для Р. Масонская традиция возводила начало храмового строительства к Древнему Египту. Каждый камень египетских храмов был священным; он — своего рода, духовный иероглиф. Р. помнит, что «Соломонов храм <...> воздвигали архитекторы и мастера Тирского царя Хирама» (ВЕ, 17). Р. полагает, что основная религиозная и философская мысль Древнего Египта состоит в том, что «всякий умерший есть Озирис» (ВЕ, 104). С культом Озириса связан солярный символизм Р., особенно ощутимый в «Апокалипсисе нашего времени» и «Возрождающемся Египте». В эзотерическом М. солярная символика означает обретение «истинного света». Отсюда неразрывная связь «подлинной жизни» и Солнца. Для Р. Солнце — «самое загадочное — и даже единственно загадочное» (АНВ, 26). В своем бытии «человек чувствует себя всего, “с детьми и потомством, с хлебом и цветами, с жизнью и здоровьем”, — объятый “руками милосердного Солнца”» (ВЕ 154). Не будучи причастен к действующему М. в жизни и литературе, Р., тем не менее, близко подходит к масонской философии на эзотерическом уровне.

В.И. Новиков

МАССОВАЯ ЛИТЕРАТУРА — см. *Бульварная литература*.

МАТВЕЕВО — старинное село Кологривского уезда Костромской губернии с церковью Рождества Пресвятой Богородицы, восстановлением которой в XIX в., будучи настоятелем храма, занимался дед писателя отец Федор Никитич (Елизаров). В 1937 храм был закрыт, а колоколь-



Розановеды в Матвееве. 2003.
(П.В. Палиевский и В.А. Фатеев)

ня разрушена. В селе М. родился и вырос сын отца Федора — Василий Федорович, которому при поступлении в семинарию была дана фамилия Р.; ее унаследует сын — будущий писатель Р. В произведениях Р. нет упоминания о М., где он никогда не бывал. Сам же он признается: «Я дальше деда у себя никого не помню, и деда-то знаю лишь из отчества отца: Василий Федорович, значит — Федор. Больше ничего не знаю» (ВМНН, 193).

И.А. Едошина

МГНОВЕНИЕ. Для Р. важнейшим в *писательстве* было умение схватить мимолетное впечатление (отсюда и название книги — «Мимолетное»). В этом он близок к методу импрессионизма, запечатлевающего сиюминутное, то что видит глаз, однако Р. фиксирует не внешние явления, а течение *жизни души*. Р. говорил о таинственной связи пролетающих М. с *вечностью* (СХР, 33). Он не согласен с тем, что события общественно-политической жизни важнее пролетающих М. жизни души: «Почему это важно, как “студента арестовали” и “что он думал, когда его вели в полицию” Таких павлиньих перьев — сколько угодно» (СХР, 34). Схваченные «на лету» М. душевной жизни несравненно важнее для Р., чем «сор» *политики*: «Это — прекрасная жизнь, во всем ее божественном величии. А то — сор. И я сор — пропускаю, а величие записываю» (там же). Такие протекающие из *реальности* «отлагания в склад Вечности» Р. и начал записывать в «Уединенном»: «Всё прожитое — вечно. А продуманное прошло» (СХР, 34). Р. гордился пришедшей ему на ум идеей фиксировать сошедшие с души и уносимые *временем* «восклицания, вздохи, полумысли, полочувства», которые он сопоставил со срываемой ветром листвой (У, 22). Р. отмечал, что эти лишённые всякой преднамеренности М., «нечаянные восклицания», ему с давних пор «почему-то нравились». Он подчеркивал, что главная трудность — записать эти пролетающие М.: «Собственно, они текут в нас непрерывно, но их не успеваешь (нет бумаги под рукой) заносить — и они умирают. Потом их ни за что не припомнишь. Однако кое-что я успевал заносить на бумагу. Записанное все накапливалось. И вот я решил эти опавшие листы собрать» (там же). Р. сам считал, что ему удалось, по существу, создать новый литературный *жанр* и «безумно любил» «Уединенное», противопоставляя запись в нем выхваченных из потока жизни как бы «случайных» М. предыдущим «сочиненным» книгам: «Там — усилия. Здесь — просто течение во мне. *Искусство* мое, что я имел искусство поймать на кончик пера все мимолетное, исчезающее, не оставляющее памяти и ничего в душе <...> Плывут *облака* надо мной, и я говорю: хорошо. Гнездится мышка в *корнях* моих и я говорю: милая. Гуляют вокруг меня люди: и я говорю — “хороши и люди”» (СХР, 212).

В.А. Фатеев

МЕДВЕДЬ. Как существо антропоморфное М. в розановском восприятии выполняет характерную для мифопоэтического *сознания* функцию посредника между *миром человека* и животными, *культурой* и *природой*, наилучшим образом выражая гармонию человека и природы и воспитывая в человеке *любовь* к животным. Первая, детская встреча Р. с М. связана с русским обычаем во-

дить М. по городам, от которого у Р. остались незабываемые впечатления: «Медведь шел свободно и разумно, как второй и страшный человек за татариним. У, какие лапищи! Походка! Бедро, уши, маленький хвост — все необыкновенно! Лесом пахнет. И с медведем бывало так и пахнет на околоток лесом и его сказками, лесом и его фантазиями. И чего-то, чего-то после ухода медведя не намечаешь об этом лесе, его диковинках, *страхах*, о бывалых там “разбойниках”...» (ОЦС, 319). В жалостливой, милующей любви преп. *Сергия Радонежского* и преп. *Серафима Саровского* к М. как огромному и дикому зверю Р. видел проявление естественного *аскетизма*, преображающего *пол* в «величайшую *нежность*» к природе: «В противоположность аскетам “с зажатыми зубами”, по подражанию, эти, совлекши с себя плоть, любят, однако, плоть и плотское; не убегают в пустыню, а бегут к людям; а если и удаляются в пустыню — ласкают львов, вынимают занозы из медведя, не могут оторвать взгляда от звезд, т.е. во всех видах и формах любят мир именно в плоти его» (РФК, 173–174; ВТРЛ, 119). Здесь чудо о М. из житий преп. Сергия Радонежского и Серафима Саровского, кормивших М., у Р. сливается с эпизодом из жития преп. Герасима (V в.), «иже на Иордане» излечившего льва от вонзившегося в его лапу шипа. Это столь любимое в древнерусской традиции житие («Синайский патерик») воплощало идеал послушания животных Адаму в раю до грехопадения. Любовь русских святых к М., укрощенному их *кротостью*, является для Р. свойством духовного совершенства, в котором они продолжают древних христианских отшельников Фиваиды, Ливии, Синая, Сирии (РГО, 80; ВТРЛ, 119). Р. восторгался положенным в *Сарове* с чуда о М. преп. Серафима добрейшим обычаем не убивать медведей: «И медведь, встречая человека, никогда его не тронет, не бывало примера!» (ВТРЛ, 126).

А.А. Медведев

МЕЛОЧИ. «У меня есть какой-то фетишизм мелочей. Мелочи суть мои “боги”» (У, 198), — записал Р. Он относился с пристальным вниманием к самым малозначительным с виду «частностям и подробностям текущих дел» (ЛВИ, 345), был твердо убежден, что «вся эта мелочь до того дробная, что ее в микроскоп не рассмотреть» (У, 367), «имеет тоже свою “идею”, как говорил Платон, или входит в ту “землю”, которую сотворил Бог» (ОЦС, 159), тоже нужна вселенной, «как части в великом целом» (ЛВИ, 172), что «не только небесное сотворил Бог, ангелоподобное, чистое, святое, нет: но что Он и малое все сотворил, мелкое, ничтожное, мизерное» (ОЦС, 159). Р. считал, что «*жизнь* в миниатюрных и будничных чертах не беднее, в сущности, и вовсе не хуже самого высокого художества» (ЛВИ, 379). По мнению писателя, «около видимого *мира* есть невидимый, идейный или идеальный. И в нем лежат *корни* не только хороших *вещей*, но и худых, не только больших, но и малых» (ОЦС, 159). Поэтому М. «суть части идейных и материальных богатств Божиих, под замком у Бога: и тронуть этот замок, покуситься на что-либо из этих владений Божиих, грешно и страшно. Образуется идея полноты мира и притом равно прекрасности его в большом и малом» (ОЦС, 159). «Размышления или слова о “мирском” и “суете”, у меня по крайней мере неотдели-

мы от постоянного как бы вездеприсутствия Божия в этих самых мелочах, в самой этой “суете”, и я особенно люблю маленькие житейские дела, ибо общение с ними и участие в них есть моя постоянная *религия*, и от этого я так “сыт” на маленьких делах и чувствую себя в совершенной гармонии, когда нахожусь в гармонии с ними» (ВДЯ, 363). Р. всегда старался открыть «внутреннее золото» (ЛВИ, 379) всего сущего и всех созданий Творца, пристально вглядывался в самые скромные М. среди сутолоки «чехарды» и «житейской пошлости» (У, 367), обыденности. «Никакой мишурой или кажущейся “знаменитостью” его нельзя было обмануть, — писал Р. о Ф.Э. Шперке: — он зорко ее выглядывал, злобно кидался на нее, — и в то же время вы видели (или позднее узнавали), что он влекся и привязывался до неотступного любования к чему-нибудь самому малозначительному с виду — ни в чем не ошибающимся взглядом и аналитическим умом он открывал внутреннее золото» (ЛВИ, 379). Р. считал, что все М. имеют свое скрытое значение, и их надо любовно сберечь для *истории*, ведь именно они смогут воскресить ушедшую эпоху. «*Вещи*, принадлежащие Ф.М. Достоевскому и его матери» — дают обстановку его писательской деятельности в бытовой жизни. Тут и крупное и мелочи, до красного кожаного портсигара, вставочки для перьев и коробки обычно им покупаемых перьев, обычно куримых папирос и т.д.» (ОНД, 81). «Так эти мелочи, которые не могут войти ни в какую обобщенную биографию, ни в какую “характеристику”, — воскрешают подлинного человека с его мельчайшими тенями, полутенями и даже бестенностью» (ОНД, 388). Иногда лишь М. говорят о том, что до поры до времени сокровенно таится в глубине личности «со всеми своими особыми чертами, со всеми изгибами своего ума и тайнами своей *совести*» (ЛВИ, 12). Не надо отмахиваться снисходительно от этих «пустяков». «Начинаешь понимать грозный смысл всех мелких, нетревожащих никого, микроскопических явлений действительности: там вскроется пузырек, там ослабеет ткань, и, кажется, колосс всемирной *культуры* еще неподвижен, а между тем с ним совершается самое важное, что когда-либо совершалось» (ЛВИ, 183). «Такие пустяки»! Но мера имеет отношение к физике *греха* или проступка, а не имеет отношения к его *метафизике* и сути. Суть может сказаться в крохотном, едва исследуемом. Склон огромных равнин неуловим; его не замечает ни пешеход, ни проезжий. Это — не крутизна подъема на какой-нибудь буерак, на котором задыхаются лошади и выбивается из сил ямщик. Но всякий буерак, измучивающий людей, — ничто, а вот незаметный-то склон целой равнины, целой губернии, определяет течение рек и дает начало от себя целым речным системам» (ОНД, 351–352). Р. полагал, что те, кто пытается увязать смысл события, его значимость с его величиной, часто заблуждаются. «Здесь продолжается все та же ошибка о “малом” и “большом”, “макрокосме” и “микрососме” <...> Взять “микрососм” времени: да ведь иногда одна минута или час жизни, день, месяц важнее всего бессмысленного и бесполезного “хвоста” ее. Ньютон жил 80 лет: а закон тяготения открывал год, и этот год был важнее 79 лет!! Есть святые минуты даже у народов: Бородино у русских, Саламин и Платея у греков, Синай у *евреев*. Краткость как и физической объем суть человеческие категории, и едва ли что

значат они в божественном созерцании, где может век быть как секунда и секунда растянуться в век» (ОЦС, 458). Р. полагал, что *любовь* к людям невозможна без искреннего внимания к самым ничтожным М., «любования» подробностями их земного бытия. О книге К.П. Победоносцева «Московский Сборник»: «Автор любит многие институты: *церковь*, отечество, закон; больше всего — *церковь* и древность. Но человека в его индивидуальности? Не видим этого. Человек представляется ему несчастным червяком, который ползает в великом *мавзолее* истории. Это бедное и неверное представление, и просто оно основано на незнании подробностей в человеке» (ОЦС, 137). Поэтому в *газете* Р. считал самыми интересными заметки репортеров: «О, ведь это наша история, это хроника наших газет, отдел “мелких” и самых любопытных в них “известий” “Мелких известий” — как характерно это название! жизнь человека для нас “мелка”, она привычно мелка, она “мелка” для всех, и газеты только выражают мнение всех, последуют суждению всех, когда набирают эти известия мельчайшим шрифтом, позади телеграмм о том, что корабль, везущий Фора, уже доехал до Антверпена» (РФК, 151). Все, что случается с человеком, все самые мелкие события что-либо да значат. Но и «малый волос смущает око». «Но есть, всегда есть “raison d'être” <смысл> и в грубом. Есть “идея волоса” (мелкого, пошлого), как говорил Платон» (ОЦС, 414). По мнению Р., все в мире земном взаимосвязано, все вытекает одно из другого. Из «пустяков» родится великое. «Малую травку родить — труднее, чем разрушить каменный *дом*» (У, 30). Человек «связь имеет с малым и дорогим: и Бог имеет же или может иметь связь (religio) с человеком, несмотря на его объемистую, вообще физическую, малость, вследствие бесконечности его *души*» (ОЦС, 457). Р. знал, что есть опасность за деревьями не увидеть леса — не понять, что «целое непременно составляется из своих частей, а не потом на них разлагается» (ЛВИ, 173). «Целое может быть первее своих элементов, хотя несомненно состоит из них» (там же). Можно «пристально наблюдать» все М., «детально и подробно» изучать все элементы, «которые, по-видимому, изолированы, но в действительности все сцеплены между собой и взаимодействуют чрез не наблюдаемые, только мыслимые добавления себя до целого» (ЛВИ, 174), не обращая «внимание на общую компановку частей и, рассматрив порознь каждую из этих частей», полностью упустить из вида и не понять «того замысла, который был некогда в него вложен, всеми ощущался непреодолимо» (ЛВИ, 170). Схожую ошибку, по мнению Р., совершило поколение 1860-х. «В жизни, в *природе* человека, в окружающем его мироздании это поколение поняло одни подробности и вовсе упустило то главное, что их связует, формирует в разбегающиеся группы и оживляет собой. Неполнота *знания*, при его верности; отсутствие в этом знании самых глубоких и значительных частей — это было самое важное, чего сходящее с исторической сцены поколение не заметило в себе» (ЛВИ, 170–171). Р. сознавал, что история, связь времен — живая, органическая, а «не хронологическая только: IX век — XIX век, но органическая: XIX век весь вытек, до мелочей, до подробностей, из IX в. Детское нарядное платьице, розовое, с лентами, — и старушечий чепец надеты на одно и то же существо, и даже оба они

надеты, повинуюсь одному вкусу, моде и *стилю*» (ЛИ, 392). М. зачастую сохраняют «аромат» исторической эпохи, ее неповторимый колорит. Но нельзя М. «увлекаться», может ускользнуть «главное». «Федосеевцы <...> исходной для себя точкой взяли: ни йоты старины не нарушить <...> И вот они хватаются, усиленно хватаются за всякую мелочь, за подробность, за что-нибудь из старинки; и держат соломинку с крыши сгорбившегося дома с той любовью, с какой нужно бы держать самый дом. Они имеют солею, но не имеют алтаря» (ОЦС, 26). При всем «фетишизме» М. писатель отвергал «мелочность», так называемую «мелочную лавочку», «дробную житейскую пошлость», признавая ее тем мощным пороком души, что приводит к «вырождению» и «измельчению “русской породы”». «...а все-таки “мелочной лавочки” из души не вытрешь: все какие-то досады, гнев, самолюбие; и — грош им цена, и минута времени; а есть, сидят, и не умеешь не допустить в душу» (У, 174). Как сам себя аттестовал Р., он — «писатель, с пылью и мелочью в душе и на душе» (У, 356). «*Политика* ведь сходна с муравейником, и можно всю жизнь прокопаться и проблуждать в нем, так и не узнав, что есть на свете звезды и на земле океаны. Политика мелочна; этого своего смертного греха она никак не избудет» (ОНД, 96).

М.Е. Крылова

«МЕСТО ХРИСТИАНСТВА В ИСТОРИИ. Речь произнесенная по поводу 900-летия крещения русского народа на публичном акте в Елецкой гимназии 1 октября 1888 г.» (М.: тип. Э. Лисснера и Ю. Романа. 1890). Книга Р. вышла в начале января 1890 тиражом 1200 экз. В «Русском Вестнике» (без подзаголовка) 1890. № 1. С. 94–119. В начале февраля 1904 вышло 2-е издание (без подзаголовка. М.: тип П.Ф. Вошинской. Серия «Религиозно-философская библиотека». Вып. 1) тиражом 10 000 экз. Имеются сведения о 3-м издании в Петербурге в 1906. Сокращенный вариант (без предисловия и начала «Речи...») напечатан в январском номере «Русского Вестника» 1890. В сборник «*Религия и культура*» книга вошла по тексту «Русского Вестника». В конце предисловия к первому изданию обозначено: «*Елец*, 1889 г. 22 октября». В письме Н.Н. Страхову 20 ноября 1889 Р. сообщал о «М.х. в и.»: «Обдумывал тему я несколько лет, когда еще писал свою книгу <“О понимании”>» (ЛИ, 221), т.е. еще в 1886. Р. вспоминал, что «заглавие, отличающееся гимназической ясностью, было дано по рекомендации П.Д. Первова, преподавателя в Ельце и сопереводчика по Аристотелю; мое же заглавие, которое следует восстановить и которое сказала душа как тему речи (актовой, в елецкой гимназии) было — “Об историческом положении христианства” Статья эта мне помнится как прекрасная по тону, по духу, — и в ней ни одного слова казалось бы не следовало переменить. Ей я никогда и ни от кого не слышал порицания, а памятование ее слышал даже через 10 лет» (ЛИ, 48). Первов в воспоминаниях «Философ в провинции» рассказывал, как он перевел и напечатал в *Москве* в 1888 взятую на полках у Р. брошюру Э. Ренана «Место семитских народов в истории цивилизации»: «Розанов, чтобы дать отповедь Ренану и дополнить его, выбрал для актовой речи в гимназии тему “Место христианства в истории цивилизации” <...> Сопоставление семитского мирозерцания

с христианским было вместе с тем первым толчком к дальнейшему деятельному изучению этого вопроса, бывшему основным содержанием философских работ Розанова» (PRO, I, 96). Основная мысль книги определяется утверждением, что объективность выражает арийский склад души, субъективность — склад души семитских народов. Христианство же явилось синтезом, гармоническим сочетанием этих двух как будто противоположных начал. Сам Р. видел значение сочинения в том, что «в легком по форме наброске, но с задушевым волнением и большой верой, в нем показано историческое движение человечества, где, во-первых, “сказался Бог” и, во-вторых, где орудиями или проявителями Промысла являются семитические и арийские племена, Библия и Акрополь, арабы и Капитолий» (ЛИ, 48). В.С. Соловьёв в рецензии на книгу Р. писал: «Эта брошюра обращает на себя внимание и отдельными прекрасными страницами, и общою мыслью автора, который очень своеобразно напоминает нам истину единства человеческого рода и общего плана всемирной истории <...> Этот синтез совершился вопреки иудейскому исключительному национализму, который погубил еврейство политически, но не помешал ему дать миру христианство» (ЛВИ, 465–466). Соловьёв прислал Р. отклик своей рецензии из журнала «Русское Обозрение» (1890. № 9. С. 475–476), что послужило началом заочного знакомства Р. и Соловьёва. Н.Н. Страхов в своей рецензии (без подписи) дал высокую оценку работе Р.: «Эта маленькая брошюра представляет очень замечательное явление. Редко можно встретить такую глубину мыслей, такое изящное и стройное изложение. А предмет рассуждения так важен, что важнее и не бывает. Автор брошюры — человек не вовсе неизвестный. Несколько лет тому назад он выступил на литературное поприще очень большою книгою: “О понимании”» (НВ. 1890. 14 марта). Анонимная рецензия была напечатана также в «Русском Богатстве» (1890. № 2). На второе издание книги Р. появилась рецензия в «Русском Слове» (1905. 25 дек.).

А.Н.

МЕТАФИЗИКА. М. в понимании Р. — нечто запрещенное, тайное, противоположное «физике» материального, предметного мира, но неотрывно связанное с телесным началом вещей. Проблемы М., перекликающейся с любимыми розановскими мотивами ноуменального, мистицизма и иррационализма, всегда оставались объектом его интереса. Р. переводил «Метафизику» Аристотеля (см. отдельное издание: М., 2006); две книги Р. («Темный Лик» и «Люди лунного света») носят подзаголовок «Метафизика христианства»; есть у него статьи под названиями «Метафизический разговор» (НВ. 1910. 4 сент.; ЗРП), «Физика и метафизика проституции» (РС. 1910. 24 апр.; ЗРП). Мыслители, публицисты и критики, лишенные чутя к «неясному и нерешенному» и скептически относящиеся к М., вызывают у Р. презрительное отношение. В статье «Книга особенно замечательной судьбы» (РО. 1898. № 3, 4; ПИ) Р. высмеивает позитивиста Г.Т. Бокля, называющего всякое рассуждение видом М. В характеристике писем В.Г. Белинского Р. определяет М. как «сверхнатуральное» и порицает критика за негативное отношение к ней: «Метафизику — к черту: это слово означает сверхнатуральное, следовательно

(!В.Р.) нелепость» (КНУ, 510). Р. раскрывает свое понимание М. в книге «*Последние листья*»: «Метафизика живет не потому, что людям “хочется”, а потому что сама душа метафизична. Метафизика — жажда. И поистине она не иссохнет. Это — голод души <...> Человек беспределен. Самая суть его — беспределность. И выражением этого и служит метафизика. “Все ясно” Тогда он скажет: “Ну, так я хочу неясного” Напротив, все темно. Тогда он орет: “Я жажду света” У человека есть жажда “другого” Бессознательно. И из нее родилась метафизика. “Хочу заглянуть за край” “Хочу дойти до конца” “Умру. Но я хочу знать, что будет после смерти” “Нельзя знать? Тогда я постараюсь увидеть во сне, сочинить, отгадать, сказать об этом стихотворение” Да. Вот стихи еще. Они тоже метафизичны. Стихи и дар сложить их — отсюда же, откуда метафизика. Человек говорит. Казалось бы, довольно. “Скажи все, что нужно” Вдруг он запел. Это метафизика, метафизичность» (ПЛ, 60). Отмечая, что он «метафизически не связан с детьми, а только с “другом”, Р. делает вывод, что «связь через рождение еще не вхлестывает в себя метафизику» (У, 245). Р. раскрывает метафизическую суть их «связующей тайны» как наличие между ними «загадки» и «боли», в то время как с детьми — одна «эмпирия», «нет загадки и нет боли, которые есть между мною и “другом” Она-то одна и образует метафизическую связь» (там же). Р. не интересны люди в среднем возрасте, который он называет «физическим»: «Тут все понятно, рационально. Идет работа. Идет служба. “День за днем”, “оглянуться некогда”. Механика». Совсем иное отношение к детству и старости: «Но я имел безумную влюбчивость в стариков и детей. Это — метафизический возраст» (У, 354). Тема очерка «Художество испуга и его мировой смысл» (НВ. 1910. 3 нояб.) есть, по существу, «“метафизика” трусости» (ЗРП, 381). Пол, считает Р., весь пронизан М.: «И еще метафизика (и чем больше вглядываешься в эту Ding an sich <вещь в себе> — больше видишь метафизику» (ПЛ, 137). Р. писал в «Апокалипсисе нашего времени»: «...ником вовсе не замечается, никому неведомо, что совокупление вовсе не необходимо, не физиологично, а — метафизично и мистично» (АНВ, 70). Но если метафизичен пол, то тем более, полагает Р., метафизично рождение человека с душой. «Бессеменное зачатие» Р. воспринимает как отрицание ноуменальной, метафизической связи неба и земли, как отрицание жизни и поклонение смерти: «Так как, в сущности, метафизичнее смерти ничего нет и ничего нет более противоположного земному, чем умирающее и умершее: то в этой крайности направления Православие и не могло не впасть в какой-то апофеоз смерти, бессознательный для себя и, однако, мучительный» (ВТРЛ, 15). Отторгаясь «от тела», утрачивая «материальное воплощение себя», считает Р., «бесплотное» христианство становится «прозой, рационализмом, ученостью, морализированьем и вообще чем-то глубоко поверхностным», своего рода «метафизической идеей» (ВДЯ, 168). Р. по-своему интерпретирует христианскую формулу «Несъ ни элина, ни иудея»: «Упоение победы над эллином и иудеем потому и оказалось преждевременным, что оба эти племена были носителями абсолютных метафизических истин» (там же). Критикуя христианство в статье «Русская церковь» (Поляная Звезда. 1906. 3 февр.) Р. утверждал,

что оно утратило глубинную, онтологическую связь с бытием, потеряло М.: «Человек метафизичен по самому существу своему <...> Врожденным метафизическим вопросам человека христианство и не сумело дать ответа <...> Христианство не имеет метафизики даже о самом себе» (ВТРЛ, 24). Р. заявляет: «Решительно ничего нового, метафизически нового, бытийственно нового Христос не принес» (ВТРЛ, 25). В «Апокалипсисе нашего времени» Р. дает метафизическое обоснование умирания «христианской эры», интерпретируя смерть как рождение новой жизни. Подобно тому, как бабочка есть метафизически душа гусеницы и куколки и через умирание гусеницы происходит рождение бабочки, Р., отрицая «неудавшееся христианство», рассматривает погребение «богочеловеческой истории» как обещание вечной жизни, растущей из умершего зерна.

В.А. Фатеев

МЕТАФОРА. Для Р. наиболее характерна конкретная, пространственная и антропоморфная М. Конкретные М. — это перенос наименования с конкретного предмета (означающего) на абстрактное понятие. Конкретные М. у Р. открывают перед читателем уникальную «географию» его авторского «я». Среди означающих М. превалируют образы природных стихий, растений, металлов и материалов. Сама природа для Р. — это «зеленое поле письменного стола» (ОСЖС, 33). На этой удивительной розановской земле светит «Солнце любви», «лучи Света, Просвещения и Силы текут» (ЛВИ, 68). В центре мира Р. пол: «гора светов: гора высокая-высокая, откуда исходят светы <...> и распространяются на всю землю» (У, 151). «Голое поле с торчащими пнями» (У, 261) — это история, и «родники жизни». Самые крепкие корни — сам Р.: «Я весь в корнях, между корнями» (У, 198), — и его друг, философ П. Флоренский: «Вся натура его — ползучая. Он ползет, как корни дерева по земле» (У, 121). В конкретно-«вещественных» М. писателя духовный мир материализуется в молекулярной структуре различных материалов. Так, душевная черствость, равнодушие, злоба ассоциируются с твердыми материалами: «Прощаю вашу каменность» (У, 111). «Отчего так много чугуна в людях? Преобладающий металл» (У, 124). «Я весь задеревенел в своей злобе» (У, 238). Деграцию личности писатель изображает как разрушение, ухудшение качества: «Созидайте дух <...> Смотрите, он весь рассыпался» (У, 47) или «Линяет, линяет человек. Да и весь мир в вечном полинянии» (У, 179). Стихия огня — древний символ человеческой души и всех разрывающих ее страстей. М., реализующих этот символ, весьма много в произведениях Р.: «Любовь вовсе не огонь <...> любовь — воздух» (У, 210). «О душе: “Дымящаяся головешка (часто в детстве вытаскивал из печи)”» (У, 145). «Человек померкающая ли искра, или он — холодный пепел, который можно только зачесть со стороны; что такое он в сокровенной своей сущности» (ЛВИ, 96). Но чаще, чем земной огонь, появляются образы огня небесного — блеска солнечного света («наши страсти» — «протуберанцы солнца» (факелы, извержения из тела солнца)) (АНВ, 54), «пожеланий — пук молний» (У, 32). Выбор этих образов связан с представлением писателя о небесном происхождении человеческой души, сохраняющей тяготение к солнечному «дому». Пространственная М. — перенос понятий пространства на абстрактные

понятия. М. этого типа реализуют один из древнейших символов в самых разных культурах: дома, фрагменты рельефа местности, город с его общественными зданиями, жилые дома символизируют человека, его тело и душу. Пространственная М. у Р. — это материализация «пространства» своего внутреннего «я» или того, какой след в душе оставляют те или иные явления частной или общественной жизни. Большинство этих впечатлений негативные, как тяжелы для человека образы, их материализующие, — *монастырь*, трущоба, тюрьма, *мавзоль*: «В душе моей вечно стоял монастырь» (У, 72); «вся наша история немножечко трущоба» (У, 106); «литература была для меня тюрьмой, закрывшей свет солнца» (ОСЖС, 33); или «*позитивизм* — философский мавзоль» (У, 110). Есть и откровенно апокалиптические М.: «Погружение в демократию <...> мне кажется страшным. Какая-то воронка в глубь ада» (У, 30). Если разрушающая все и вся демократия — адская воронка, то общественное «я» писателя, наоборот, воронка вверх, «суживающаяся до точки. Через эту точку-просвет идет только один луч: от Бога» (У, 48). Вот он, образ глубокой *интимности* восприятия даже сугубо общественных явлений: есть только узкий просвет для Бога, а все остальное не должно, да и не может коснуться уединенности внутреннего «я». Литературная деятельность для Р. — нечто гармоничное, спокойное и домашнее, а главное, благословляемое Богом: «Литературу я чувствую как “мой дом”» (У, 341). «Жизнь есть дом <...> Работай над “круглым домом”, и Бог тебя не оставит на небесах» (АНВ, 60). И только собственная *судьба* заставляет иногда покидать дом и покорно входить в отворенные ею двери других домов-людей: «Я шел в “отворенную дверь”, и мне было все равно, “которая дверь отворилась”» (У, 63). Переход из одного пространства в другое возможен и в том случае, если душа распахнута для другого человека. Таким человеком была для Р. бабушка Александра Андрияновна в *Ельце*. Именно о ней он писал, что «есть люди, которые, как мостик, существуют только для того, чтобы по нему перебежали другие» (У, 160). Не только мир человеческой души, но целых людских сообществ выражен пространственными М. Но эти образы далеки от домашнего уюта и даже от человеческого быта вообще. В «*Легенде о Великом инквизиторе*» писатель говорит о трех типах человеческого общежития, навешанных новыми принципами существования, — курятник, хрустальный дворец и муравейник. «“Курятник” — это бедная и неудобная действительность, которая, однако, предпочтительнее всего другого, потому что она хрупка, всегда может быть разрушена и изменена». «“Хрустальный дворец” — это искусственное, возведенное на началах *разума* и *искусства*, здание человеческой жизни, которое хуже всякой действительности». А вот под «муравейником» подразумевается «всеобщее и согласное соединение живых существ какого-либо вида, основанное на присутствии в них одного общего и безошибочного инстинкта построения общего жилища» (ЛВИ, 87). Антропоморфная М. — это перенос наименований, связанных с человеком, на иные предметы и явления, и наоборот, предметов — на человека. У Р. такая М. часто анималистична, т.е. когда характеризуемый человек — означаемый М. — ассоциируется с какими-нибудь симпатичными, отвратительными, смешными

или даже страшными животными. Дочери писателя напоминают ему милых зверушек из детства: дочь Варю он называет «белой коняшкой» или «белым коньком» (У, 95), а Таню — «мышкой», особенно, когда она, шурша, копается в бумагах (У, 155). Красивая женщина Елена Алексеевна Остафьева — «первая любовь папы» — «газель, пьющая воду», так как «имела голову несколько опущенную — что вместе с фигурой *груди* и спины образывало какую-то чарующую для меня линию». (У, 35). А вот «восторженно-слащавая» женщина И.Е. Репина, «его поглотившая — как кит Иону» (У, 30). Ненавистные ему люди сатирически ассоциируются с неприятными или опасными животными: библиограф С.А. Венгеров «толст и черен (как брюхатый таракан)» (У, 214), а М.Е. Салтыков-Щедрин «как матерый волк <...> наелся русской крови и сытый отвалился в могилу» (У, 65). Анималистические образы материализуют и абстрактные понятия, связанные, как правило, с новой политической жизнью России: «*Слава* — змея» (У, 67); *публицистика* — «отвратительная гнойная муха — не на рогах, а на спине быка, везущего тяжелый воз» (У, 287). Среди героев розановского мира есть также литературные и мифологические персонажи. Писатель часто использует их имена как название определенного типа человека или какой-нибудь одной черты характера. Так, террористы — «чахоточные... Ипполиты... *Достоевского*» (У, 36), *Леонтьев* «был теоретиком и Дон-Кихотом “эгоистического Я”» (У, 182). Глагольные М. возникают в том случае, если характеризуемый признак предмета или явления проявляется слишком ярко или сверх меры: «*Душа озябла*» (У, 110). «*Язычество*, спрессованное “до невозможности”» (У, 137).

И.В. Резчикова

МЕЧТА. Р. считал, что М. — неотъемлемая черта творческого человека: «Странна жизнь писателя — жизнь мечты, иллюзии» (ОЦС, 10). Мечтательность Р. считал одной из основных черт своего характера: «И наконец: — Что ты любишь? — Я люблю мои ночные грезы? — прошепчу встречному ветру» (У, 62). «Я, в сущности, вечно в мечте. Я прожил потому такую дикую жизнь, что мне было “все равно как жить” Мне бы “свернуться калачиком, притвориться спящим и помечтать”» (ПЛ, 54). В очерке «Мечта в шелку» (*Весы*. 1905. № 7) он вспоминал, как в *детстве* «закрывал глаза... и бурно, моментально, фантастично, — не то что уносился, а прямо как будто падаю в погреб, — уносился в мир грез, не только не имеющий ничего общего с *Нижним Новгородом* и гимназией, но и с *Россией*, *Карамзиным* и *Соловьёвым* (воплощение истории), ни с чем, ни с чем...» (ОПП, 193). «Вообще, как и всегда потом, я почти не замечал “текущего” и “окружающего”, из него лишь “поражаясь” чем-нибудь, а главное была... не то чтобы “энергичная внутренняя работа”, для таковой не было матерьяла, вещества, а — вечная задумчивость, мечта, переходящая в безотчетное “внутреннее счастье” или обратно — в тоску» (ОСЖС, 708–709). «Как ни смешно сравнение, но “старая баба Розанов” похож или, лучше сказать, вышел из “Лизы” Калитиной и ее вечно-го покоя и вечной мечтательности о вечно» (СХР, 216). Собственную *аполитичность*, равнодушие к практической деятельности партий Р. также связывает с приверженностью М.: «Я же и сказал, что “весь ушел в мечту”»

Пусть это — мечта, т.е. призрак, “нет” Мне все равно. Я — вижу партии и не вижу их» (У, 264). Признавая свою уступчивость, пассивность в поступках, Р. писал: «Иное дело мечта: тут я не подвигался даже на скрупул ни под каким воздействием и никогда; в том числе даже и в детстве <...> Почти пропорционально отсутствию воли к жизни (к реализации) у меня было упорство воли к мечте. Даже, кажется, еще постоянное, еще настойчивее... именно — не “подвинулось ни на скрупул” и “не уступило никому”» (У, 50). Р. верит в огромную силу и живучесть М.: «Жизнь — раба мечты. В истории истинно реальны только мечты. Они живучи. Их ни кислотой, ни огнем не возьмешь. Они распространяются, плодятся, “овладевают воздухом”, вползают из головы в голову. Перед этим цепким существованием как рассыпчаты каменные стены, железные башни, хорошее вооружение. Против мечты нет ни щита, ни копья. А факты — в вечном полинянии» (У, 323–324). Р. размышлял о мечтательности в связи с необходимостью практического устройства жизни: «Мечта всеобщая есть “как провести день”, а вовсе не как устроить век» (М, 331). Только М., связанная с национальным идеалом, позволяет преодолеть нигилизм: «У нас нет совсем мечты своей родины. И на голом месте выросла космополитическая мечтательность. У греков она есть. Была у римлян. У евреев есть. У французов — “chère France”, у англичан — “Старая Англия” У немцев — “наш старый Фриц” Только у прошедшего русскую гимназию и университет — “проклятая Россия»» (У, 265). Р. часто пишет о приверженности русских М.: «Русский мечтатель” и существует для разговоров. Для чего ж он существует. Не для дела же?» (У, 112). «Вечно мечтает, и всегда одна мысль: как бы уклониться от работы (русские)» (У, 37). «Это не честолюбие. Не славолюбие. Это мечта какая-то туманная, охватить весь мир. Для чего?» («Малороссы и великороссы» // НВ. 1902. 21 янв.). Для Р. очевидна связь бездейственного мечтательства с социализмом: «Вообразить легче, чем работать: вот происхождение социализма (по крайней мере ленивого русского социализма)» (У, 327). В юные годы Р. и сам много мечтал о «честной» революции, об отделении в радикальной молодежи честных от нечестных, «чистых» от «нечистых»: «И потом, в мечтах, я уносился к господству босых владык» (КНУ, 264). В 1905 Р. писал М. Горькому: «Эх, стар я, 50 лет, да и всегда был лежебока-созерцатель; смотрел на людей, мечтал, тоже ужасно мечтал, если хотите — мечтал даже и о волжских лесах (я родился на Волге), и о доброй башке, своей, “со товарищи” — а прожил байбаком, увальнем, мечты перешли в теоретизирование и муку с вопросами, в борьбу с идеями, и на это все ухлопалось» (МЛ, 512). И далее, перейдя к общественным вопросам, вновь возвращается к теме М.: «Задача мира воспринять мечту. Мечта не есть фантазия. Не есть роман. Мне думается иногда, что Бог сотворил сперва мечту и потом человека: так что она древнее даже и человека, и хоть забывается иногда, способность ее теряется на века: но никогда не окончательно, и, когда она будится — все ее понимают как что-то совершенно родное, всем близкое, всем сразу понятное — и идут за ней, как за “старой бабушкой” младенцы. Мечта — это и красота <...> и истина, и справедливость, — доброта. Как хорошо, что у Вас есть тоска ее» (МЛ, 514). Радуюсь наличию «способ-

ности» к М. у Горького, Р. сетует, что А.С. Суворин, в газете которого ему приходится работать, — не верит в революционное движение, так как он человек без М.: «Он не видел студенчества и образованных рабочих, не был в университете, литературу воспринимал больше со стороны эстетической, историю — со стороны “Минина и Пожарского” — и абсолютно ничего не понимает в движении, “не может поверить” ничему, хотя я и говорю ему. Для него все это “жиды, негодяи и властолюбцы” И именно он мечте-то не верит» (МЛ, 514–515). Обращаясь к теме революции, Р. неизменно затрагивал тему М. В брошюре «Ослабнувший фетиш (Психологические основы русской революции)» Р., разделивший порыв общества к обновлению, писал, что «революция не есть борьба программ, а движение стихий, в котором каменная нужда и эфирнейшее воображение, сплетаясь в непостижимый узор, играют не меньшие роли, чем политические партии» (КНУ, 145). Р. объяснял успех революции неразрывной связью «стихий воображения», М. и практической деятельности: «Говорят: она “мечтательна”, “наносна”, дело “женевских мудрецов” Она натуральна — вот что важно. В ней есть очень много мечты, но ведь и всякий живой человек состоит из действительности и мечты, и всякая живая биография состоит из них же. Но есть мечта подражательная, не своя, а усвоенная по эстетическим или каким-нибудь другим соображениям, усвоенная слабоумным от мудрого. То будет мечта вялая, — такая, предаваясь которой мечтатель “обделяет свои делишки” или живет совершенно не “по мечте”, а иначе. Огромная доза мечты, вложенная в русскую революцию, есть только показатель силы последней, а что эта мечта — живая, то это свидетельствуется на каждом шагу кровью и вообще такую страшную действительностью, которая превосходит свою фантастичностью всякую сказку» (КНУ, 145). Причины ослабления монархии Р. объяснял угасанием «фетишистических чувств» и представлений народа к особе царя, пересыханием с развитием науки почвы, питавшей монархизм, — «ослаб великий фетиш», кончилось «политическое иконопочитание» (КНУ, 153). «Все свелось к трезвой действительности, и умерла мечта, может быть, поэтическая, но невоскресимая, неживимая...» (КНУ, 151). Вокруг трона, по его мнению, больше нет ореола «очарования, волшебства и сказки» (КНУ, 153). На смену старого «фетиша» идет новый, «фетиш» парламентской республики, а «республика есть юность и труд, надежды и поэзия» (КНУ, 155). Позже, однако, вновь вернувшись к консервативным взглядам, он назвал революционную идеологию, требующую принесения себе бесчисленных жертв, «изнурительной мечтой» (КНУ, 264). «Сколько погибло за эту мечту...» («Кто истинно счастливый человек» // МВ. 1916. 6 июля; ВЧВ, 282). Р. предрекал в то же время крушение будущего царства социалистов как раз из-за того, что в нем не будет места М.: «Все соц.-демократ. теории сводятся к тезису: “Хочется мне кушать” <...> Да, но мечтатель отходит в сторону, потому что даже больше, чем пищу, — он любит мечту свою. А в революции — ничего для мечты» (У, 45). При всех противоречиях его заявлений он неизменно отводит М. важнейшую роль в политической жизни. Считая наличие М. у людей неотъемлемым признаком духовного здоровья общества, Р. писал в 1914: «Боже,

как потускнела фигура человека! <...> Умерла мечта, вот в чем дело; умерло мечтательное в *душе* человеческой... Что такое человек без мечты? “Полено дров” в геенну преисподнюю» («“Дон-Кихот” в Народном Доме» // НВ. 1914. 4 марта; НФП, 277).

В.А. Фатеев

МИКВА — в иудейской традиции специальный бассейн, где совершают ритуальные омовения *женщины* после месячных и родов, а также неевреи, переходящие в иудаизм, независимо от *пола*; иногда в М. окунаются и в других случаях. М. для Р. — один из важнейших элементов его концепции иудаизма как *религии* пола. Впервые упоминание М. встречается у Р. в статье «Нечто из седой древности» («*Религия и культура*», 1899), однако подробные размышления о сущности этого обряда начинаются позже, в работе «*Юдаизм*» (НП. 1903. № 7–12). Рассказывая о ритуальных омовениях, Р. ссылается на сведения, почерпнутые из сочинений трех крещеных евреев: *Савелия Эфрона (Литвина)* (книга «Замужество Ревекки»), Якова Брафмана («Книга кагала») и *Семена Цейхенштейна* (неопубликованная «Автобиография православного еврея»), и трактует М. как «освящение водою на сношения»: «Если бы случился в еврействе (кажется, таких нет) старая *девушка*, она не вправе была бы погружаться в микву, так как ей не перед чем это делать, не на что разрешаться и освящаться» (НП. 1903. № 8. С. 142). Согласно Р., единственная цель М. — это сакрализация половой *жизни*, поэтому ему важно подчеркнуть отсутствие в ритуальных омовениях практического смысла, и он, вслед за Эфроном, настаивает на антигигиеническом характере М. и указывает на исходящее от нее «нестерпимое зловоние» (НП. 1903. № 8. С. 143). В позднейшем сочинении Р. утверждал, что в иудаизме сакральное значение придается именно чистоте детородных органов: «Вот смысл их “миквы” и множества обрядов. Они вечно “моются” и как будто плятятся или выпячиваются перед кем-то невидимым, с *мыслью*: “Посмотри, я чист”» (СХР, 86). Также из повести Эфрона почерпнуты автором «Юдаизма» сведения о том, что, погружаясь в воду М., женщина обязана «прополоскать водою эту *рот* и сделать один глоток ее» (НП. 1903. № 8. С. 144). Эта деталь оказывается для него чрезвычайно важна, поскольку М., согласно Р., это иудейский аналог евхаристии, так же как *обрезание* — аналог крещения. Погружение в М. символизирует приобщение к коллективному телу еврейства: «Но что же делает воду “святою?” Почвенность ее? Но ее разбавляют горячею водою, уже очевидно, не почвенною. Самые погружения ее и освящают (наша гипотеза), они создают священство воды: и здесь разгадка, зачем ее несколько месяцев не меняют, пока она не становится почти липкою и совершенно более неудобною для погружения. Мы же говорим, что все тут обратно нашему, и степень для нас величайшего загрязнения, для еврея есть степень величайшей святости <...> “Мы” — одно, и не духовно, не через исповедание, а телесно — одно. *Тайна* тайн “миквы” заключается в таинственном всеобщем кожном через нее прикосновении каждого еврея и еврейки ко всем и всех — к каждому. Каждый немножко, и страшно своеобразно, причащается (сделай даже глоток!) бытия всех, всего тела целого еврейства данной местности, ибо нельзя же —

целого *мира*, хотя нужно было бы именно целого мира!» (НП. 1903. № 8. С. 144–145). О том же, но с отрицательным знаком, писал Р. 21 октября 1913: «Они живут по типу “собачьей свадьбы” Через микву они все нюхают друг друга... И воют “как одна свадьба”» (СХР, 200). Традицию ритуального омовения Р. возводит к умывальнику, сделанному Моисеем во дворе скинии. Детальное описание М. и размышления о том, что в иудаизме «не-приличное» и “святое” может совмещаться! совпадать!! быть одним!!!» (вывод, сделанный Р. из разговора с московской курсисткой *Ревеккой Эфрос*), встречаются в «*Уединенном*» (У, 39–42). Нарисованная Р. картина вызвала отрицательную оценку со стороны *А. Волынского*, который обвинил автора «Уединенного» в фактических ошибках, произвольных интерпретациях и непонимании *природы* «рационально мудрого и сексуально чистого иудаизма»: «Все это сплошной бред Розанова с отвратительным оттенком садизма» (PRO, I, 246); сходная, хотя и более сдержанная по *тону* критика этого фрагмента — в *письме* С.К. Эфрона к Р. от 31 марта 1912 (РГАЛИ. Ф. 419. Оп. I. Ед. хр. 725). М., считает Р., — одна из недоступных рационалистическому сознанию тайн Израила, оттого «в европейской *литературе* <...> нет (в каталогах не попало) ни одного исследования миквы»: «Евреи почти показывают себя: “вот — миквы, это — мы”; ученые, зажимая *нос*, проходят мимо и погружаются в изыскания, за которыми мы не станем следовать» (НП. 1903. № 8. С. 144).

М.Ю. Эдельштейн

«МИМОЛЕТНОЕ. 1914 ГОД» — *рукопись* неопубликованной при *жизни* Р. *книги* хранится в РГАЛИ (Ф. 419. Оп. I. Ед. хр. 223–225). По тексту, подготовленному *П.А. Флоренским* для посмертного издания Собрания сочинений Р., издана в 1997 в томе «*Когда начальство ушло...*» в Собрании сочинений Р., в московском издательстве «Республика» (т. 8, тираж 5000 экз.). «М.» продолжает книги Р., созданные в жанре «*уединенное*», или «*опавшие листья*», посвященные жизни *России*, национальному и семейному вопросу. В отличие от «*Уединенного*», «*Опавших листьев*» и «*Сахарны*», где записи не всегда снабжены датами, в «М.» с самого начала при всех записях имеются даты. Вместе с тем в «М.» уже намечается форма эссе, получившая дальнейшее развитие в книге Р. «*Апокалипсис нашего времени*». Если рукопись «*Сахарны*» Р. еще пытался опубликовать в 1917, то позднейшие работы в этом жанре («М.» за два года — 1914 и 1915, «*Последние листья*» — 1916 и 1917) не готовились автором к *печати* и сохранились в черновых вариантах.

А.Н.

«МИМОЛЕТНОЕ. 1915 ГОД» — *рукопись* неопубликованной при *жизни* Р. *книги*, хранящаяся в Отделе рукописей РГБ (Ф. 249. Картон 5. Ед. хр. 12–20). Опубликована в томе «Мимолётное» Собрания сочинений Р. (М.: «Республика», 1994. Т. 2, тираж 25 000 экз.). Р. не делал попыток напечатать книгу, в которой сошлись острейшие *антиномии* творческой *мысли* писателя, его размышления о судьбах *России* и русского народа, о вопросах *семьи* и *пола*, *культуры* и *литературы*.

А.Н.

МИР. С раннего детства восприятие М. у Р. не сводилось к внешним впечатлениям. Неприглядной действительности Р. противопоставил уход в свой внутренний М., «в мир грез» (ОПП, 193). Детские мечты принимали вид космических видений: «Миры, колоссы, орбиты, вечности!» (ЛИ, 50). Р. интерпретировал свои мечты раннего возраста и в духе космогонической пансексуальности: «Я, в сущности, вечно в мечте <...> И вот тут развертывается мой “нос”, “Нос — Мир” Царства, история. Тоска, величие <...> Я уходил в звезды. Странствия между звездами. Часто я не верил, что есть земля. О людях — “совершенно невероятно” (что есть, живут). И женщина, и груди, и живот <...> Вот это — “Мир” Я так называл, Я чувствовал, что это мир, Вселенная, огромная, вне которого вообще ничего нет. И она с кем-то совоплощается <...> От этого мир мне представлялся в высшей степени динамическим. Вечно “в желании”, как эта таинственная женщина — “Caelestis femina” <небесная женщина>. И покоя я не знал. “Ни в себе, ни в мире” <...> Текут миры, звезды, царства! О, пусть не мешают реальные царства моему этому особенному царству <...> И я любил эту женщину и, следовательно, любил весь мир. Я весь мир любил, всегда. И горе его, и радость его, и жизнь его. Я ничего не отрицал в мире» (ПЛ, 55). О своем безотрадном мировосприятии в юношеские годы Р. писал: «До встречи с *домом* бабушки (откуда взял вторую жену) я вообще не видел в жизни гармонии, благообразия, доброты. Мир для меня был не космос (космос — украшаю), а Безобразие, и в отчаянные минуты, просто Дыра» (У, 139). В своей первой философской книге «*О понимании*» Р. изложил «Учение о Мире человеческом: о торящем или о Духе» (гл. XIII), рассматривая «Мир человеческий в его отношении к учению о Космосе» (ОП, 372). Р. противопоставляет М. физическому Духу как идеальное начало, творческий источник бытия: «В центре Мира человеческого находится новый источник бытия, чуждый миру физическому и которому чужд мир физический. Это новый источник — человеческий Дух. Правда, он окружен Космосом, он погружен в материю. Но тот мир, который исходит из него, столь же сложен и разнообразен, как сам космос, и, быть может, не менее велик и прекрасен, чем он» (ОП, 374). Понимание как истинное познание тесно связано у Р. с понятием «потенциального существования» (ОП, 146) и «составляет особенный мир, который развивается рядом с миром жизни, понимает его и часто само управляет им» (ОП, 628). Развивая позже идею *потенциальности*, Р. утверждал существование не только видимого, физического, но и «иного», невидимого: «Мир “как он есть” — лишь частица и минута “потенциального мира”, который и есть настоящий предмет полной философии и полной науки» (ЛИ, 7). М. для Р. представляет неизведанную тайну: «Господи: как странно мир устроен» (М, 284). «В сущности, мир так и остается до сих пор загадкой, и если мы (через науку) знаем *одежды вещей*, то не знаем *души* вещей» (СХ, 106). «Как мир запутан, какой это неразглядимый колодезь» (У, 219). Область интересов Р. неизменно пребывает «в мире неясного и нерешенного», он постоянно занят пытливым всматриванием в М., разгадыванием тайн М. Р. радуется, что М. устроен не механически, как думают позитивисты, которые «развинтили мир», но «не нашли ни Твор-

ца, ни того, что вы зовете жизнью и духом» (ПИ, 123). Р. же находит, что «в мире есть шалость, улыбки и “за ширмами”», и признается, что «все эти “хитринки” мира ужасно интересно обдумывать» (ПЛ, 199). Р. вступает в шуточный «диалог» с помешивающим «стеклянной палочкой в реторте» К.А. Тимирязевым, для которого анатомируемый «мир — cadaver <труп>» (КНУ, 210). Р. отвечает ученому иронически: «А ведь мир тоже думает о вас: какой это дурак всё шевелит меня стеклянной палочкой». Для Р. характерно отстранение от М., который пугает его, «противоположение» себя человечеству: «Чувствую ли я мир грустным? Скорее — страшным. Мир — он страшный. Он лютый. Я боюсь мира и не уважаю его. Я люблю в мире только маленькое <...> Мир страшный, я в нем скорее прячусь, чем живу» (КНУ, 529). «Я не мужик, а скорее *девушка*, робкая, застенчивая, не любящая мира, скромная, любящая *тишину* и уединение» (Наше наследие. 1989. № 6. С. 58). «Что им до меня. Что мне до них. В сущности — я один, с мамочкой (жена). Вот. Наш дом; мир. “Мир” — не я. Он — Божий. Он существует вне меня и без меня. Я для него как для телеги “попавшая в колесо солома”» (КНУ, 243). «Грустил ли я от *грехов* моих? что я дурен? Нет. Не думаю. Но я родился в каком-то “зажатом месте мира” Бог когда косарем рубил полено (лучину), то вот в “расчленение” попал я» (М, 282). Погруженность в свой внутренний М., мечтательность были характерны для Р.: «Какими-то затуманенными глазами гляжу на мир. И ничего не вижу. И параллельно внутри вечная *игра*» (У, 366). Отстраненность позволяет Р. воспринимать М. обостренным взором: «...Свежая впечатлительность» (про меня). — Еще бы, если я всегда сплю. Продерешь глаза, и весь мир кажется “новым” (характер моих сочинений)» (КНУ, 198). «Великие новорожденные удивления» позволили Р. сосредоточиться на основных точках «мирового горизонта», на «кардинальных точках существования» (СХР, 325). Р. любит окружающий М., *природу*, семейный быт: «Зачем устроен *эгоизм* миров?.. “Я”, “я”, “я” — Если не “я”, то уже — никто... “Я”, “я”, “я” — Да не будут тебе бози инии разве Мене... “Я”, “я”, “я”... Ах, ах, ах. Но я люблю весь мир. Зачем я люблю его? Но я скоро умру. Как же мне не любить звездочек, *цветов*. Шума улицы, и эту проходящую девчонку» (ПЛ, 68). «Я весь мир любил, всегда... Только распря, злобу и *боль* я отрицал» (ПЛ, 42). Р. чуждо противопоставление Н.А. Бердяевым возвышенного «мира» как космоса приземленному М. повседневности: «Право: нет двух вещей, так же ненавидящих друг друга, как мир и мир Бердяева <...> Он хочет разделить бытие на “космос”, в котором живут и создают гиганты от *Наполеона* до Якова Бёме, и на “неукрашенный мир”, где живет чиновная мелочь, религиозные “буржуа” со своим стереотипом *молитв*, церковного кругоборота и обрядности» («Новая религиозно-философская концепция» // МВ. 1916. 27 мая; ВЧВ, 233, 235). Р. считает, что эта идея — «манихейская». По его мнению, Бердяев, «презрительно смотря на “мелочи жизни” с высоты какого-то “духа”», впадает в «грех гордыни»: «Тогда как “гармония” и “космос” или украшенность мироздания особенно-то и открывается в рассмотрении его подробностей». Опровергает Р. и доводы Бердяева о дисгармонии М.: «Он говорит, что мир есть “разлад” Но то, что “раз-

лад” — это контрфорсы, наиболее крепко держащие мировую тьму. Но зачем контрфорсы? Но зачем им просто лежать? Но из лежания ничего не выйдет, кроме лежания, тогда как по какому-то мотиву Вседержитель хотел, чтобы мир шел, жил, бежал, летел». Для Р. важно не столько познание М, сколько любовь к нему: «В мире проглядывает *лицо* человеческое, даже Лицо Человеческое, — в *коровах*, лесах, колокольчиках. И мы не только умом постигаем мир, но и трепещем сердцем к миру» (ЛИ, 71). Главное в М. для него — тепло человеческих отношений: «Мир сотворен физиологически <...> Мир создан не хладнокровным, а теплокровным. И мир создан в *любви* и для любви: любовь — закон мира» (АНВ, 191). «Наши миры расходятся вовсе не созерцаниями, не убеждениями. Все это пустяки <...> наши миры разнятся температурой» (КНУ, 213). С ранних лет Р. проникал за внешнюю оболочку явлений, противопоставляя М. феноменальному — М. «зиждательных *ноуменов*» (ВМНН, 29), сознавая, вслед за *Достоевским*, что «есть миры иные, которых постичь нельзя, но тайным касанием к которым живет *человек*» (ВМНН, 29). Религиозное начало М. для Р. несомненно: «Мир создан не только рационально, но и “священно”, столько же “по *Аристотелю*”, сколько и “по *Библии*”, столько же “для науки”, сколько и “для молитв”» (ЛИ, 70). Р. близка «очень обыкновенная *мысль*», что «Мир сотворен Богом» (КНУ, 572). Р. бесконечно волнует вопрос о взаимоотношении М. и Бога: «Мир живет великими заворожениями. Мир вообще есть ворожба. И “круги” истории, и энциклики планет. Бог охоч к миру. А мир охоч к Богу. Вот *религия* и молитвы. Мир “прищивается” перед Богом, а Бог говорит (Бытие, 1) “Как это хорошо” И каждая вещь, и каждый день. Немножко и мир “ворожит” Бога: и отдал Сына своего Единородного за мир. Вот тайна» (У, 370). Однако не все видится Р. благополучным: «Но тайна в том, что Бог служит человеку более, чем человек Богу. И в этом главное-то их неравенство. Тайна мира, громадная тайна мира — что Бог унижен перед человеком. А человек — нахал» (АНВ, 171). Но временами восприятие дисгармонии М. достигает критической величины: «Есть в мире какое-то недоразумение, которое неясно, м.б. и самому Б. В сотворении его “что-то такое произошло”, что было неожиданно и для Б. И отсюда, собственно иррационализм, мистика и неясность. Мир — гармоничен, и это, “конечно”, Мудр, благ и *красота* — и это Божие, “Но хищные питаются травоядными” — и это уже не Божие <...> Что такое произошло — этого от начала мира никто не знает, и этого не знает и не понимает Сам Бог. Борьтся или победить — это тоже бессилён сам Бог» (ПЛ, 203). И Р. задается вопросом Иова: «Господи, отчего я так люблю Тебя, но часто и сержусь. Зачем Ты сотворил хищных <...> Господи. Зачем это? Или неужели и над Тобою была Темная необходимость? В необходимости я. Но Ты? Как темно в мире. Господи, зачем тьма, а не один свет. А если тьма, то вот, Господь, услышь из тьмы мой ропот. Господи. Зачем же душно в Твоем мире» (АНВ, 176). М., по Р., лишен симметрии, примитивной «правильности»: «Мир — асимметричен, правильно расставленных колонн, равных промежутков между точками и линиями, повторяющихся движений или параллельных — нет в нем; все расходится, или — сходится; ничто ни на что не

похоже, все — вечно новое. Мир есть личность, не сохраняющая верности себе ни в одной точке и ни в одну минуту» (СХ, 192). По наблюдению Р., все талантливое, яркое в истории «явно не отвечает какому-то плану мироздания, какой-то мысли в нем» (ПЛ, 42). Р. постоянно сталкивается с дисгармонией М., видит «несовершенство земли и земного» (СХР, 204). И соглашаясь с «Гераклитом Темным», утверждавшим, что «Все — в споре» (АНВ, 326), и с *Гегелем*, заявлявшим, что «Все — диалектично» (там же), Р. приходит к выводу, что М. движется противоречиями: «Все растет из противоречия, и поистине противоречие есть *корень* жизни» (СХР, 152). «Не нужно “примирения” О, не нужно Никогда. Пусть все кипит в противоречиях. Безумно люблю кипение. Мировой котел <...> И кипит. И родит. Это — лоно мира» (ПЛ, 119). «И тут — дисгармония. Что же человек мечтает о рае и о примирении “противоречий”? Противоречия исчезнут, когда нас будут есть черви» (КНУ, 204). «Бог мудрее человек. И дал миру и бурю и покой» (М, 319). «Да все и держится в мире противоналеганиями <...> равновесие мира держится только до тех пор, пока всякое действие встречает себе равное и столь же вечное, упрямое противодействие» (АНВ, 326). «Жизнь происходит от “неустойчивых равновесий” Если бы равновесия везде были устойчивы, не было бы жизни <...> Мир вечно тревожен, и тем живет» (У, 104). М., считает Р., стоит на «контрфорсах» и в снявшем противоречия *христианстве* он видит «разрушение мира»: «Христос устранил контрфорсы в мире и тем самым, этим одним повалил его на одну сторону <...> И вот — рев Апокалипсиса <...> Это — стоны любви к миру. К его красоте и гармонии, основанной на борьбе, *страсти* и *огне*. То-то он сказал: “Мир ничего не имеет во мне для себя” Воистину этот Его особый мир — просто пустота» (АНВ, 326–327). Р. не приемлет равнодушное или даже враждебное, как он считает, отношение христианства к М.: «Христова — келья, а мир — не Христов. “Мужайтесь, ныне Я победил мир”: никаким гуманистам-христианам не удастся сломить это <...> Мир естественный, натуральный несомненно не Христов, ибо если бы он был уже изначала и по существу своему “Христов”, то незачем было Христу и придать!» (ВТРЛ, 112). «“Царство мое не от мира сего” Значит, мир, как об этом и учит совершенно непрерываемо само христианство, разделяется уже сейчас на “царство Христово” и “царство анти-Христово”» (ВДЯ, 104). Отсюда берет начало антихристианский бунт Р.: «И тут, насколько я люблю землю, уже во мне, значит, самом начинается антихрист» (ВДЯ, 105). По мнению Р., «“Мир” и “*монастырь*” навсегда останутся неслиянны, но, оставаясь разнокатегоричны, и один и другой восходят к божественному; мир — к ипостаси Отчей (“в дому Отца обителей много”), монастырь к ипостаси Сыновней» (ВТРЛ, 113). Пытаясь объяснить «уклончивость всех вещей от определения своего» (У, 316), Р. делает предположение: «Может быть, она в том, что мир хочет быть “застегнут на все пуговицы” и не показать внутренних карманов ни репортеру, ни Ньютону» (У, 317). Таинственность М. трактуется Р. с точки зрения космогонии *пола*: «Всё это влечет, поскольку сокровы. А поскольку открыто — вовсе не влечет <...> Отсюда мировой инстинкт, не называть вслух, не произнести имени <...>

Люди и мир стараются сохранить то, чем живут люди и мир <...> Сохраним тайну мира, с коей живем. И без коей мир так бы был томителен, скучен, неинтересен, что человек, конечно, не захотел бы жить» (ПЛ, 56–57). Р. убежден: «Мир становится понятен только из зерна» (ВНС, 355). Вслед за египтянами, которые, по Р., в обожествлении пола «выразили суть мира» (ПЛ, 323), он приходит к выводу, что «мировая тайна — это неприличие» (ПЛ, 223). «“Космогония”, символы мира = все *фалл* и *фалл*» (ВНС, 375). Освящение пола у Р. связано со святостью М.: «Святая похоть. Ибо свят мир» (М, 126). «Весь мир в сущности фаллический и вульвический» (АНВ, 168). Этим, по Р., определяется виталистический динамизм М.: «В мире ничто не стоит, а всё движется <...> явно значит, мир в каждой частице своей и вместе во всем объеме жив. “Само” — “движущееся” — и это есть единственный признак жизни. Между тем странно и поразительно, что люди считают мир именно мертвым и, воображая, что несколько оживляет их философия и их искусство» (АНВ, 168). «“Мир самодвижется” “Ни одна вещь — не стоит” *Страх* объемлет мою душу, бросает меня со стула, конечно — бросает на колени: и вот я молюсь, не зная — миру ли молюсь или — его Создателю» (АНВ, 168). «Без культа фалла погибнет мир, да он и погибает, — и именно оттого, что нет этого культа» (КНУ, 577). «Родство мира идет исключительно от детородных органов» (КНУ, 576). Р. глубоко родственна мысль, что «сочетание полов под разными видами и наименованиями проходит по всему мирозданию» (ВДЯ, 45). Таинственность, скрытость М., по Р., объясняются стыдливостью пола, лежащего в его основании: «Мир темен, но не показывает этого. П.ч. он стыдлив. П.ч. он все больше и больше погружается в *трясину* с *цивилизацией* <...> Мир заглох. Показал наружу одни гадости. Банки и *газеты* <...> Но эти *символы* — ты найдешь у нас везде. П.ч. они обнимают весь мир. Как обнимает мир и соответственное им <...> Но утешся. Мир воистину нежен. Он не походил еще. Но он спрятался» (АНВ, 196–197; ВЕ, 177–178). Р. утверждает: «Мир есть несомненно *семя*» (АНВ, 173). И отказ от такой точки зрения, считает он, подрывает религиозные, «ноуменальные» основания М.: «Поэтому начать мыслить или особенно начать чувствовать “мир бессеменным” и значит сознавать мир безноуменальным. Но мир безноуменальный есть мир светский, опустелый» (АНВ, 173). «Спасение мира» Р. видит в возвращении к религии «Отца», религии *рождения*: «Благоговение, благоговение, благоговение... Вот что очистит мир и от недостатков мир крушится, цивилизация гниет. Все загрязнено... все оподлено нашим *цинизмом* к миру» (АНВ, 337). «Но где же “начало мира”, “начало Космоса” Это — Отец. Вообще — Отец... “Рождение”» (АНВ, 338). Р. считает, что в М. не хватает тепла, не хватает родства, не хватает *нежности*, и надеется через пол, через *совокупление* «уроднить» весь М.: «Так, *читатель*, будем нежить мир. Основной недостаток мира — грубость и неделикатность <...> *Разврат* мой, что “я люблю всех” <...> нужно было сладострастие к миру, чтобы любить вымя всех *коров* и мысленно целовать телят от всех *коров*. Как “уродиться в отца всех”, не родив действительно “всех”, и след., не совокупившись “со всеми *коровами*” <...> Что-то сделалось в мире”, и я был близок к “всеобщему совокупле-

нию” В душе моей уродился “свальный грех”: и через него, единственно через него, я “уродился” с миром» (ПЛ, 89).

В.А. Фатеев

«МИР ИСКУССТВА» — литературно-художественный кружок и издававшийся его участниками иллюстрированный журнал, выходивший в *Петербурге* в 1899–1904. В 1899 и 1900 вышло по 24 номера журнала, был двухнедельным, но с 1901 стал ежемесячным и остался таким до конца 1903. В последний 1904 вышло только четыре номера. Таким образом, вышло всего 88 номеров журнала. Издателями журнала первоначально (в 1899) были княгиня М.К. Тенишева и С.И. Мамонтов, но в 1900 Мамонтов разорился, а княгиня Тенишева поссорилась с редакцией. С 1900 редактором-издателем стал С. *Дягилев*, в 1904 его соредактор — А. *Бенуа*. С 1900 литературный отдел журнала возглавлял Д. *Философов*. Он привлек в качестве ведущих сотрудников Д. *Мережковского*, З. *Гиппиус* и Р., который печатался на страницах «М.И.» регулярно на всем протяжении существования журнала. Всего Р. опубликовал в «М.И.» около 30 статей и заметок (включая «*Письма* в редакцию»). Самая большая по объему статья — «О древнеегипетской *красоте*» (1899. № 10–12, 16–17; ВДЯ). Едва ли не половина статьи посвящена *русской литературе*, в том числе анализу «Бобка» и «Преступления и наказания» Ф.М. *Достоевского*. В «М.И.» были опубликованы три главы из будущей книги Р. «*Итальянские впечатления*» — «Пестум» (1902. № 2), «Помпеи» (1902. № 5/6; под названием «Из итальянских впечатлений») и «Флоренция» (1902. № 7). Ряд статей позже вошли в сборник Р. «*Среди художников*»: «“*Бобы*” *Малявина*» (1903. № 4), «“Ипполит” Эврипида на Александринской сцене» (1902. № 9/10), «Занимательный вечер (Еще о сямских танцовщицах)» (1901. № 1). Центральное место среди работ Р. на страницах «М.И.» занимают статьи о *литературе, искусстве и культуре*: две статьи о *Пушкине* — «Заметки о Пушкине» (1899. № 13/14; ЛВИ) и «Еще о смерти Пушкина» (1900. № 7/8; «К лекции г. Вл. Соловьёва» (1900. № 9/10), «Памяти *Вл. Соловьёва*» (1900. № 15/16; ОПП), «Афродита — Диана» (1899. № 23/24; ВДЯ), «Успехи нашей *скульптуры*» (1901. № 2/3), «О нарядности и нарядных днях календаря» (1903. № 11; вошло в книгу «*Около церковных стен*»). К юбилею *Гоголя* (50-летию со дня смерти) появилась статья «Гоголь» (1902. № 12; ОПП). Образу демона у *Лермонтова* посвящена статья «Концы и начала. “Божественное” и “демоническое”, боги и демоны (по поводу главного сюжета Лермонтова)» (1902. № 8; ОПП). В статье «О благодущии *Некрасова*» (1903. № 1/2) Р. сделал попытку пересмотреть традиционные либеральные представления о певце «гнева и печали». Несколько статей носят памфлетный, сатирический характер — «Счастливым обладатель своих способностей» (1902. № 9/10; ОПП, о *Н.К. Михайловском*), «Интересные размышления *Скабичевского*» (1901. № 6), где высмеиваются представления либерального критика об *аскетизме* как особого рода болезни; памфлет о Д.С. *Мережковском* — «Среди иноязычных» (1903. № 7/8; ОПП). Р. сравнивает *Мережковского* с англичанином, не знавшим русского языка, забывшим адрес своей гостиницы и замерзшим на улице *Петербурга*.

Ряд статей посвящен *Востоку*: «Чувство солнца и дерева у древних евреев» (1903. № 5/9), «Звезды» (1901. № 8/9), «Трепетное дерево» (1901. № 10; ВТРЛ). Вопросам истории, философии посвящены статьи «Открытое письмо к Д.В. Философову» (1899. № 20), «Момзен и Ренан» (1903. № 13). Последней работой Р. в «М.И.» была статья «Что сказал Тезею Эдип (*Тайна Сфинкса*)» (1904. № 2; ВДЯ); успела появиться только первая ее часть, вторая осталась в *рукописи* («М.И.» прекратил свое существование).

С.Б. Джумбинов

МИСТЕРИИ (Таинства) неизменно привлекали внимание Р. своим религиозно-действенным моментом, постулируемой и достигаемой в них «таинственной», мистической связью *Бога и человека*. Р. воспринимал мистериальный элемент в *религии* (прежде всего в языческих культах, но отчасти и в *христианстве*) как наиболее религиозно-осязательный, как точку не только символической, но подлинно реальной встречи и единения человека и Бога, земного и трансцендентного *миров*. Соответственно, в М. им различался их познавательный, гносеологический, точнее — гностический элемент (тайное «божественное» *знание* о сокрытых сторонах *вещей* и отношений), и элемент «теургический» («богодействие» в самом процессе М.), внутренне между собой связанные. Интерес Р. к М. впервые обозначен в статье «Нечто из седой древности» (сб. «*Религия и культура*»; с дополнениями и изменением заголовка — «Из седой древности» — перепечатана в *книге «Из восточных мотивов»*, однако систематическое изучение М. приходится на самый поздний период творческой деятельности Р. («*Возрождающийся Египет*»). В М., по Р., даны *тайны* «настоящие, не мнимые», «содержалось таинственное, как нераскрываемое <...> они сами неизглаженной сущностью своею охраняли свою сокрытость» (ОПП, 148). Вместе с тем Р. пытается определить сам принцип М.: «Но вот, во всяком случае, комбинация трех признаков: 1) увидеть можно; 2) рассказать нельзя; 3) а кто им причастился — стал ощущаемо ближе к Богу или “божественным вещам”» (ОПП, 150), и полагает, что в них человечеству дан особый «метод построения и освящения» «религиозных вещей» (там же). Путь к наиболее адекватному *познанию* подлинной религиозной сути М. лежит через метод «вчувствования» в их «загадку»; к тому же необходимо обладать особым духовным настроением и даже специфической психофизиологической организацией природы: «И вообще, “встреча” очень много значит в “узнавании” “Встретились” — узнали. А если не “встретились” — то и никогда не узнаете <...> Так египтяне сохранили нам свои “таинства” Они их все-таки “сохранили”, не сочли возможным или полезным закрыть окончательно, просто не изобразив нигде и вовсе <...> Египтяне так и поступали: они нарисовали “таинства”, но таким особенным образом, что о смысле нарисованного может догадаться только тот единственно, кому через особенное предрасположение нервов, настроений и духа это не было бы особенно чуждо и враждебно. “Поймет тот лишь, кто находится с нашими таинствами в родстве” Вот кому они сказали» (BE, 205–207). В силу того Р. неизменно скептически и пренебрежительно относился к изысканиям ученых в области М.,

в частности — в сфере египтологии; сам научно-позитивный метод противоречит, по Р., «методу» М. Он последовательно отвергал существовавшие научные трактовки М. (солярная теория, фетишизм, тотемизм и проч.), считая их далекими от *истины*, а зачастую и вообще лишенными смысла. В противоположность «ученым», Р. постулировал органическую связь М. с *полом*, выражением которого они для него и являлись. Своеобразие позиции Р. в том, что он не только допускал или обосновывал данную связь (она была очевидна и для *науки его времени*), но и настаивал на исключительности и единственности «полового» источника и значения М. Пол есть именно то «сокрытое», что раскрывалось в М.: «В таинствах, без сомнения, “открывалось” делом или словом, или и делом и словом, сущностью и значение пола в человеке, у животных, в космогонии» (BE, 114); «Но в них, уже именно по именам *Озириса* и *Изиды* судя, ничего не раскрывалось, кроме тайны пола» (BE, 216). Более того, пол проявлялся в М. не только как универсально-космическое начало, но и как личное, как особое «*лицо*» в человеке и животном бытии: «Совершенно нельзя понять происхождения египетских (и других древних) мистерий, пока не задашь вопрос: “Да одно ли лицо в человеке?”» (BE, 100); «“Закрытие, сокрытие” говорит особенно о половом лице в нас, о родовом лице, которое деятельностью своею идет в *вечность*, влечет нас в вечность... Вообще, это именно лицо есть главное, универсальное <...> самое религиозное, самое мистическое и магическое <...> собственно, единственно, религиозную *тему* может и должно служить половое в нас лицо <...> в этой *мысли* содержится вся *метафизика* Египта <...> Кроме этого — в “Таинствах” он только это и исполнял. Таким образом, он не мысленно только, но бытийственно приобщился *Древу жизни*. И стал — в духе всей *цивилизации* — богом для себя» (BE, 103–104). Более того, раскрываемый в М. и вообще мистериально ощущаемый и переживаемый пол дает человеку ощущение окрыленности, «крылья» (BE, 94, 305–306; ВМНН, 422) как земное предвосхищение и предварение грядущего преобразования: «Мож. быть, окончательно это разгадается в “последнюю минуту мира”, — разгадается, и тогда все станет “преображаться”, небо и земля покажутся нам иными, новыми, да и в самом деле “станет все новое”» (BE, 163). Центральная проблема, вставшая перед Р. в этой связи, заключалась в том, что пол как «всем известное», «приятное» и «необходимое миру», «будучи названо, показано, обнаружено, — “заставляет всех разбежаться с криками”, вызывает всеобщий *стыд* и отвращение (там же). М., по Р., и давали «метод» должного, целомудренного и религиозного отношения к полу в его священной функциональности: «У них были “таинства” В таковую даль, в такой древности и первобытности, они основали “таинства”, — именно хоронясь от фаллистов, которые грозили прийти сюда со своими анекдотами <...> Был безумный *страх* “ошибиться в толщине волоса” и убить всю тайну мира, допустив сюда не посвященного <...> Но ошибаться не нужно. “А, — тогда вы войдите в таинства Озириса и Изиды” <...> Они показывали животнo-божественное, т.е. показывали то, что мы всегда и все видим у животных. Но как присущее и человеку: и откуда человек и почерпает силу возвращаться в состояние “божеско-животное-солнеч-

ное" <...> В таинствах Озириса и Изиды показывалось бесспорно особое, и у животных, и у людей существующее, — но у животных больше и чаще, чем у людей, — отношение к "тьфу" <...> В таинствах показывалось, что действительно непостижимым образом к этому всемирно именуемому и признаваемому тьфу-скарабею происходит в тайне ночей и везде что-то, что не вынесет никакого света дня и что на самом деле есть *adoratio*» (BE, 215–217). М. для Р. представляли собой «*adoratio sexus*» (BE, 242–243), поклонение полу, «обожание» и обужение пола в его ноуменальной значительности и миротворящей функции, как «*семену* Озириса» (BE, 218). М. для Р. выражались не только и не столько в специфических храмовых религиозных действиях, но представляли собой любые проявления пола, всякое явление в сфере пола, где пол преобразовательно являл свою трансцендентно-мистическую значимость. Подобное расширительное понимание М. неизбежно приводило к тому, что Р. включал в круг «мистерийности» и трактовал как М. брак, и сам по себе, и в обрамлении «возведенной в культ» обрядности древнего Востока; жертвоприношения («мистерии жертвоприношений»); *обрезание*; обряды омовений, *микву*. Собственно, само по себе половое общение уже есть таинство: «...да *Элевзинские таинства* совершаются и теперь. Только когда их совершают люди, они уже не знают теперь, что это — таинства» (У, 242). Как М. интерпретированы Р. отношения Соломона и Суламифи — высокий прообраз всякого земного общения в поле: «Соломон и Суламифь, в дремотных *ласках*, сливались в представлении *евреев* с мистерией жертвоприношения в храме: но без пролития *крови*, без боли, в одной сладости жертвоприношения, как некая «бескровная жертва»» (BE, 452). Особое внимание и особый мистерийный статус придавал Р. любым уклонениям и аномалиям в сфере пола. М. для него являлись и хлыстовские радения («*Апокалипсическая секта (Хлысты и скопцы)*»; см. BE, 386), и аномальные «шутки Баубо», развлекавшей *печаль* Деметры (СХР, 35–37), и более жесткие отклонения в сфере пола, детально представленные и проанализированные в книгах «*Люди лунного света*» и «*Возрождающийся Египет*». В последней книге не только оценен в свете М. феномен «лунного света», *гомосексуализма* (BE, 97–98), но и кровосмешения (BE, 235–236), а также специфически египетское «общение» с животными, проистекавшее из «поклонения Аписам» и знаменующее «потрасающую мистерию: показывающую, откуда черпали египтяне «*силу*»» (BE, 208), когда, «отослав лишних вон — совершали свои таинства с Озирисом и Аписом и, без сомнения, «помаленьку» со всеми животными» (BE, 244). Р. стремился указать на живой, животный, а не спиритуалистический характер М., неизменно подчеркивал их жизненный характер: М. для него то, что происходит непосредственно в *жизни*, «бежит по крови», не замыкаясь исключительно рамками храмов и не становясь делом лишь «избранных», «посвященных». Идея «всеобщего священства» народа отчетливо просматривается в рассуждениях Р. о евреях и египтянах, а также о ряде других племен Востока (вавилонянах). Отсюда трактуемые как М. иудейский обряд «курения на высотах», «священная *проституция*» Вавилона, религиозный праздник «зажжения лампад» в Саисе и по всему *Египту* («Нечто из седой древности»), лю-

бовно изображаемые картины египетского *быта*, выраженные в рисунках, которые для Р. имеют не менее «священное» и «таинственное» значение, чем храмовая и погребальная (в пирамидах) *живопись*. Р. неизменно констатировал единство мистерийных культов Востока; Египет является прародиной всех М., более того — наиболее древним и глубоким источником одновременно реалистичного и мистерийного (священного) воззрения на жизнь и способа такого же устройства жизни; импульсы священо организованного бытия обеспечили тысячелетнюю непрерывность человеческой цивилизации, которая обязана этим исключительно египтянам. Все позднейшие М.: иудаистский культ, Самофракийские и Элевзинские таинства, римские сатурналии и проч. — производные, слабейшие подобию египетских таинств, генетически восходящие именно к ним. Для Р. характерна положительная аксиология М.; он, в отличие от исследователей М., церковных комментаторов и ряда русских и европейских философов, не делает акцент на моментах иступления и жестокости в М. Особый интерес Р. проявлял также к «богам мистерий»; в числе наиболее часто упоминаемых персоналий — Озирис, Атгис, Изиды, Ваал, Астарта (Ашера), Молох, Кибела, Адонис-Адоной и его национальные преломления (Митра, Дионис), Венера, Деметра. Свообразие трактовок Р. в том, что он настаивал на «парности» выявления этих и подобных божеств в М. по принципу «мужское божество» — «женское», интегрированных в единой религиозной сущности — боги «солнечных» или «лунных» «свойств» как ознаменованные соответствующих свойств пола. Те или иные наименования богов не были для него принципиальны, не несли какого-либо позитивного в себе значения: «Назовем ли мы “Зевса”, “Ваала”, “Озириса”, или — “Геру”, “Кибелу”, “Изиду” — не важно, не нужно, не представляет абсолютно никакого интереса: а важно, что нет “Маши”, которая не хотела бы “кормить ребенка, как Изиды”, “быть ревнива, как Гера”, и в 40 лет не пожелала бы любить юношу, “как Кибела” Тайна — в любви и в загадке любви» (BE, 102). «Боги мистерий» у Р. выступают лишь как именны проявления определенных свойств пола, как персонификация тех или иных «линий» в «жизни» пола или же вообще самой его сущности. Так, наиболее «почитаемые» Р. Озирис и Изиды постоянно уподобляются им мужскому и женскому детородным органам, точнее, «Изиды <...> половое лицо женщины. Как Озирис — половое лицо мужчины» (BE, 240), и в конечном итоге оба знаменуют «религию» и особую *цивилизацию* «отцовства и материнства». В отличие от трактовок ряда русских философов и писателей XX в., непосредственно подходивших к постижению и изучению М., — *Вяч. Иванова* («Религия Диониса», «Дионис и прадионисийство»), *Д. Мережковского* («Тайна Трех. Египет и Вавилон», «Атлантида — Европа. Тайна Запада»), а также некоторых церковных историков, считавших, что в древних М. и культах содержалось в имплицитной форме предощущение и предвосхищение Христа и христианства с его таинствами «плоти и крови», Р. отвергал подобный подход к анализу М. Христианство, по Р., частично вобрало в себя древние таинства, трансформировав их в «новозаветные», однако в целом пошло по пути редукции самого мистерийного принципа, в силу чего все таинства

христианства приобрели номинальный и спиритуалистический, отнюдь не «таинственный» характер. В то же время Р. в последние годы своей жизни актуализировал в М. прежде не рассматриваемый им момент: идею воскресения из мертвых, каковая, опять же, связывалась им не с христианством, а с «озирианством» и представляла собой раздумья и поиски вокруг темы о связи пола и загробного мира. Этому аспекту египетских М. уделено значительное внимание в «Возрождающемся Египте»: «Ведь дело-то в том, что “не дух воскреснет”, а дух “с плотью” <...> а египтяне таинственно учили о “воскресении загробном плотей наших, тел”, и через эту таинственную и весь мир влекущую половую пахучесть» (ВЕ, 237); «Для них это было — одно: “соединение тамошнего и этого света” <...> тайна слияния в *совокуплении* гроба и живого бытия, вечности и умирания» (ВЕ, 273); «У египтян “Озирис в гробу с поднятым фаллом” — потрясает. Что это такое? Какова была их точная мысль?» (ВЕ, 287); «Тайну “воскресения” — египтяне разгадали» (ВЕ, 322). Остро проживаемый и мучительный интерес Р. к этим вопросам чувствуется на протяжении последних лет и месяцев жизни: «Они верили в “вечную жизнь”: ну, вот эта “вечная жизнь” была в них точно разлита уже на земле. И я чувствовал, что вечная жизнь вливается и в меня, усталого петербургского чиновника. “Как”, “что” — не понимаю» (ВЕ, 319); «Боже, Боже... Какие тайны <...> А я-то скорблю, как в *могиле*. А эта могила есть мое Воскресение» (ВНС, 385).

Я.В. Сарычев

МИСТИЦИЗМ. «Беспредметная, беспричинная и почти непрерывная» *боль души*, какая-то премирная тоска, соединенная с музыкальным течением переживаний и *мыслей*, порывом к неведомому, с *детства* вызывают у Р. «мистические слезы» (У, 303). *Корни* своей склонности к М. он находил в собственной *судьбе*: «Ощущение какой-то мистической руки, которая разбивает человеческие сердца и направляет так или иначе нашу *жизнь* вопреки всем нашим чаяниям, усилиям и ожиданиям, — я чувствовал все это время ясно <...> моя личная жизнь сделала меня мистиком» (ЛИ, 179). На примере своего перехода в *университете* от былого увлечения *Некрасовым*, от *позитивизма* к М. и *консерватизму* Р. делает обобщение: «Я думаю, во всяком *человеке* заложены определенные слои “возможных сочувствий”, как бы пластичная нетронутая почва, которые поднимает “плуг” *чтения*, человеческих встреч или своего жизненного опыта, особенно испытаний <...> Вот перед вами позитивист, яростный, “страшный”: не бойтесь — в нем же скрыт глубокий и нежный мистик, но только ему еще не пришла “пора”, не тронут плуг чтения, впечатлений, встреч житейских этого слоя... Но только общий закон этих “слоев” заключается в том, что не пашется дважды один и тот же слой, и, например, отдав “все” позитивизму в один фазис жизни, уже нельзя вернуться к нему вторично; равно, “пережив” мистицизм и выйдя потом на свежий холодок, положим рационализма, — уже не станешь никогда опять “мистиком”...» (ОПП, 251–252). Рационализм «во всей скудости его мыслей и жестокости требований» Р. противопоставляет свое «открытие *Бога* и невероятных мистических глубин, коими пронизано мироздание» (ОСЖС, 679). Р. воспринимает *мир* как *тайну*:

«Мистически благоговеть мы можем только к тому, в чем есть место для тайны, чего мы не умеем развить и понять» (ОЦС, 72). Для подтверждения собственных догадок о мистическом основании жизни Р. обращается к важнейшим для него словам *Ф.М. Достоевского* о том, что «даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с *миром* иным, миром горним и вышшим» (ВМНН, 37). Р. утверждает М. всех *вещей* в мире; само мироустроение, по Р., мистично. М. вытекает у Р. преимущественно из религиозной трактовки им *пола*. Р. заявляет: «Пол есть странное физиолого-мистическое явление <...> где столько земного и так очевидно есть небесное» (РФК, 240); «Половое чувство как-то связано с религиозным мистицизмом» (ОСЖС, 678); «Мистики половых органов мы совершенно не знаем» (ВНС, 354), но «здесь-то и скрыты прообразы всего духовного; и также отсюда начинаются собственно мистические его тенденции ли, связи ли, мистические и религиозные» (ВМНН, 29). М. пола связан у Р. с «волшебством ночи»: «*Ночь* более одушевлена, чем *день*, но не рациональным оживлением, а полетом скорее мистических сторон души» (ВТРЛ, 131). Мистично все, что имеет отношение к полу, а для Р. даже мозг фалличен, «враждует против “рационализма”, так как этот последний, будучи “чистяком”, — гнушается взять в объяснение мира эту половую “нечисть” <...> Отсюда, при рациональных объяснениях, прямо физиологическая в нем тоска и боль, “вывих мозга”» Обратное, “мистические” и “религиозные” объяснения мира и *природы* радуют мозг, озаряют его, кормят его, ибо в глубине и сокровении они всегда суть фаллические объяснения (“творец вещей” и “податель жизни”) и т.д.» (СХР, 30). Р. подмечает «этот постоянный мистический уклон души у людей, у всех людей, сюда <к полу> особенно внимавших» (ВМНН, 36). В лермонтовском «И звезда с звездой говорит», в *теме* «детства и отрочества» у *Л. Толстого*, и особенно в «*Сне смешного человека*» Достоевского, Р. видит связанный с «рычагом пола» «окончательный выход великого мистика, с его тоже “преимущественным вниманием”» к этой мистической сфере (ВМНН, 36–37). По мнению Р., *Лермонтов*, Толстой и Достоевский — «столь неоспоримо “чресленные писатели”», и поскольку их «внимание так приковано к началу, зиждущему в мире жизнь», они «мистичны, трансцендентны, религиозны» (ВМНН, 37). Р. интерпретирует классиков *русской литературы* как мистиков: «Толстой непрерывно внимает полу», Лермонтов — «еще более глубокий и безостановочный мистик» (ВМНН, 30). Высшим авторитетом в сфере мистического, религиозного освящения пола для Р. является Достоевский: «Пункт — в откровениях Достоевского. Не без причины его мистицизм — возвышеннее, чем у Толстого, его религиозный пафос — неизмеримо страстнее» (ВМНН, 75). Тем не менее и Достоевский «сам не предчувствовал, куда ведут его “Карамазовы”». Р. полагает, что эти интуиции ведут к обновленному оправданием семейного начала *христианству*, к институту *брака*, «который как только из речитатива “Господи помилуй” переведем к *красоте* и неге мистической херувимской песни — мы и получим новую *религию*... мы получим христианство, но выраженное столь жизненно-сладостно, что около Голгофы, аскетической ее фазы, оно представится как бы новой религией» (там же). Р. силится

нащупать связь между элементом пола, закрепленным в христианстве через таинство брака, с древним М. *язычества*: «В признанном *церковью* таинстве брака и содержится, но лишь не раскрытый, весь древний мистицизм, который и нельзя иначе разрушить, как разрушив это таинство. А как только мы станем в него глубже вдумываться, мы вдруг почуем, что ничего в древности не умирало и не может умереть. О Логосе — мы учимся; но мы — еще существуем и живем, и вот это — уже о Ветхом деньми, первом родительском *Лице* мистического Божественного Существа» (ВЕ, 19). Лелеемый Р., но не реализованный идеал «прекрасно-телесного христианства», имеет предпосылки, по его мнению, и в мистическом таинстве Евхаристии: «В Иосифе и Марии и Младенце Иисусе мы имеем Святое Семейство, возможный идеал всякой христианской *семьи*. И, наконец, самый мистицизм крови и плоти входит и в евхаристию, и в воплощение. Таким образом, элементы для прекрасно-телесного христианства, для “перстного” (персть — земля) христианства есть, конечно, в нем» (ВДЯ, 171). Р. проповедует мистическое понимание крови: «Кровь есть не запах, *кровь* есть мистицизм и факт» (ОЦС, 476). И то и другое взаимосвязано, ибо брак есть *рождение*, но «рождение есть кровь» (ВЕ, 19). Для Р. Ветхий Завет — книга, полная кровавыми жертвами, но именно через кровь происходит обновление жизни. Человеческим *языком* мистика крови непередаваема: «Кровавого шарика рассказать — нельзя, а вот жить — он живет. Так и жизнь, и вся тайна жизни, так и Бог и вся тайна Божья: живут, действуют, но неизреченны» (ОЦС, 371). В современном укладе этот вечный «теизм крови» скрыт в таинстве брака; «древний мистицизм... нельзя иначе разрушить, как разрушив это таинство» (там же). Для Р. «мистицизм крови» такой же несомненный и космически необходимый факт, как восход и заход *Солнца*. В период разочарования в христианстве и утрате *веры* в возможность его обновления Р. находил его главный недостаток в рационализме, утрате с введением *догматов* аромата «полевых лилий», «умиления» (ВТРЛ, 69), в «номинализме», утрате связи с питающими подлинную религию мистическими корнями, «родниками жизни». Христианство становится для Р. религией *смерти*: «метафизика христианства» для него «лежит в гробе, смерти и *монашестве*» (ОЦС, 492). Р. рассматривает *страх* смерти как «мистический узел вселенной» (ЛВИ, 312). О М. в *творчестве* Р. и прежде всего в связи с его «теитизацией» пола писал А.С. Глинка-Волжский в работе «Мистический пантеизм В.В. Розанова» (НП. 1904. № 12; Вопросы жизни. 1905. № 1–3): «Розанов обладает сильно развитым, до ужаса обнаженным мистическим чутьем, “касание мирам иным” обострено в его писании до высшей меры, в “касании” этом есть что-то почти физиологическое, он почти осязает ноумен, осязает “иной мир”, мир потусветного, нездешнего; реальная осязаемость мистического в нем как бы некоторое шестое чувство, шестой палец на руке; здесь сомневаться нельзя, потому что оно, это мистическое — самое живое для Розанова, в сознании его, в мироощущении его, это не категория *мысли*, не отвлеченной метафизической постулат, не полет фантазии, а самая близкая реальность, реальнейшая из всех реальностей» (PRO, 1, 436–437). В «*Апокалипсисе нашего времени*» Р. связывает М. с дисгармонией

мира, возникшей при его сотворении независимо от Бога: «Есть в мире какое-то недоразумение, которое может быть неясно и самому Богу. В сотворении его “что-то такое произошло, что было неожиданно и для Бога. И отсюда, собственно, иррационализм, мистика (дурная часть мистики) и неясность. Мир гармоничен, и это — “конечно” Мудр, благ и красота, и это — Божие. Но “хищные питаются травоядными” — и это уже не Божие <...> Что-то такое произошло — этого от начала мира никто не знает, и этого не знает и не понимает сама Бог» (АНВ, 17).

В.А. Фатеев, В.И. Новиков

МИФОЛОГИЯ. В рецензии на «Краткий очерк мифологии греков и римлян» (Ревель, 1897), составленный Евг. Вентеком, Р. пишет: «Получился не “краткий очерк мифологии”, как думает автор, но словарь — и тоже “краткий” — мифологических слов и речений со всеми недостатками словаря: отсутствием связующей *мысли*, общего воззрения на предмет и нужной *характеристики* при изложении отдельных мифов» (ВДЯ, 9). Размышляя о сочетаемости *красоты* душевной и телесной, порочной и непорочной, Р. неизменно переходит к вопросам *семьи* и *брака*, часто используя при этом образы древнегреческой и древнеегипетской М. В статье «Афродита — Диана» он вспоминает постановку трагедии Еврипида «Ипполит», декорации к ней — статуи Афродиты и Дианы: «Обнаженная Афродита, почти закрытая Диана. Почти... Но не хотелось смотреть на Афродиту, и невольно, с уважением, если не с умилением (этого еще не успели достигнуть древние греки), глаза обращались к Диане. Что за мотив воображения, заставляющий древних дать два изображения, две идеи, почти две гранки женской красоты: закрытая Диана, обнаженная Афродита?» (ВДЯ, 69). Важным в понимании античного образа философ считает «след *одежды*» у ног Афродиты: она «отложена в сторону, спустилась и упала на стул, пень, пьедестал; но она — непременно есть» (с. 69). «Отбросьте окончательно самый кончик “пеплума” от Афродиты, — продолжает Р., — вы получите голую Афродиту. Как странно! Замечаете вы, что в слове “обнаженная” есть частица пеплума: “обнаженная”, мы говорим о той, которая только что была закрыта. Да слова имеют свои “одежды” И “обнаженная” еще прекрасна, тогда как “голая” — отвратительна. Нет на ней и никогда не было пеплума» (ВДЯ, 70). «Мысль одежды — скромность» (ВДЯ, 69), нельзя ли на этом основании «постигнуть Диану как завершение Афродиты? Как священный пеплум, который, закрывая формы, — входит в них *душою*, стыдливостью» (там же), — пишет философ, предполагая, что греки не сумели, иначе как разделив на две отдельные фигуры, «представить... “святое” “тело”». Он вспоминает слова *Ф.И. Буслаева* в «Прописях» о Гере, «супруги “отца полубогов”, “полулюдей”, “полубожеского и получеловеческого” на земле», которая, по греческому представлению, «всякий раз, встав с ложа отца богов, опять становилась девственницею» В этом представлении греков, — считает Р., — целая бездна *гения*, пронизания, глубины... Оставим “Зевса”, который очень глубок, и сосредоточимся на “гере” (мы все пишем с маленькой буквы, потому что это — существа, сути, которые стали, вероятно, очень поздно *лицами* и именами). Гера и есть Афродита-Диана, “вечно девственная” “суп-

руга”, “девственница” в “супружестве»» (ВДЯ, 70). Без пеплума Афродита не привлекательна, именно поэтому: «“вечная девственность” Геры есть условие, чтобы “зевс” с маленькой буквы становился Зевсом с прописной литеры» (ВДЯ, 71). Р. отмечает ассоциативную связь между Герой и древнеегипетской небожительницей Изидой, именуемой Нейт. Надпись на ее статуе: «Я — все: прошедшее, настоящее и будущее; покрывала моего не поднимал никто из смертных, или богов, но *солнце* есть мое *рождение*», — позволяет философу сделать вывод, что это — египетская Афродита-Диана. Он не согласен с трактовкой египтолога Рета, в которой из лоно Нейт «рождается натуральный свет солнца». «Это — уже азбука египтологии, — возражает Р., — “солнце рождающееся” есть “рождающийся младенец”, “восходящее солнце”, “победитель Пифона-Сета»» (ВДЯ, 72). Возвращаясь к древнегреческим образам, философ замечает, что «как Диана, так и Афродита — не разрешаются в полноту семьи, хотя, бесспорно, в них выражена идея именно семьи. Афродите также нельзя представить матерью», вследствие чего греческая *религия* всегда соскальзывала на искусство, «все устремлялось к феноменальному, все пошло в выявление и умерло, когда окончательно под феноменом исчез *ноумен*» (ВДЯ, 77–79). Образы греческой мифологии, воплощенные в *искусстве*, рассматриваются в том же ключе в статье «Афродизианская красота»: «Греческое искусство есть “для погляденья” искусство, а не для того, чтобы “с ним — жить”. Например, нет и нельзя представить себе “Афродиту”, с которой “провел бы долгий вечер” в “задумчивой беседе”. Самое сочетание слов “Афродита” и “беседа” — вызывает улыбку. Афродита ясно “для выставки”, а не “для дома” И это решает все. “Я ее не люблю” А это кончается и *женщину*. Страшный глагол, но его приходится выговаривать: все Афродиты — не женщины. Странно, страшно, но — так» (ВЕ, 80). Красота греческой богини противопоставляется красоте богини-египтянки, которая не выходит из пены вод, это богиня-работница: «Проста, пряма, работяща. Много рожала (вид *грудей*)». Тем не менее из этой красоты вышла «изумительная, томительная для души красота египетских лиц» (там же). В статьях «Афродита и Гермес» (*Весы*. 1909. № 5; ВДЯ) и «Что сказал Тезею Эдип?» (МИ. 1904. № 2; ВДЯ) Р. также оперирует образами древнегреческих (Гермес, Деметра), древнеримских (Венера, Церера) и древнеегипетских (Изида) божеств. Античные изображения украшали семейную столовую Розановых: «На темно-коричневых обоях, на бордовых шнурах, в черных рамах, спускаются картины античного мира. Здесь и “Афинская *школа*» *Рафаэля*, и “Аполлон”, и “Венера Милосская”, и “Гермес»» (ТР, 23)

К.А. Жулькова

МИХАЙЛА АРХАНГЕЛА ЦЕРКОВЬ — одноглавая кирпичная церковь, построенная в 1902–1903 по благословению старца *Черниговского скита* иеромонаха Варнавы в пригороде *Сергиева Посада* Московской губернии, к востоку от *Троице-Сергиевой лавры*, в местности, получившей название *Красюковка*. Церковь с богадельней выстроил отставной штабс-капитан Михаил Николаевич Красюк как домовую, позднее она стала приходской. Храм расположен на втором этаже церкви, а в нижнем была богадельня. Т.В. Розанова писала о похо-

ронах Р. 7 февраля 1919: «Отпевать его повезли в приходскую церковь Михаила Архангела близ нашего *дома*» (ТР, 100).

Т.В. Смирнова

МНОГОПОЛЯРНОСТЬ. Мировоззрение Р. не было «монолитно», он мог одновременно высказывать противоположные мнения. Всё его литературное *творчество* как мыслителя и критика представляет собой панораму таких «противоречивых» высказываний. Его «многоликость» не принималась современниками, о чем П.Б. Струве заявил в статье «Большой писатель с органическим пороком» (РМ. 1910. № 11). Р. умел писать об одном с различных точек зрения. Так, в один и тот же день 19 февраля 1911 он опубликовал в двух *газетах* — консервативном «*Новом Времени*» и в либеральном «*Русском Слове*» статьи к 50-летию освобождения крестьян. В первой вершителем исторического акта, положившего конец крепостному праву, выступает «молодой, образованный, полный великого порыва» царь *Александр II*. Во второй статье, появившейся под *псевдонимом* В. Варварин, доказывается, что реформу «полвека и даже более выработывал в себе русский организм... Весь организм, в целом его составе». Поэтому «реформа — безымянна», а роль Александра II сводится к «последней капле» (название статьи), которая и повлекла за собой реформу. В справедливости обеих точек зрения Р. убежден и может мыслить лишь таким образом — многополярно, антиномично. Современники не поняли, что Р. стремился взглянуть на явления с взаимоисключающих точек зрения. При этом *правда* для Р. — высшая категория *жизни*: «Правда выше *солнца*, выше неба, выше *Бога*» (У, 52). Однако слагается эта правда из М. воззрений. «На предмет надо иметь именно 1000 точек зрения. Не две и не три: а — тысячу. Это — “координаты действительности” И действительность только через 1000 точек на нее зрения и определяется» (КНУ, 527). В «*Опавших листьях*» Р. признавался: «Правда, я писал одновременно “черные” статьи с эс-эрными. И в обеих был убежден. Разве нет $\frac{1}{100}$ *истины* в *революции*? и $\frac{1}{100}$ *истины* в чернотенстве?» (У, 263). М. мышления обосновывается Р. в его ответе Струве и тем, кто обвинял его в двурушничестве. «Сколько можно иметь мнений, *мыслей* о предмете? — Сколько угодно... Сколько есть “мыслей” в самом предмете: ибо нет предмета без мысли, и иногда — без множества в себе *мыслей*. — Итак, по-вашему, можно иметь сколько угодно нравственных “взглядов на предмет”, “убеждений” о нем? — По-моему и вообще помумному — сколько угодно» (НВ. 1910. 25 нояб.; ЗРП, 412–413). «— Где же тогда истина? — вопрошает оппонент. — В полноте всех *мыслей*. Разом. Со *страхом* выбрать одну. В колебании. — Неужели же колебание — принцип? — Первый в жизни. Единственный, который тверд. Тот, которым цветет всё, и всё — живет. Наступика устойчивость — и *мир* закаменел бы, заледенел» (там же). При этом «противоречия не нужно примирять, — советует Р., — а оставлять именно противоречиями, во всем их пламени и кусательности» (ПЛ, 58).

А.Н.

МОГИЛА. На титульном листе первого издания *книжки* Р. «*Уединенное*» изображен сидящий в поле *человек*,

смотрящий вдаль на могильный крест. А в тексте запись: «Могила... знаете ли вы, что смысл ее победит целую цивилизацию... Т.е. вот равнина... поле... ничего нет, никого нет... И этот горбик земли, под которым зарыт человек. И эти два слова: “зарыт человек”, “человек умер”, своим потрясающим смыслом, своим великим смыслом, стонающим... преодолевают всю планету, — и важнее “Иловайского с Атиллами” <...> Да: может быть, мы всю жизнь живем, чтобы заслужить могилу. Но узнаем об этом, только подходя к ней: раньше “и на ум не приходило» (У, 81–82). После болезни жены Р. пишет, что совсем «подбирается» к М. «Только одна мысль — о смерти. Как мог я еще год назад писать о “литерат. значительности” Как противно это. Как тупо» (У, 170). «Пусть моя могилка будет тиха и “в сторонке»» (У, 207). Ибо «человека достойный памятник только один — земляная могила и деревянный крест. Золотой же памятник можно поставить только над собакою» (У, 350). Вместе с тем Р. утверждает, что «могила везде, везде в Православии! Иначе как “погребать мертвых” Православие и не умеет ничего делать. То, что в других христианских исповеданиях, хотя тоже грустных, все же не дошло до наших самоутрапываний и самозакапываний, не дошли до самосожжений, объясняется тем, что христианская грусть взята Православием в ее высшей ноте» (ВТРЛ, 207). «Вся земля — великая могила» (У, 162), — записал Р. в «Опавших листьях», а в статье «Мечта в шелку» (Весты. 1905. № 7) описал, какую бы могилу он хотел для себя: «Всего лучше — это в лесу или в поле» (ОПП, 197). Не без иронии А. Белый вспоминал: «В.В., круто ко мне повернувшись, дотрагиваясь рукой до пуговиц моего пиджака, вдруг спросил об отце; и узнав, что отец мой не жив уже, — выпрямился; и с серьезным лицом молчаливо и богомольно перекрестился; потом, посмотрев на меня, скороговоркою забормотал: — “Не забывайте могилки... Не забывайте могилки... Молитесь могилкам...” И все возвращался к “могилке”; так с этой “могилкой” ушел; уже кутаясь в шубу, надвинувши крепкую свою круглую шапочку и попадая ногою в объемистый ботинок, он — вновь повернулся ко мне; и принялся побрызгивать: — “Помните же: поклонитесь могилке...”» (Белый А. О Блоке. М., 1997. С. 144).

А.Н.

МОЛИТВА. «Молитва — суть мира», — написал Р. «По существу вся вера есть молитва, и всякая вера есть молитва <...> Господи: да что же такое “жить”, как не “молиться” <...> Даже непонятно: как могут жить нерелигиозные люди» (АНВ, 141). «Только человек, помолвившийся поутру и помолвившийся к ночи, есть человек; до этого — животное. Усовершенствованное, обученное, но животное» (СХР, 30). Без М., считал Р., жизнь теряет смысл, превращается в безумие и ужас, душа тоскует, задыхается и умирает. «Выньте, так сказать, из самого существа мира молитву, — сделайте, чтобы язык мой, ум мой разучился словам ее, самому делу ее, существу ее; — чтобы я этого не мог, люди этого не могли: и я с выпученными глазами и ужасным воем выбежал бы из дому, и бежал, бежал, пока не упал» (У, 46). М. рождается в тоскующей, встревоженной, скорбящей душе. Когда постигает нас беда, болезнь, тяжкое горе, душа сама раскрывается для горячей просьбы к Богу о помощи. Но

ощутить это «неодолимое тайное влечение», эту «жажду» (АНВ, 280) могут лишь «люди в самые лучшие моменты своей души и жизни: страдальческие, горестные, страшные, патетические: “Кто-нибудь умер”, “сам умираю” Тут человек совсем другой, чем всю жизнь» (У, 166). Сама сущность М., по Р., «заключается в признании глубокого своего бессилия, глубокой ограниченности. Молитва — где “я не могу”; где “я могу” — нет молитвы» (У, 88). «Молятся всегда о добре, “об Ангеле мирне душам и телесам нашим”, о тихой кончине, о незлобствовании на врагов своих, о “временах мирных и благорастворении воздушных”» (У, 191). М. о злом невозможна. «Я и испытываю (перекрестя подушку) это простое, непонятное, ясное: что отгоняются дурные мысли, что ко всему миру становлюсь добрее» (СХР, 30). М. вошла в жизнь Р. в раннем детстве. «Кто же научил меня крестить подушку на ночь (и креститься самому)? Мамаша. А мамашу — церковь. Как же спорить с ней» (СХР, 30). Мать, всегда суровая, истерзанная бессилием, без улыбки «не знала, что когда потихоньку вставала с кровати, где я с нею спал (лет 6–7–8): то я не засыпал еще и слышал, как она молилась за всех нас» (У, 78). «Редко случается, чтобы мужчина, живя без женщины, был особенно ревностным исполнителем религиозных обрядов <...> Мать около дитяти — вечная молитвенница <...> Молитва раньше религиозной философии. И, по всему вероятно, мужчины уже придумали последнюю, связав ее с солнцем <...> И в то время как муж ее, ничего не думая, гуляет в поле, мать ее бьется о стену головой, и радуясь на состояние дочери, и трепеща за жизнь ее, и шепчет слова кому-то — только бы полегало и прошла мимо смерть в роковую минуту. Ей-ей, молитва даже раньше “бога”, “божеств”, “религии» (АНВ, 296). «Кто не знал молитвы, не знает вовсе и религии, хотя бы вы зубрил все катехизисы и “прошел” все богословие. Молитва — перве религии, молитва — душа ее, зерно ее» (ОНД, 304). «Душа православная — в даре молитвы» (У, 70). «Молитва есть сердце религии» (СХ, 253). Р. считал, что религиозность и заключается в «неудержимой потребности молитвы <...> в некоторых обстоятельствах жизни, или трагических или особенно высокого, “небесного” счастья» (СХ, 253). А «религиозный человек выше мудрого, выше поэта, выше победителя и оратора. “Кто молится” — победит всех, и святые будут победителями мира» (У, 79). Как же Р. описывал «того, кто молится»? «Лицо оступенелое, недвижное; глаза устремлены в одну точку, он «живет далеко-далеко душою, за Сириусом, около центра земли, — как Данте в “Аде”, “Чистилище” и “Рае”, как ассирияне в своих “астральных мифах”, как греки около “хтонических” своих “божеств” <...> Как русские в этих своих “легендах”, “чудесах”, “сказаниях”, преданиях, около монастырей, храмов, на погостах, около “Владычицы-заступницы”, около “Всех скорбящих Радости” Какие названия: скорбь, заступление... Вот начало религий! Чего же ищут ученые со своим: 1) идея бесконечности, 2) идея всемогущества?.. Впрочем, разве же когда-нибудь ученый “молился”? Разве ему прилично молиться? И они пишут о “религиях” как если бы слепой писал “о цветах»» (СХ, 254). Отвергая отвлеченное отношение позитивистов — «туповаты» профессорско-историков к религии, Р. приводит слова пророка Давида, что М. — это «естественная жажда

жить» (АНВ, 280). «В нашей поистине погасающей, поистине отвратительной цивилизации молитва сделалась каким-то “долгом”, “саном”, и за нее чуть не дают медалей» (АНВ, 280). В то время как «молитва есть просто неодолимое тайное влечение, “которое всегда со мною” <...> Это жажда. За делом, за мелочами, за хлопотами дня — не молишься. Но это — ненадолго. “Жажда все нарастает”, “организм оленя сух” (сравнение Давида): и человек отбегает в сторону, отбегает от всякого дела и “молится”, т.е. пьет, и “как лань желает на источники вод, так желает душа моя к Тебе, Боже»» (АНВ, 280). По Р. — в беде и в радости сердце загорается благодарностью ко Господу или просьбой о помощи. М. вспыхивает в сердце и бывает искренней и горячей. Но прошли «особые обстоятельства» (СХ, 253), вызвавшие молитвенный порыв, и человек снова погружается в обычное безразличное равнодушие. Читаемые по молитвеннику М. не находят отклика в опустевшем сердце, и произнесенные устами, не отзываются в сердце, которое остается холодным и безмолвным. Р. понимает, что на пути человека, стремящегося к Богу, встречается много препятствий — следствие малодушия, маловерия и гордыни. «Я не спорщик с Богом и не изменю Ему, когда он по молитве ни дал мне “милости”; я люблю Его, предан Ему. И что бы Он ни делал — не скажу хулы, и только буду плакать о себе» (У, 70). «Молитва — и игра. Молитва — и пиры. Молитва — и танцы. Но в сердцевине всего — молитва. Есть “молящийся человек” — и можно все. Нет его — и ничего нельзя» (У, 80). Р. утверждал, что радости жизни оправданы, если за ними следует М. «Я начну великий танец молитвы. С длинными трубами, с музыкой, со всем: и все будет дозволено, потому что все будет замолено. Мы все сделаем, потому что после всего поклонимся Богу. Но не сделаем лишнего, сдержимся, никакого “карамазовского”: ибо и “в танцах” мы будем помнить Бога и не захотим огорчить Его. “С нами Бог” — это вечно» (У, 80). «Молитва есть живой огонь, мерцающий. Лучший огонь в мире. Это, конечно, звезды. И вот они все мерцают. Свет их дрожит, неровен, и он не должен быть ровен. Так же молитва <...> Молитва должна быть всегда “своя”, во всяком часе, минуте, у каждого <...> Вся выработанная на Руси молитва есть теплящаяся молитва, прекрасная и недостаточная в тусклом мерцании, нужно мигание» (АНВ, 280–281). Р. считал, что «православие, этот сложный и огромный культурный феномен, взят Нестеровым в молитве, в молитвенности своей» (СХ, 253). М. — «лична, порывиста; пылает, а не теплится» (там же).

М.Е. Крылова

МОЛОДЕЖЬ. Р. много писал о М. нового XX в., участвовал в молодежном журнале «Вешние Воды». «Молодежь ищет шума. Старость ищет тишины. И шум — поэзия юношества. А тишина поэзия старости. Как противны прыгающие старички. Да. Но и сонные юноши — “фи, как гадки” Итак, все заключайся в своем стиле. И нет “хороших вещей”, а есть вещи “в стиле” или которые без стиля. Которые не дозрели, кислы и безвкусны» (М, 143). Близка по тональности запись в «Уединенном»: «“Счастье в усилении”, говорит молодость. “Счастье в покое”, говорит смерть. “Все преодолению”, говорит молодость. “Да, но все кончится”, говорит

смерть» (У, 55). Русская М. попала в руки нигилистов, считал Р. «Наша молодежь отчасти глупа, отчасти падшая. И с ней совершенно нечего считаться. Бриллиантики, в нее закатившиеся (или, вернее, в ней сущие), это сами хорошо понимают, тайно страдают, тайно находятся в оппозиции товариществу, и также втайне думают то же самое (т.е. “падшая”)» (СХР, 34). Вовлечение М. в революцию идет через печать. «Как темно все вокруг юношества, как мало можно винить его за то, что оно “потеряло голову” и идет в пропасть, среди аплодисментов печати» (У, 58). Вместе с тем Р. писал в статье «Ослабнувший фетиш» (1906): «Собственно, нельзя того скрыть, что революция почти вся делается молодежью, делается и в поэтической, и даже в физической ее части, — и ее можно определить просто в двух словах: — Молодость пришла» (КНУ, 155). Потеряв надежду увлечь своими идеями молодую Россию, чающую революционных потрясений, Р. замечает: «Как я отношусь к молодому поколению? Никак. Не думаю. Думаю только изредка. Но всегда мне его жаль. Сироты» (У, 107). Некий студент, прочитав в «Уединенном», что у Р. 35 000 рублей, попросил у него две с половиной тысячи, «чтобы не обременять отца», на окончание курса. Р. писал: «У меня “11 человек кормятся около моего труда” Но студенту вообще ни до чего другого, кроме себя, нет дела <...> “Честная молодежь” вообще далеко идет» (У, 187). Современных проблем М. писатель касается и в статьях «Бесприютность молодежи» (НВ. 1910. 16 марта; ЗРП) и «“Раненая” молодежь» (НВ. 1912. 4 и 7 янв.; ПВ).

А.Н.

МОЛЧАНИЕ (Тишина). Р. постоянно участвовал в обсуждении самых злободневных тем, однако его идеал был связан с М., тишиной, уединением: «Тишина всегда хороша, в тишине всегда так хорошо работать» (ОПП, 152). «Музыка тишины? Лучшее на свете» (ПЛ, 76). Одну из своих статей о Л. Толстом Р. назвал «Красота молчания», предложив вместо традиционных велеречивых юбилейных поздравлений просто молча сосредоточить в эти сутки мысли на великом писателе (НВ. 1908. 3 апр.; ОНД, 296). Р. предпочитал молчаливое уединение будущи студентом: «Я по длинным неделям даже не спускался из своей комнатки 2-го этажа: но зато, выйдя куда, — опять в душе угрюмое прекрасное молчание, мое любимое молчание» («Из жизни исканий и наблюдений студентства» // ВВ. 1915. Т. 13/14. С. 89). В статье «И.В. Киреевский и Герцен» (НВ. 1911. 12 февр.) Р. создал воображаемый монолог Киреевского во славу М., своего рода «манифест» всего славянофильского направления, противопоставленного блестящему «говоруну» Герцену: «Что же нужно? — Молчание! — Молчание? Талант бездарных? — Талант даровитого. Молча светит солнце. Молча созревает плод. Молча кормит корень. Вся природа молчалива, все в природе молчаливо <...> Чем больше молчания, тем больше “делается <...> настоящая наука никак не может зародиться иначе, как в глубоком безмолвии, почти в немом человеке» (ЛВИ, 562). В споре с Н.А. Бердяевым о «братстве московских славянофилов» начала XX в. во главе с П.А. Флоренским Р. обнаруживает у них очевидную преемственность по отношению к раннему славянофильству в интуитивном приходе к М.

как коренной потребности русского религиозного духа: «В этой-то “тихости” и “незаметности” москвичи гениально угадали смысл русской *истории*, течение и дух всего религиозного на Руси. Они гениально поняли *силу* и красоту молчания <...> Скромно, тихо и безмолвно москвичи протянули руку к *могилам* старого славянофильства» («Около трудных религиозных тем» // НВ. 1916. 12 авг.; ВЧВ, 319–320). Р. не терпит «шумных» людей среди мыслителей — один из главных недостатков *Вл. Соловьёва* для него — то, что «у Соловьёва не было “ни иоты” от тишины» (ЛИ, 22). «Конгениальному» (ВНС, 362) *Э.Ф. Голлербаху* он писал: «Приезжайте в воскресенье к вечерку, час. в 7. “Помолчим хорошо»» (ВНС, 342). Р. особенно ценит в *жизни* и в *литературе* то, что не замечают в своих подробных описаниях позитивисты типа *П.Д. Боборыкина*, — «молчаливые фигуры», «с взглядом задумавшихся глаз», сидящие «по углам “фона”» (У, 58). С идеалом М. связан и его церковный идеал: «*Церковь* должна быть безмолвна и деятельна <...> Зачем говорить? Говорят пусть литераторы. И все церковные журналы и *газеты* — прах и тление...» (У, 272–273). «“Тише!” — душа и суть церкви. Это “тише” слышится в напевах, в наклоне их; особенно — в *живописи*, в *иконах* вот; во всем ходе службы. “Тише” — есть в просфоре, “тише” есть в окроплении водой. Когда безмолвно, именно бесшумно за всеобщей подходят сотни людей к образу и целуют его, а стоящий тут же *священник* помазует маслом “крест”, на лбу каждого приложившегося, — и это длится долго-долго, и все молящиеся как-то счастливы в то время, — то тут это “тише” как суть *православия*, выражена громовым образом» (ТПРН, 240–241). Потребность в М., уединении «усталой души» во многом объясняет, по Р., и уход людей в *монастырь*: «Великая жажда уединения и молчания так же велика в человеке и вечна в нем, как жажда общезнания и разговор <...> Беззвучность, молчание — да это рай духовный. Леса, пустыня, океан чистого воздуха, восход солнца — да это исцеление души! В это “исцеление души” люди и уходили» (НФП, 85). Связывая М. со скромностью и послушанием, Р. ставит это качество выше богословской учености и даже аскетического подвижничества: «Ученость — хорошо, святость — прекрасно, подвиг жизни и *аскетизм* — превосходно: но выше всего скромность. Молчаливость, тихость и послушание» (У, 313). Неблагополучное состояние в *современной литературе*, считает он, объясняется излишним «шумом», сиюминутными корыстными заботами, мелкой суетой: «Не достигается главного и именно — что одно могло исцелить литературу — тишины. Трактиру и улице — противоположен монастырь. Великая *русская литература* создавалась вся в тишине» («Московские литературные и художественные кружки» // К. 1916. 24 февр.; ВЧВ, 104). Он отдает М. решительное предпочтение перед говорением, даже писанием: «Слово — бессилие. Слово не сила. А молчание. Слово — кто не может сделать» (ПЛ, 35). Р. строит как бы обратную, «безглагольную» иерархию «от говора человеческого» к М. природы: «В безмолвии *растений* есть особая загадка, прелесть и глубина. Тогда как животные мычаньем, ржанием, щелканьем и вообще очевидным началом говора человеческого — нарушают вот эту безглагольную глубину природы. Что может быть обаятельнее безмолвного сада.

Что может быть выше тишины леса» (АНВ, 224). Но в М., тишине Р. видит и метафизическую *тайну*, связанную со *смертью*: «Тишина лечит душу. Но если тишина относится к “концу всего”, как *сон* к смерти, то неужели смерть окончательное излечение? Что мы знаем о смерти? О, если бы что-нибудь знали! Вселенная есть шествование. И когда замолкнут шаги — *мир* кончится. И теперь уже молчание есть вечная заря мира» (У, 333). В годы революционной смуты 1905 Р. критически высказывался об удобном для *бюрократии* политическом послушании масс: «Да и вообще молчащих слишком много! *Россия* веками приучена к молчанию. И тут, конечно, вина нашей старой бюрократии, которая, учитывая в свою пользу молчание народное, не рассчитала возможности, что когда-нибудь эта привычка к молчанию сыграет роковую роль в отношении к ней самой, бюрократии <...> Наша беспечная бюрократия не выучила население даже членораздельно выговорить, чего оно хочет» (РГО, 83). Но даже в политической сфере пристрастия и антипатии связаны у Р. с критерием М.: «Друзья мои. Революционеры: ведь мысль рождается в молчании. Ведь мысль выводится из величественной тишины. Из монастыря, из кабинета, из пустыни <...> *А революция* была — улица» (КНУ, 288). Гораздо ближе для Р. идеал М., а для усиления эффекта он в качестве панацеи от «почти всех зол социальных и всей черноты душевной» предлагает *лень*, тишину, неподвижность: «“Наш пруд прозрачен, потому что он без движения” И хорошо. Настоящее православное существование. Это “тишина”, которую можно назвать и “заросшим зеленым прудом”, и “тихим лесным озером” <...> Тишина эта по существу есть выражение человеческого глубокомыслия и добродетели <...> В конце концов — это Божественная тишина!» (СХР, 151–152). Параллели из животного царства служат Р. для подчеркивания слабостей болтливости человеческого *общества*: «“Общественность” — кричат везде <...> Отчего же я так задыхаюсь, когда говорят об “общественности”? А вот точно говорят о перелете галок. “Полетели к северу”, “полетели к югу” — Ах, — летите, матушки, куда угодно: мне-то какое дело <...> И потом — я не выношу самого шума. А где галки — всегда крик» (У, 84–85). Патриотическое чувство, по Р., проявляется не в громких заявлениях — оно «должно быть великим горячим молчанием» (У, 292). В стилистике Р. существует два вида М.: умолчание посредством отточия или целых строк с точками; второй вид М. — значимое М. как художественный прием, исходящее из тютчевского представления, что «мысль изреченная есть *ложь*». 24 апреля 1914 Р. записывает: «Молчание — оно благородно. Это черный шлейф на мире. Разговоры — пестрый наряд суеты. “Ненавижу цветные одежды”» (КНУ, 299).

В.А. Фатеев

МОНАРХИЗМ. В 1893 Р. опубликовал статью «О монархии (По поводу панамских дел)» (РО. № 2), вызвавшую негативную реакцию *Н.Н. Страхова*. Монархию Р. определял формой отношений, завещанной из *Евангелия*; там ее прообразы, ее *символы*; она — выражение нравственного миропорядка на земле, как *республика* — выражение физического миропорядка. Республика была представлена публицистом как общественная форма ан-

тичного мира, а монархия — социальный строй новых времен. Н.Н. Страхов писал Р.: «Мне нужно бы написать Вам возражения на Вашу “Монархию”, но послушайте, если можете слушать: Вы верно поняли, что при истинном христианстве никакая политическая жизнь невозможна, — и не видите, что и монархия равно не основывается на Евангелии, как и республика; Вы порочите древний мир и даже не упоминаете, что же представляет новый мир <...> Роль христианства у Вас только разрушение <...> И тогда монархия есть диктатура» (ЛИ, 120—122). Литературный наставник Р. сетовал, что с таким подходом никогда не созреть до истинных граждан, поскольку невероятная отдаленность идеала порождает либо бесперспективные мечтания, либо уныние от невозможности достижения светлого будущего. В ответном письме Р. взялся отстаивать мистические основания монархии: «Прообразы христианской монархии заключены уже в Евангелии <...> коренные христианско-монархические чувства <...> внутренне — новая монархия вся выходит из Евангелия» (ЛИ, 293). Публицист и позднее отстаивал тезис, что «монархия есть естественная форма христианского государства, как республика — античного» («Заметки об истории» // ПИ. 1900. С. 173). Ранние работы Р. о монархии критически оценивал и другой идейный наставник писателя С.А. Рачинский. Он осудил противопоставление Р. государства—церкви и дал публицисту ряд наставлений в духе традиционалистских идей о понимании монархического принципа российской государственности. «Вы забыли, — указывал он Р. в письме, — что мы живем в государственном строе, коего главный элемент мистический — царская власть, неограниченная, идеал в действительности неосуществимый, а между тем одухотворяющий, при всех ее несовершенствах, нашу государственную действительность, обеспечивающий за личностью ту свободу, которой она лишена в так называемом правовом государстве» («Из переписки С.А. Рачинского» // РВ. 1902. № 10. С. 611). В 1895 Р. подготовил для июльского выпуска «Русского Вестника» программную статью «О подразумеваемом смысле нашей монархии», но ее публикация была запрещена старшим цензором Петербургского цензурного комитета Ф.П. Еленевым. Ходатайство Р. перед К.П. Победоносцевым о разрешении статьи не исправило ситуации. Обер-прокурор, согласившись с критикой бюрократии, содержащейся в статье, отметил правильное понимание Р. механизма падения монархий, но высказал опасение, что оппозиционные слои общества воспользуются приведенными автором примерами «смешного и глупого» из российской системы управления, чтобы осмеять именно то, что Р. пытался защищать — нерушимые принципы монархического строя. В итоге статья увидела свет только через 17 лет в виде отдельной брошюры. За 10 лет до Манифеста 17 октября 1905 Р. предупреждал о прогрессирующем разложении духовных основ монархической власти в России. Мыслитель думал, что указав бюрократии на должное место, он поможет выравнять курс корабля российской политики. Для этого он считал «необходимым отделить цели от средств: бросить все средства бюрократии, а цели — сосредоточить в свободном, неизмеримо вознесенном лице Монарха»; место самодержца «вне бюрократии; вне деталей управления, не сливается разумением и желанием ни с

которую из них. По отношению к ним всем — он лишь оценитель, отмечающий одно, ускоряющий другое, указующий как цель — третье. Он — впереди управления, разыскивающий пути для него» («О подразумеваемом смысле нашей монархии». СПб., 1912. С. 10—11, 76). В предисловии к изданию Р. подчеркивал специфику своего труда: «В статье моей принцип “монархизма” ставился так высоко, точнее — так религиозно, как он не ставился никогда у нас со времен первых славянофилов» (с. 13). При полноте власти монарха революция, по мысли Р., становилась невозможна. М. ставился Р. в основание всего деятельного начала в России. При этом Р. указывал на срок собственного верноподданного служения на литературной ниве: «В 57 лет (а в сущности, начал еще в университете) я говорю, что в России нельзя ничего сделать без Государя и без веры в него» (У, 334). Охваченный эйфорией революционных потрясений в России, Р. в феврале—марте 1906 создал психологический этюд о первой русской революции «Ослабнувший фетиш», сопоставив социальный взрыв с природной стихией. Разложившаяся бюрократия лишила царский трон идеального покрова, истончилась народная вера в доброго царя-батюшку, «ослаб великий фетиш — монархия. Лишившись сказочного «очарования бывшим», монархия становилась уходящей натурой и символом старости. Это было связано с крушением идей традиционализма. «В воспоминательной способности человека, в очаровании бывшим, при слабой вере и даже слабом интересе к будущему» видел Р. суть М. (КНУ, 154). Это психологическое основание было для мыслителя решающим, чтобы определить М. «как фазу политического строя, соответственную старости», в противоположность нарождающемуся фетишу республики, воплощающему в момент своего зарождения все черты энергии молодости (там же). После принятия Манифеста 17 октября 1905 Р. выступал в своей политической публицистике за парламентскую форму монархии: с гражданскими свободами, с отчуждением части поместичьих земель. Р. одобрительно отзывался по поводу конструктивного диалога монарха с оппозицией в рамках думской работы. Но с 1909 в нововременских статьях постепенно вновь начали нарастать симпатии к традиционной самодержавной форме русской монархии, которые стали затем проявляться на страницах «Московских Ведомостей», «Голоса Руси», церковной газеты «Колокол» и журнала «Вешние Воды». Публицист не был сторонним наблюдателем в схватке власти с революционным движением, монархические симпатии определяли позицию писателя. «Монархия — центростремительна. Общественность — центробежна. Декабристы — центробежны. Николай — центростремителен. “Которое кого переборет”», — не раз задавался он вопросом (ПЛ, 116). Ответ был малоутешителен для него: «Всякая нация живет умственными “центрами” и волевыми центрами <...> Увы, Россия, кажется, не имеет таких центров. И вот отчего у нас все разваливается. Мы, собственно, художники и живем по “мне нравится” и “это прелестно” <...> Голова Государства. Приставленная к совершенно безгосударственному телу» (ПЛ, 230, 231). «Нельзя, — писал он в марте 1917, — чтобы внуки и внучки наши, слушая сказку “О Иване Царевиче и сером волке”, понимали, что такое “волк”, но уже не понимали, что та-

кое “царевич” <...> не понимали, что такое “царство” <...> И они почуствуют, через 3–4 поколения, что им дана не русская история, а какая-то провокация на место истории, где вместо “царевичей” и “русалок” везде происходит классовая борьба <...> Уже на 3-е царствование после Николая I, вздумавшего “облагодетельствовать евреев через объединение их с русскими” (образование и уничтожение особого обличья в одежде), они “в благодарность” уничтожили русское царство» (ПЛ, 241–242). На некоторое время Р. даже прервал переписку с П.П. Перцовым из-за ругательных отзывов последнего в адрес Николая II. Возобновляя переписку, Р. дал разъяснения своей позиции: «Я понимаю историю алгебраически, а Вы арифметически: для Вас “примеры”, факты, “словоупотребления”, “Ник. Гнилой” и “скандал с Распутиным” Для меня просто все это сплетни <...> Для меня есть живущие энергии. Увидя молодость и энергию у “них” — я кричу ура <...> Самый образ Царя переходит из “окруженного жандармами” — во что-то чистое и грустное. А “100 Чхеидзе, вокруг коих штандарты скачут” — надоест безумно через 3 года» (ОР РГБ. Ф. 972. К. 3. Ед. хр. 18. Л. 102, 104). Оправдывая в споре с П.П. Перцовым поведение в предреволюционное время Николая II, Р. писал 19 апреля 1917: «Николай II и удивительный Распутин лет через 200 будут признаны настоящими основателями русской свободы» (Там же. Л. 99). Не меньшую ответственность за крушение М. возлагал Р. на чиновный аппарат: «Эта мышка, грызущая нашу монархию, изгрызшая весь смысл ее — была бюрократия. “Старое, затхлое чиновничество” Которое ничего не умело делать и всем мешало делать» (М, 363). На несколько месяцев весны–лета 1917 Р. вновь охватила мечтательность о живительных силах, принесенных молодой республикой. Он так и назвал одну из статей «Монархия — старость, республика — юность», настаивая в ней, что злым гением для правления была партия кадетов. Революционная эйфория вскоре закончилась. В последний год жизни Р. сам определял себя в качестве монархиста. В «Апокалипсисе нашего времени» Р. указывал на неразрывную мистическую связь России с монархической формой правления: «Достаточно было Государю Не Быть, чтобы Россия — Рассыпалась» (АНВ, 276). По воспоминаниям С.Н. Дурьиной, осенью 1918, за несколько месяцев до смерти, «придя в московский Совет, он заявил: “Покажите мне главу большевиков — Ленина или Троцкого. Ужасно интересуюсь. Я — монархист Розанов”» (PRO, 1, 236).

А.В. Ломоносов

МОНАШЕСТВО, МОНАСТЫРЬ. Р. отрицательно относился к М. «В христианстве все и определилось в монашество, т.е. в мировой пессимизм (определение преосвящ. Никанора, архиеп. Одесского), который едва ли далек от мирового нигилизма (в смысле — отрицания, отрицания)» (ВДЯ, 404). М. означает отрицание половой жизни: «Не жить — свято, а жить — это всегда грех, более или менее; но все-таки — грех и грех» (там же). Р. причислял М. к монофизитству, т.е. отрицанию человеческой, плотской сущности Христа как Бога: «Безбрачие и монашество — это и есть монофизитство. Монофизитство в действии — в победе. Когда “доказательства” не удались. Монашество есть грех in sua natura

<по своей природе>, допустимый только по обстоятельствам» (ПЛ, 70). В книге «Около церковных стен» Р. размышляет о М.: «Что же такое монашество, как не скопчество до операции и без операции? Совершенно те же утверждения, какие содержатся в скопчестве, содержатся и в монашестве: но без хирургической прибавки. Скажут: “она-то и ужасна” А я отвечу: да зачем вам анатомия, когда отвергнута физиология? Что за орган, коего функция подавлена, вредна, ядовита, — а ведь в этом же и состоит монашество!! <...> Скопцы и думают, что они достигли высшего архиерейства, так сказать небесного монашества, ибо все совершили, что можно совершать: стали “юрдами” для мира и “верными” Христа. Это страшно» (ОЦС, 105). Но Р. видел и другую сторону М. В статье «Оптина Пустынь» (НВ. 1903. 21, 23 янв.) он писал: «Монастырь для Московской и Киевской Руси был и университетом и парламентом; здесь единственно обсуждались далекие мирские дела; обсуждалось отечество; его состояние; высказывалось суждение о каждом текущем царствовании; жили надежды на грядущее, хранились воспоминания о прошлом. Здесь, наконец, учились — большею частью словом, устно, но мало-мальски и письменно» (ОЦС, 291). В программном докладе в Религиозно-философском обществе «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (РМ. 1908. № 1) Р. говорил о несовместимости М. и христианского брака: «Монах может сблудить с барышней; у монаха может быть ребенок, но он должен быть брошен в воду. Едва монах уцепился за ребенка, сказал: “не отдам”; едва уцепился за барышню, сказал: “люблю и не перестану любить” — как христианство кончилось. Как только серьезно семья — христианство вдруг обращается в шутку; как только серьезно христианство — в шутку обращается семья, литература, искусство» (ВТРЛ, 421). Во время работы над книгой «Апокалипсическая секта (Хлысты и скопцы)» в сентябре 1913 Р. записывает: «Я Василия Михайловича (Скворцова) спрашивал: — Да какая разница между хлыстами и монахами? — Сделав глаза недоумения, он сказал: — Монахи берут ордена, а хлысты нет». И от себя Р. добавляет: «Действительно: в учении и идеалах между ними нет разницы. Но хлысты действуют по природе, и их сажают в острог, а монахи действуют по должности и карьере — и сажают тех в острог» (СХР, 158–159).

А.Н.

МОРАЛЬ — см. *Нравственность*.

МОСКВА. Р. жил в М. в 1878–1882, когда учился на историко-филологическом факультете Московского университета. Он снимал вместе с товарищами по учебе комнаты в частных квартирах. В статье «Желтый человек в переделке» Р. вспоминал о первом годе своего пребывания в М.: «О, я сам помню, из студенческих лет еще, весну 1879 года в Москве, на Третьей Мещанской, в доме Сабуровой» (ОЦС, 54). Его воспоминания, вероятно, о том же доме дополняет другая статья: «Это было в Москве, в пору моего студенчества <...> Пустили меня за очень дешевую плату в одну немецкую семью — собственно, для того, чтобы я охранял хозяйку и ее маленькую дочь. Муж часто уезжал в долгие командировки <...> Мне отведены были три комнаты — наверху, из которых я занимал две <...> Дом был деревянный и до-

вольно большой, но не торговый, а собственно для себя постройки, старый, барский. Кроме немецкой семьи в нем жила только хозяйка дома» («О звуках без отношения к смыслу» // НП. 1903. № 7. С. 165–166). Т.В. Розанова пишет, что в Москве «он жил одно время в комнате с Любавским, а затем с Вознесенским» (ТВ, 16). В очерке «Из житейских воспоминаний» (НВ, 1900. 19 сент.) Р. рассказывает о бедности, в которой проходили его студенческие годы в М. Из выпускников *Нижегородской гимназии* на историко-филологический факультет в М. шло двое: Р. и Н. Барановский. Они «решили жить вместе <...> Боже, какая это была бедность! Мне определено было двадцать рублей в месяц — “с родины”, у него были какие-то полтора рубля — и ничего в будущем, ничего вокруг. Поселились — это было в Москве — на Никитской улице, как теперь помню, в меблированных комнатах Литвинова <...> После лекций мы отправлялись на Арбат в кухмейстерскую». В статье «Некрасов в годы нашего ученичества» (РС. 1908. 15 янв.) Р. вспоминал еще одну студенческую квартиру: «Одну зиму я проводил где-то в студенческом уголке Москвы, помнится, около Бронной. Мы жили вдвоем с товарищем, К.В. В-ским <Воскресенским>. Занимали небольшую комнату со столом» (ОПП, 252–253). В годы работы в провинциальных гимназиях Московского учебного округа Р. время от времени наезжал в М., например, когда он бережно вез летом 1886 из Брянска в Московскую типографию свою книгу «О понимании». В 1891, через месяц после тайного венчания с В.Д. Буягиной, Р. с женой провели «медовый месяц» в М. (июнь–июль), где остановились сначала «в дорогой гостинице» (ЛИ, 406), а затем переехали на Воробьевы горы, сняв «дачу за 30 руб. за лето» (там же). Летом 1892 Р. писал С.А. Рачинскому о желании переехать из города Белого в один из больших городов, среди которых была М.: «Хотелось бы служить где-нибудь в Москве, Петербурге, Киеве, Одессе или другом университетском городе» (ПР.1892. Май–июнь. № 35). В ноябре 1893 Р. побывал в М., когда Т.И. Филиппов намеревался сделать его соредктором журнала «Русское обозрение» вместе с А.А. Александровым, однако московский консервативный кружок резко выступил против этого, и назначение не состоялось. В 1909 Р. приезжал в М. на празднование юбилея Н.В. Гоголя и присутствовал при открытии там памятника писателю. В статье 1898 «С Юга» Р. отдает предпочтение М. перед Петербургом: «Почему не стать России на вселенскую почву, не помечтать, как некогда она мечтала о Москве, о “третьем Риме” в себе, т.е. о третьей во времени, а сейчас первой и единственной правде? Удивительно узки петербургские идеалы перед идеалами московских “сидней”» (ЛВИ, 318). В статье Р., посвященной юбилею Петербурга («Петр Великий и Петербург» // НВ. 1903. 16 мая), Р. выступает убежденным апологетом творения Петра. М., по его мнению, красива «только в словах и процессиях». «Трепета души, вдохновения, прямо живого, движущего — в Петербурге больше. Москва есть неискоренимый эстет, и так с самого рождения своего, вечно думающая о том, чтобы все было красиво, процессуально, “знаменательно”». Р. отмечал, что недостатки Петербурга связаны прежде всего с его столичным статусом: «Москва ворчит на чиновничество, но больше потому, что сама не чиновник, а покажи-ка

ей мундир с основательным золотым шитьем — она с ног сшибет, бросившись в него» (НВ. 1903. 16 мая). К концу 1900-х, по мере возвращения Р. к консервативным воззрениям и христианству, его отношение к М. становится все более благосклонным. В 1909 он писал: «Москва все богатеет мыслью и добротой. Недавно я посетил ее и, несмотря на усталость, шел и шел пешком по ее улицам и закоулкам: Боже, до чего она красивее Петербурга! Кроме этих стильных старых домов, где явно расположилась одна семья, а не муравейник людей, ничем между собой не связанных, как в Петербургских “новых ковчегах”, — кроме них, какая неувядаемая прелесть в совсем крошечных приходских церквях, почему-то поставленных обыкновенно во дворе: таких крошечных, что церковь не только меньше, но даже и ниже окружающих ее домов! И кажется — никакой архитектуры: а хорошо! Особенно мне нравились совсем плоские церкви, прилегшие к земле: точно хорошо взошедшая опара, с воткнутой посередине палкой, или еще похожее на бабу, присевшую к земле и вокруг которой пышно поднялся от воздуха подол. Нарядно, просто, по-деревенски, по-русски! Ну какая там Византия, Юстиниан Великий и Св. София: ничего похожего! Москва, засорена, заносена “до дыр”, но всё мило, сладко, крепко, привычно! Десять Св. Софий не взял бы за одну такую плоско-купольную московскую церковку, ни имени которой не знаю, ни архитектор ее неизвестен, ни что там за люди молятся» («Великое начинание в Москве» // НВ. 1909. 4 марта; СМР, 75–76). П.П. Перцов писал о Р.: «Последние годы его вообще тянуло в Москву, и удерживали в опустевшем Петербурге только материальные соображения» (Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902. М., 1999. С. 269). Перебравшись в 1917 в Сергиев Посад, Р. нередко бывал в Москве, где ночевал у друзей и знакомых (у Г.А. Лемана, Н.Н. Русова, М.В. Нестерова, М.О. Гершензона, Н.А. Бердяева и др.), навещал профессора В.И. Герье. По мнению Перцова, есть закономерность в том, что прах Р. покоится возле М., где он «провел когда-то молодые студенческие годы» (Там же, 271).

В.А. Фатеев

«МОСКОВСКИЕ ВЕДОМОСТИ» — одна из старейших русских газет, выходила в Москве в 1756–1917. Основана Московским университетом. Первая статья в ней Р. «Отречение дарвиниста» (1889. 21 окт.) написана по поводу статьи К.А. Тимирязева «Отвергнут ли дарвинизм?» (РМ. 1887. № 5, 6). В 1891 Р. печатает в «М.В.» статью «Несколько слов о Гоголе: По поводу статьи г. Ю. Николаева “Нечто о Гоголе и Достоевском”» (15 февр.), вошедшую в книгу «Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского» (в 3-е издание под названием «Пушкин и Гоголь»). Тогда же начинается публикация программного цикла статей Р. «Старое и новое», вошедшего затем в книгу «Литературные очерки»: «Почему мы отказываемся от наследства» (1891. 7 июля; в книге уточнено: «...от наследства 60–70-х годов»), «В чем главный недостаток “наследства 60–70-х годов”» (1891. 14 июля), «Два исхода» (1891. 29 июля; критика утилитаризма), «Европейская культура и наше отношение к ней» (1891. 16 авг.; о К.Н. Леонтьеве), «Может ли быть мозаична историческая культура?» (1892. 20 июля; о ста-

тье *Н.К. Михайловского* «Литература и жизнь». — РМ. 1892. № 6), «Еще о мозаичности и эклектизме в *истории*» (1892. 17 окт.). Через десять лет Р. выступил с осмеянием консерватизма «М.В.» и их главного редактора (с 1896) *В.А. Грингмута*. В статье с ироничным названием «Почти единственная газета в *России*» (НВ. 1901. 2 авг.) под псевдонимом *Ibis* Р. писал: «По отношению к печати и обществу <...> “Моск. Ведом.” усвоили тон какого-то южноамериканского плантатора. Слив с собою Россию, они презрение к себе или равнодушие к себе чувствуют и без стеснения называют равнодушием к отечеству или презрением к его основным учреждениям <...> Им представляется, что Россия, дающая так мало подписчиков на них, куда-то проваливается. Газета именно похожа на американского плантатора, уже после войны за независимость <речь идет о Гражданской войне>, читающего и рвущего с бешенством “изменническую” “Хижину дяди Тома”». Критике газеты посвящена также статья Р. «Двуликие Янусы» (НВ. 1900. 2 июня). После большого перерыва статьи Р. появляются в «М.В.» под псевдонимом «М—ведь» (см. НФП): «В нашем учебном мире» (1914. 3 янв.), «Евреи — ученики наших школ» (1914. 14 янв.), «Описание городов» (1914. 17 янв.; рецензия на исторические очерки о *Петербурге, Костроме, Казани, Нижнем Новгороде* с описанием *памятников старины Г.К. Лукомского*). В 1915 в четырех номерах газеты (28 июля, 13 авг., 3 и 10 окт.; НФП) Р. под псевдонимом *Петроградский старожил* публикует отзыв о повести *В.И. Дмитриевой* «Разбитые скрижали», напечатанной в «Русских Записках» (1915. № 6). Больше всего публикаций Р. в газете приходится на 1916, когда он печатался под псевдонимом *Петроградский старожил*: статья о книге, посвященной погибшему в начале *Первой мировой войны* князю *Олегу Константиновичу* (28 янв.), о либеральной газете «Русское Слово» (17 февр.), «Анкета о евреях *Л. Андреева, Ф. Сологуба, М. Горького*» (8 и 10 марта), «Английская книга о России и ее иудейские критики» (27 апр.). Три статьи 1916 обращены к *Н. Бердяеву* и его книге «Смысл творчества» (27 мая, 17 авг. и 22 сент.). 2 и 6 июля напечатана статья Р. «“Кто истинно счастливый человек” (Из тем *Карамзина*)», а 6 и 27 октября — статья «Копьеносицы» о письмах *читателей* (все в ВЧВ). А.Н.

«МОСКОВСКИЙ ЕЖЕНЕДЕЛЬНИК» — еженедельный общественно-политический журнал земских либералов, центральный орган Партии мирного обновления (редактор-издатель кн. *Е.Н. Трубецкой*). Выходил в *Москве* с 7 марта 1906 по 28 августа 1910. Журнал строился на основных принципах идей сборника «*Вехи*», с авторами которых Р. сотрудничал ранее в «*Новом Пути*» и «*Вопросах Жизни*» (*Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, Д.В. Философов*). В «М.Е.» также печатались другие знакомые Р. по совместным изданиям: *А.С. Глинка (Волжский)*, священник *К.М. Агеев*, профессора Московской духовной академии *И.М. Громогласов, П.В. Тихомиров*. В первые годы существования «М.Е.» Р. критически оценивал политический курс издания. В татъе «Привислинские публицисты у московского “князя” в гостях» (НВ. 1907. 9 окт.) Р. осудил кн. *Е.Н. Трубецкого* за публикацию в «М.Е.» статей польских профессоров *М.Э. Здзеховского* и *Л. Сташевича*, которые «наговорили

ли о русско-польских отношениях что-то такое, что оказалось московскому князю-публицисту весьма умным, а нам представляется совершенно глупым» (ОНД, 235). Польские профессора критиковали позицию «*Нового Времени*» и *М.О. Меньшикова* за статьи по польскому вопросу, считая, что «поклонники воззрений, проповедуемых “Нов. Временем” или “Варшавск. Дневником”, не имеют права считать себя представителями *России*» (ОНД, 236). Р. отмечал низкопоклонство *Здзеховского* «в отношении “Московского Еженедельника”», помогавшего польским националистам в нападках на русский патриотизм. В дни подготовки *3-й Государственной думы трудам* *Здзеховского* и других польских националистов было отказано в публикации на страницах «М.Е.». В 1908 на статью *Н.А. Бердяева* «Русские богоискатели» (1907. № 29) Р. откликнулся публикацией «О “русских богоискателях”» (*Живая Жизнь*. 1908. 1 янв.). Критик отмечал «грустный и жалующийся» тон *Бердяева*, сетовавшего на индифферентную позицию русского общества в отношении выдающихся богоискателей. *Бердяеву* Р. противопоставил утверждение, что *Чаадаев, Хомяков и Влад. Соловьёв* имеют «обширное общественное и литературное признание», считая, однако, что «большое общество, масса его — не живет интересами богоискания» (ОНД, 285). *Бердяев* предостерегался Р. от соблазна «искусственно переводить вперед стрелку мирового циферблата на час всеобщего «религиозного ведения». На рубеже 1907–1908 *Трубецкой* отказал Р. в публикации статьи о русских богоискателях, «вследствие принципиального расхождения в религиозных воззрениях» (ОР РГБ. Ф. 249. М. 3823. Ед. хр. 15. Л. 2). Это послужило одной из причин негативного отношения Р. к журналу *Трубецкого*. Критикуя пессимистично-рассудительные, критически-«поучающие» передовые статьи с политическими обзорами *Трубецкого*, Р. в статье «Наши публицисты» (НВ. 1908. 3 авг.) дал нелестную характеристику «М.Е.»: «Тоненькая книжечка-тетрадошка в обложке небесного цвета, напоминающая по виду “Дневник институтки”, представляет собою <...> уединенный стул, на котором сидит и важно вещает свои “спасительные речи” московский профессор, но его никто не слушает... Бедный профессор» (ОНД, 336). Р. признавался, что ему никогда «не приходилось читать статей такого глубокого нравственного самодовольства, как в “Еженедельнике” кн. *Трубецкого*, подписанных его именем, — неизменно на первом месте <...> Пишет он — как червонцем дарит» (ОНД, 337–338). Но после критики редактора последовала похвала отдельным статьям «М.Е.»: «Появились две интересные статьи: “Небесный ревизионизм. Письмо из Парижа” г-на *Н.К.* и “Возрождение язычества” (на Западе) г. *Перовича*. Одна посвящена пересказу впечатлений и волнений, какие пережила русская колония в Париже, сплошь почти состоящая из марксистов и социал-демократов, отчасти из эмигрантов, собравшаяся на лекцию г. *Бердяева*, бывшего марксиста и политика, оставившего и политику и марксизм ради идеализма и отчасти религии. Другая статья <...> посвящена обширному движению в искусстве, литературе и философии, связанному с именами *Берлиоза, Вагнера, Ницше, Ибсена, Кнута Гамсуна, Шишывшевского* и очень многих других <...> “Возрождения” суть явления литературные и общественные, а не народные. Они не только что не

колеблют нации, но и остаются просто даже неизвестны для нее в глубоких слоях» (ОНД, 339). Спустя несколько лет Е.Н. Трубецкой в *письме* объяснял причину отказа опубликовать статью Р. и приглашал его принять участие в его журнале: «Вы утверждали в той статье исключительно потустороннее значение *Бога* для человеческой жизни <...> Неужели мы не можем, считаясь с коренными принципиальными разногласиями там, где они есть, найти нейтральную и притом весьма широкую сферу, где их нет и в этой сфере сотрудничать» (ОР РГБ. Там же). Редактор не преминул упомянуть об участии в издании «соратников и друзей» Р. по другим богоискательским журналам. Трубецкой под впечатлением статьи Р. «*Мережковский против “Вех”*» (Последнее *Религиозно-философское собрание*)» (НВ. 1909. 27 апр.; ОПП) заказал ее автору нечто подобное — против Мережковского. Таким образом увидела свет первая статья Р. в еженедельнике — «К пятому изданию “Вех”» (1910. 6 марта. № 10; ЗРП). В «М.Е.» Р. печатал статьи по вопросам политической жизни России; однако все сотрудничество ограничилось всего тремя статьями весной 1910. Следующая статья Р. «Наша русская анархия» (1910. 3 апр. № 14) появилась в период развития Р. идей *анолитизма*. Р. констатировал, что «такого глубочайше анархического явления, как “русское общество” или вообще “русский человек” <...> никогда еще не появлялось на земле. Это что-то... божественное или адское, и не разберешь» (ЛВИ, 558). Причину разложения гражданственных и государственных начал русского общества Р. видел в *русской литературе*. Государственность и русская литература для Р. существовали в антинормичной плоскости неразрешимых противоречий. «Хочешь получить “настоящую государственность”, — “империю Бисмарка”, победы, блеск, славу — простишься с литературой» (там же). Третья статья, предложенная Р. «М.Е.», была вновь отклонена по политическим мотивам. Вероятно, Р. затронул больной вопрос *российского либерализма* — отношение к политике *террора*. «При всем моем осуждении террора, не могу признать Вашу точку зрения справедливой. Вопрос не такого свойства, чтобы журнал политический мог напечатать на своих столбцах статью, резко противоположную его оценкам крупного явления политической жизни», — давал Трубецкой объяснения по поводу отказа в публикации (ОР РГБ. Там же. Л. 6). Статья «Два “представительства”» (1910. 17 апр. № 16; ЗРП) была последней публикацией Р. на страницах «М.Е.». Возможно, сказались неоднократные критические выпады Р. в *печати* по адресу главного редактора «М.Е.» и его покойного брата кн. *С.Н. Трубецкого*, которого Р. упрекал в «необузданном либерализме» — либерализме при всех условиях и во всяком положении. Последней статьей Р., отклоненной «М.Е.», стала статья о министре народного просвещения *А.Н. Шварце*, хотя редакция журнала часто выступала с критикой в его адрес. Объяснения Трубецкого сводились к мнению двух учеников Шварца в составе редакции журнала, считавших министра «хорошим профессором», а также к опасениям «нарушить объективность по отношению к Ш<варцу>» (ОР. Там же. Л. 8). На страницах «М.Е.» помещались полемические материалы по поводу выступлений в печати Р. Священник С. Щукин опубликовал в «М.Е.» отзыв на статью Р. «О сладчайшем Иисусе и горьких пло-

дах *мира*» (РМ. 1908. № 1) под названием «О печали Христа» (1908. № 36).

А.В. Ломоносов

МОСКОВСКИЙ ИМПЕРАТОРСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ. Получив 1 июня 1878 в *Нижегородской гимназии* аттестат зрелости, Р. 1 августа того же года был принят в число *студентов* М.и.у., где через четыре года получил аттестат об окончании курса по историко-филологическому факультету и Университетским советом был утвержден в степени кандидата. Р. застал в университете еще старых профессоров-идеалистов 1840-х. *Историю русского языка и литературы* читали ректор *Н.С. Тихонравов* и *Ф.И. Буслаев*, историю всеобщей литературы — *Алексей Николаевич Веселовский* и *Н.И. Стороженко*, сравнительную грамматику индоевропейских языков — *Ф.Ф. Фортунатов*, всеобщую историю — *В.И. Герье*, *П.Г. Виноградов*, русскую историю — *В.О. Ключевский*, римские древности — *И.В. Цветаев*, *Ф.Е. Корш*, политическую экономию — *А.И. Чупров*, философию — декан *М.М. Троицкий*. Кроме того, Р. слушал лекции по церковной истории, богословию, теории и истории *искусств*, славянской филологии, греческим древностям, греческой и латинской литературе, санскриту, греческому и латинскому языкам. На одном курсе с Р. учились будущий глава партии кадетов *П.Н. Миллюков* и историк *М.К. Любавский*. Первую зиму 1878/79 Р. квартировал в доме Сабуровых на Третьей Мещанской улице, конспектировал первый том «Римской истории» *Т. Моммзена*, весной готовился к экзамену у профессора Н.А. Сергиевского по его книге об апологетическом богословии («Об основных истинах христианской веры». М., 1872). В *письме* к товарищу по Нижегородской гимназии и университету *Н. Барановскому* Р. вспоминает, как в Москве «привязывал во время экзаменов себя за ногу к стулу, чтобы зубрить Герье, и точно в опьянении силился встать, чтобы опять и опять думать о своих любимых мечтах, и, чувствуя только на ноге ремень, снова принимался неистово зубрить постылые лекции» (ОСЖС, 676). Р. говорил, что М.и.у. не наложил на него заметного отпечатка. «Вовсе не университеты вырастили настоящего *русского человека*, а добрые безграмотные няни» (У, 184). В университете он был поражен, что студентам не преподавалась идея «науки в целом», представление о «всеобщности и универсальности знаний». Профессор философии, у которого в голове никак не связывались «все науки», просто читал студентам логику по *Миллю*, психологию по А. Бэну и историю всех философских систем — «по *шаблону*». С годами Р. вспоминал об университетских преподавателях все более саркастически. «Как хорошо, что я проспал университет. На лекциях ковырял в носу, а на экзаменах отвечал “по шаргалкам” Черт с ним. Святые имена Буслаева и Тихонравова я чту. Но это не шаблон профессора, а “свое я” Уважаю Герье и Стороженко, Ф.Е. Корша» (У, 185). Особенно запомнились ему лекции В.О. Ключевского, который после смерти в 1879 *С.М. Соловьёва* стал читать курс русской истории. В университете Р. был стипендиатом *А.С. Хомякова*, а также в 1881 получил премию государственно-го деятеля Н.В. Исакова. На университетской скамье в результате овладевшего им неодолимого чувства «постоянной внутренней скуки» и сменявшей ее «вечной за-

думчивости», мечты, переходящей в безотчетное «внутреннее счастье», в душе Р. произошел перелом. Он преодолел *атеизм*, усвоенный после *чтения* в гимназические годы *Белинского* и *Писарева*. В автобиографии, относящейся к 1909, Р. пишет: «Уже с 1-го курса университета я перестал быть безбожником. И не преувеличивая скажу: Бог поселился во мне. С того времени и до этого, каковы бы ни были мои отношения к церкви (изменившиеся совершенно с 1896—97 гг.), что бы я ни делал, что бы ни говорил и ни писал, прямо или в особенности косвенно, я говорил и думал, собственно, только о Боге: так что Он занял всего меня, без какого-либо остатка, в то же время как-то оставив *мысль* свободною и энергичною в отношении других тем» (ОСЖС, 709). С университета Р. уже не оставлял Бога, но характер «чувства Бога» и постижение Бога изменялись в связи с переменою взглядов на *пол*, *брак*, *семью*, отношение Нового и Ветхого Заветов между собою. Об окончании университета Р. вспоминал в статье «Накануне дела» (НВ. 1901. 13 июня). А.Н.

МУЖЧИНА. В 1915 Р. писал: «Источник здоровья жены — муж. Источник *красоты* жены — муж. Источник молодости жены — муж» (М, 290). *Тема* взаимоотношений М. и *женщины* постоянно возникает на страницах произведений писателя. «Известно, — муж ближе женщине, чем отец и мать» (М, 132). Споря с *О. Вейнинггером*, Р. ставит женщину выше М.: «Женщина бесконечно благодарна мужчине за *совокупление*, и когда в нее втекает мужское *семя*, то это кульминационная точка ее существования» <...> Но женщины великодушнее. Имея каждая своего верного мужа, они нисколько не претендуют на уличных самцов и оставляют на долю Вейнингера совершенно достаточно брюк» (У, 98). «Мужчина никогда “не наполнит ароматом” весь *дом*: психика его, образ его, дела его — шумны, но “не распространяются” Он — дерево, а без *запаха*; она — *цветок*, вечно пахучий, далеко пахучий» (ВТРЛ, 270). «Океан — женщина. Материк — мужчина. И бури и *тишина*, и *влага* и опасность. И крепость и первобытность и потопление... Жена входит запахом в мужа и всего его делает пахучим собою; как и весь дом» (У, 365). В статье «Возле “русской идеи”...» (1911) Р. поднимает «вопрос о “мужественном” и “женственном” в *истории*»: «Муж есть глава дома”... Да... Но хозяйкою бывает жена <...> Муж, положим, “глава”; но — на “шее”, от которой и зависит “поворот головы” <...> Женщина уступчива и говорит “возьми меня” мужчине; да, но он едва ее “берет”, как глубоко весь переменяется <...> Это не жена теряет свое имя; так — лишь по документам, для *полиции*, дворников и консистории. На самом деле имя свос и, главное, *лицо* и *душу* теряет мужчина, муж. Как редко при муже живут его мать, его отец; а при “замужней дочери” обычно живет и мать. Жена не только “входит в дом мужа”: она входит как *ласка* и *нежность* в первый миг, но уже во второй она делается “госпожою” Точнее, “господство” ей отдает муж, добровольно и счастливо <...> Увы, не муж “обладает женою”; это только кажется так. На самом деле жена “обладает мужем”, даже до поглощения <...> Русские имеют свойство отдаваться беззаветно чужим *влияниям*... именно, вот как невеста и жена — мужу... Но чем эта “отдача” беззаветнее, чище,

бескорыстнее, даже до “убийства себя”, тем таинственным образом она сильнее действует на того, кому была “отдача” И в супружестве не ветренная жена владеет мужем, но самая покорная, безропотная, отдающаяся “вся” За “верную жену” муж сам обратно “умрет” — это уже закон великодушия и мужества» (СХ, 351—354). В «Русском Ниле» Р. развивает эту *мысль*: «И вспомнил я великое ветхозаветное изречение: “Того ради оставит отца и мать и прилепится к жене...” Не сказано подобного же слова о жене: о ней сказано, что муж будет “господином” ее и что она будет иметь к нему “влечение” Но я наблюдал, что в счастливейших случаях *брака* именно не жена “оставляет отца и мать” <...> а “оставляет отца и мать” муж, который после женитьбы совершенно охладевает к родительскому крову, как бы отрывается и окончательно отделяется от своих родителей, особенно от отца, и равномерно привязывается к родителям жены своей» (ОНД, 188—189). В 1915 Р. корректирует эти размышления: «Адам весь выражен в восхищенном восклицании при виде Евы: и таков мужчина с тех пор — он восхищается, очаровывается, влюбляется. Но не сказано: “и к жене — влечение твое” *Любовь* мужчины преходяща и временна. О, какой это ужас. Это вечный “Наль”, играющий в кости, проигрывающий целое царство. Спортсмен и шалопай. Нельзя не согласиться — талантливый» (М, 163). В ряде случаев приоритеты отданы М., который «больше “женщины”, потому что даже “в родах женщины” — “родит мужчина”» (АНВ, 81). Поскольку М. не присуща детородильная функция, «здесь так явно, что муж суботствует. Так. обр. мы получаем: 1) у мужчины — шесть дней, 2) у женщины — седьмой день, 3) но в этом седьмом дне есть какой-то “седьмой час”, “субботный час”: и уже господин его — мужчина. Который не причастен в 24 женских часах никакому *страданию*, которое присуще женщине» (М, 149). Брачные отношения определяет только М.: «Он избирает, избрал... Брак учреждает именно муж, а не женщина. Учреждает его любовь и ревность... Учреждает, утверждает и охраняет» (СХР, 408). «В Библии везде сказано, что муж в первый же момент, как “познает” жену, — “смиряет ее” <...> муж передает в жену “пути”, коими она внутренне опутывается, связывается, и таким образом, что сама никак не хочет “уйти от них”» (ВЕ, 85). «Мужчина — “я” Женщина — “твоя” Милосердие, самоотвержение, нежность, привязчивость, воля “иметь от тебя *детей*” — все есть следствие того, что женщина не содержит в себе “зерна” и “я” Наоборот, мужской эгоизм, жесткость, черствость, твердость — броня окол ценного “зерна”, “я”» (М, 161). Поистине «в “мужском” есть обаяние для женщины <...> И одновременно нельзя отрицать, что “особый мизинец мужчины”, — особый от женского, — в самом деле находится в связи с тем, что один носит один орган, а другая носит совсем другой орган <...> Поэтому “мужчина нравится женщине” даже не с института, а — всегда, “по особености его”, и даже прямо “с рождения” <...> Озирианство или *пол* в мужчине бесконечны. Именно о мужчине и муже плачут женщины, а не о подругах <...> Мужчине есть *Судьба* женщины <...> И, приглядываясь к отношению женщины к мужу, мы видим, что, в отличие от “ухаживаний” и “ухаживавших за нею мужчин”, — которые ей, впрочем, очень нравились, — одного мужа она нежит, почита-

ет, — чего к тем “мужчинам”, от которых она *детей*, однако, не имеет, она и тени не испытывает <...> А творит собственно мужчина: и что касается “вечной жизни” (потомство — непременно его, мужа, отца), но — через женщину и жену» (ВЕ, 213–215; ср. ПЛ, 221–223). «Женщина ли, *девушка* ли, юна ли она или стара — все равно шире и глубже мужчины <...> А мужчина лучше и чище женщины» (ПЛ, 159). «Самый плохой мужчина все-таки лучше, чем “нет мужчины”» (СХР, 28). Из разных мужских черт Р. выделяет *силу*, работоспособность, создающее начало. «У *Нины Р<удне>вой* (плем.) подруга: вся погружена в *историю*, космографию. Видна. Красива. Хороший рост. Я и спрашиваю: — Что самое прекрасное в мужчине? Она вдохновенно подняла голову: — Сила!» (У, 99). «Мужчина спокойно обнажает *грудь*; спортсмены — гребцы, борцы, атлеты, гимнасты — открывают грудную клетку, без вопроса у себя и у смотрящих <...> У мужчины грудь принадлежит его работе и обращена к предметам работаемым, к неодушевленным *вещам* и всему их множеству» (СХР, 144). «Заповедь *труда* и труд будня, — наказание трудом за *грех*, — дано Адаму, т.е. мужу и мужчине» (М, 148). Задаваясь вопросом об историческом предназначении М., Р. размышляет: «Всемирная история ответила: сущности Адама-мужчины есть сотворение дел исторических: *войны*, походы, построение городов, построение царств, мудрость, *философия*, наука, песни, поэзия, культ <...> Действительно, нельзя отрицать, что все “сотворенное *человеком*”, царства, мудрости, поэмы, “Адам” сотворил “один”, без помощи и содержания женщин. Даже по преимуществу он и творил-то, когда был один, “сам”, и “одно Я” “Я” мужчины — в гору величиной» (М, 162). В связи с мыслями о М. писателя беспокоят вопросы замужества девушек, вопросы полноценного брака. О «судьбе девушек» он говорит так: «Не сторожит муж, — не усторожит отец» (У, 157). Функция М., по Р., так велика, что он буквально отодвигает *одиночество* от женщины, «ласкает или просто любит на кормящую жену свою». «И потому не мать меня родила, а муж меня родил и вечно рождает, — рождает желанием своим, вот что любит меня мною в кормлении, вот что нежит меня и хочет меня <...> Родители родили “условие” А муж — “осуществляет условие” Родители родили меня “одну” Одна? — Я? Какой ужас!!! Только муж превращает этот ужас в блаженство, пустыню наполняет плодородием, поливает дождем засохшее поле» (СХР, 146–147). Р. интересуется и вопрос совмещения пола в человеке. Так, в Христе он отмечает женские черты: «Ничего мужского, мужественного; ничего Геркулесовского (берем тип, идеал, образ, предел, грань) <...> Мы поклоняемся Деве в Муже» (ВТРЛ, 348–349). «Эти “совмещения” в каждом есть; и как в содомите есть хотя бы “миллионная часть” нормального совокупления, так в нормальном мужчине есть хотя бы миллионная часть содомического влечения» (ВТРЛ, 367). На одном из «последних листьев», датированных 17 июля 1916, значится: «В этот вечер я впервые понял *истину* определения *Аристотеля*, что мужчина прекраснее женщины. Он не “вообще” прекраснее. “Вообще” даже женщина прекраснее его. Но “в частности”, и притом в главной частности, мужчина заливает женщину. И мне открылось, почему женщина вздыхает» (ПЛ, 179).

В.В. Никульцева

МУЗЫКА (Музыкальность). Р. упоминает о посещениях концертов польского пианиста Ю. Гофмана (У, 61), опер с участием заезжих знаменитостей *М. Зембрих* и *А. Мазини* (СХ, 317–319), а также русских певцов *М.И. Долиной-Горленко* (СХ, 370–371; НВ. 1915. 13 марта) и *Ф.И. Шаляпина* (НВ. 1913. 28 апр.; СХ, 409–413), пишет статьи о великорусском оркестре *В.В. Андреева* (НВ. 1913. 25 янв.; 19 апр.; СХ, 391–395; НВ. 1917. 7 февр.). С *детства* Р. было присуще особое «музыкальное» состояние *души*, внимающей неуловимым для обычного слуха ритмам вселенной, «музыке сфер»: «Я помню до гимназии экстатические состояния, когда я почти плакал, слыша эту откуда-то доносившуюся музыку и которой объективно не было, а она была в моей душе» (СХР, 226). Вдохновенный полет души «к *мирам* иным» не имеет материального измерения, и Р. не случайно использует для передачи этого неуловимого рациональными средствами состояния такой стилистической оборот, как *оксюморон*: «Музыка *тишины*? Лучшее на свете. Слушайте, слушайте лес!.. Больше всего слушайте свою душу» (ПЛ, 76). В *письме* к *Э. Голлербаху* Р. вспоминал о своем детстве: «Жажда *молитвы*. Жажда музыки. В сущности, музыка вечная в душе, медленная, томная, внутренне счастливая, уходящая или преходящая, зовущая, умиляющая, торжественная, важная» (ВНС, 354–355). О раннем периоде своего *творчества*, до увлечения темой *семьи* и *пола*, Р. писал: «В 1895–6 году я определенно помню, что у меня не было *тем*. Музыка (в душе) есть, а *пищи* на зубы не было. Печь пламенеет, но ничего в ней не варится» (У, 341). Когда же Р. нашел не только свою тему, но и обрел соответствующую «музыкальному» строю его души интимную форму выражения в слове («*Уединенное*»), он перешел грань, отделяющую *публицистику* от художественного творчества. М. души стала для Р. тем «столпом», на котором выстроилось его *писательство*, и он был уверен что «на этот “столп” (музыка, ухо) никто еще не встанет» (СХР, 226). «И я вовсе не все сплошь записываю, а лишь тогда и то, что попадает на какую-то странную во мне таинственную музыку, сущности которой я совершенно не знаю, но которая заключается в чем-то приятно текущем во мне, что меня успокаивает, от чего мне хорошо, от чего мне гармонично. От чего мне в сущности мелодично. Вот нашел слово и, пожалуй, разгадку. Душа моя мелодически сложена, ей поется, — но глухим, безмолвным пением. Разве бы я смог столько написать (невообразимо), если бы не эта *тайна* мелодичности. При которой, — раз слова попали на эту нить, музыку, — я только “записываю”, а слова безусловно и все уже сами родятся» (СХР, 272). Р. не сомневался в исключительности этого полученного им от *Бога* дара «мелодичности»: «Не всякую *мысль* можно записать, а только если она музыкальна. И “У.” никто не повторит» (У, 226). Творчество подлинно, когда «слезы текут и душа разывается», и при этом «они текут литературно, музыкально» (У, 206). М. имеет важнейшее значение для Р. не только в собственном творчестве — он ценит, напр., «музыку души» в письмах курсистки *Веры Мордвиновой* (ВНС, 342). Э. Голлербаху он пишет: «Знаете, у Вас *чрезвычайно* есть много музыки в душе, — и в слове. Музыка Ваша заваливает мысль, всегда тоже ценную и верную <...> но музыка, *тон* — важнее. И даже это абсолютно

ценно, и есть то, что придает мировую ценность Вашему лицу, Вашему “человеческому” (ВНС, 343). В литературе для Р. очень важен такой *читатель*, «который слышит музыку души автора, а не только слышит его слова» (ПИ, I–II). М. неотделима для Р. от души, являясь едва ли не наиболее очевидным ее признаком, воплощением ее нематериальной сути: «Все воображают, что душа есть существо. Но почему она не есть музыка? И ищут ее “свойства” (“свойства предмета”). Но почему она не имеет только строй?» (У, 161). В «*Апокалипсисе нашего времени*», объясняя причины его распространения христианством в Европе, Р. придает исключительное значение М. *Евангелия*: «Нет более музыкально построенной книги, чем Евангелие, и личности тоже столь музыкальной, чем стоящая в ее центре. Влекомая-то этою музыкой, этими нюансами, нисхожденьями, замираниями и всею прелестью их, всею томительностью их, Европа и ступила “первый шаг” в опасный путь» (АНВ, 195). Р. создает вдохновенный «гимн» Солнцу как источнику вселенной М.: «Музыки, музыки, музыки... Разве вы не слышите, как звенит солнце. И лучи его тайно несут везде мелодию... И входят музыку в цветок. И в человека тоже музыку... Впрочем, есть уродливые люди, вовсе без музыки... Музыка входит в свет лица. И в тембр голоса входит. И эти-то люди имеют “венчик около головы” Это — святые христианства» (АНВ, 332–333).

В.А. Фатеев

МУСУЛЬМАНСТВО. На вопросы: «Почему из Азии религии? Почему оттуда сказки?» — Р. отвечает: «Азия есть чудное сновидение, и если она “спит, покой храня”, т.е. недалеко ушла в *прогроссе*, то потому, что среди других материков и их населения она есть Дед и Младенец, вообще чуждый и до сих пор чуждающийся средней, гражданской и социальной поры существования <...> Вчера — младенец, завтра — старец; вот Азия <...> Вечно там небесный свет, то в детских выдумках, то в вещих догадках <...> как в *детстве*, так и в *старости* “вдруг приходит на ум”, “открывается”, “кажется”, “видится” <...> Отсюда Азия спокон веков и всюду была материком маленьких и больших “откровений”: <...> “Нашел” Будда, под деревом сидя; Заратустра “нашел” в пещере; “не успел кувшин с водою пролиться, как я пролетел три неба и остановился перед четвертым, где Бог”, — записал о себе Магомет» (ВДЯ, 122–123). Рецензируя монографию В. Череванского «*Мир ислама и его пробуждение*» (СПб., 1901) в статье «*Мусульманский мир*» (Исторический Вестник. 1901. № 3), Р. отмечает важность затронутой *темы*. «*Мусульманский мир* <...> поверхностно знаком нам», — пишет рецензент, однако, «чтобы понять религию и что-нибудь религиозное, нужно быть поэтом и иметь на челе своем хоть <...> паутинку “пророчества”, “посланичества”, “жребия” святого» (ВДЯ, 163). Этими качествами, по мнению Р., автор монографии не обладает. Р. находит исторические, поэтические и философские «откровения» даже в сложении «магометанского календаря», в котором обнаруживаются как наивно-суеверные (10 февраля отмечено тем, что «сонливые белки уходят в пещеры»), так и исторические праздники («13 февраля, переход Моисея через Нил» — свидетельство зависимости магометанства от иудаизма). Называя некоторые из мусульманских праздников, фи-

лософ обращает внимание на их поэтическое звучание: «“4 июня — праздник труб”, “15 июля — священная ночь”, “2 апреля — перстень Али”, “4 октября — ночь тайн” Какие удивительные слова! Я не подсказываю *читателю*: он сам сумеет задуматься о глубокой, кажется, вовсе для нас непостижимой особенности сложения религии Магомета!» (ВДЯ, 164–165). Лиризм, «сплетение реального и чуда, добродушия человеческого и жестокости законов *природы*», «очарование» Корана, «ослепившего очи *Востока*» (ВДЯ, 164, 165), отмеченное Р. в легендах мусульман, не находит отражения в ироническом повествовании В. Череванского. Его «прекрасно написанная», «но едва ли эквивалентно обдуманная, выверенная» *книга* лишена проникновенности и глубины. Ошибочность представлений автора рецензент находит в историческом смешении «туретчины» с исламом. «В самом деле, в наступающий исторический момент, — пишет Р., — монголы являются носителями, хранителями и пропагандистами Корана: турки, татары и бухарцы. Посредственность национальной их *крови* есть причина упадка теперь ислама, его временной и случайной, но проистекающей из существа Корана, некультурности» (ВДЯ, 166). Р. возражает против утверждения исследователя: «*Мусульманство* — косно, неспособно к развитию, имеет вместо *семьи* нечто вроде наших веселых *домов*» (там же). Вслед за перечислением заслуг арабов в математике, *философии*, архитектуре Р. подчеркивает их стремление к «умственному свету», свидетельством которого являются слова халифа Али: «Чернила ученого столь же достойны уважения, как и кровь мученика». Трактовка вопроса *семьи* вызывает резкое несогласие Р.: «Если бы у мусульман она напоминала бы наши веселые дома <...> то... откуда же высокий и прямой рост, *сила* и крепость наших татархалатников? Ведь это — гвардия в смысле породистости. А какова *семья* в чистоте, силе и интенсивности своей, такова и порода *человека*» (ВДЯ, 166). В ключе данной полемики ведется рассмотрение семейного вопроса в статье «*Шахзада*». «Весь вид страны мусульманской», по мнению Р., являет собой «обшественный *монастырь*» столь выдержанного *стиля*, какого никогда не удалось добиться по сю сторону Урала и *Кавказа*» (ВДЯ, 268). Сопоставляя православное жизнеустройство с мусульманским, философ пишет: «У нас монах, хоть бродя за подаянием, видит на улицах *женщин, девушек, детей*; у себя внутри монастырской ограды, он видит в годовой праздник, да и всякое воскресенье, нарядную женскую толпу, входящую в обитель <...> Но восточный так называемый “гарем”, втянувший в себя без остатка всех женщин страны, всех ее детей, — тем самым соделал улицы и страну монастырем такой особенной строгости, а главное выполненности строгих правил, какая даже и не брезжилась на Западе самым строгим аскетам. За исключением единственного места, своего собственного дома, т.е. нескольких квадратных саженей, но это на всей земле, на целом земном шаре, араб или перс никогда не увидит никакого женского *лица*. Это — такой *аскетизм* и разединение *полов*, какой даже и не снился в *Европе*» (ВДЯ, 268–269). Вследствие чего взаимоотношения *мужчины* и женщины приобретают особую *интимность*: «*Мусульманский мир* весь разделен: на улицу-монастырь “обшественный” и на эдем одинокого обитателя и обитательницы <...> Здесь, будучи закрыты от всего све-

та, не только физически, но и духовно, без мостов, без переходов в другой свет, они раскрываются опять и физически и духовно, друг перед другом» (ВДЯ, 270).

К.А. Жулькова

МЫСЛЬ. Р. писал в 1914: «Это только кажется, что я необдуман в *литературе*. На самом деле очень обдуман. Специалист. (При мысли о “Сем. Вопр. в России”). Чужие *цитаты*, нелепые выписки. Главные мысли — в примечаниях к чужим статьям. Вчера об этом разговор). Сами “бяки” мои кривые, кляксы — все обдуманно <...> Вся жизнь, уже довольно долгая жизнь — на обдумыванье (положена) — тем, вопросов, мировых точек бытия. Всего. Всего, касающегося литературы, касающегося философии. “Такого специалиста литературы и философии” я не знаю. Каждая точка во мне (вопрос) горит огнем, и поистине голова моя есть великолепная иллюминация» (КНУ, 528). Интерес к М., задатки мыслителя проявились у Р. очень рано. Сначала это приняло характер «запойного» чтения, а затем увлеченного познания со сверстниками широкого спектра наук. Для розановской М. характерно стремление к широкому обобщению. Уже в раннем возрасте Р. искал способ обобщения человеческой М. с помощью хронологических построений: «Меня занимала мысль уловить в хронологические данные все море человеческой мысли <...> дав параллельно даты только важнейших политических событий» (КНУ, 295). Конспектирование философских произведений в юности, как отмечал Р., способствовало развитию у него «умения очень сжимать всякую мысль, а равно — точно ее формулировать» (ОСЖС, 686). Для Р. с юных лет было характерно непреднамеренное сосредоточение на какой-то одной доминирующей идее и беспрестанное «обдумывание этой идеи» — как, например, «постоянное думанье об идее счастья» (ОСЖС, 689). Р. далек от научного, рационального подхода к мышлению, для него этот процесс — органическое проявление личности: «Я был всегда прилежен в мысли (мышлении), но не трудился вовсе никогда в мышлении: прилежен как мальчик сосун прилежен к конфетам: вечно сосет, может быть, пагубу, но во всяком случае сладость» (СОЧ, 503). Отсюда «зачарованность» темой как способ мышления и спонтанная догадка, озарение, как выход М.: «Я никогда не догадывался, не искал, не подглядывал, не соображал. Эти обыкновеннейшие способности совершенно исключены из моего существа. Но меня вдруг поразило что-нибудь. Мысль или предмет. Или: “вот так бы (оттуда бы) бросить свет” “Пораженный”, я выпучивал глаза: и смотрел на эту мысль, предмет или “оттуда-то” — иногда годы, да и большей частью годы. В отношении к предметам, мыслям и “оттуда-то” у меня была зачарованность» (У, 153–154). М. для Р. — нечто почти одушевленное, близкое, с чем он сроднился, сопоставимое с друзьями: «Мы любим мысли свои, как друзей, и если умирают друзья, умирают и мысли» (ПИ, III). «Мысли наши как трава, вырастают и умирают» (СХР, 34). Тайна возникновения М. представляет загадку и для самого Р.: «Что-то налетало на меня ...И я записывал» (ПЛ, 98). «“Являлись и мысли” Откуда они-то являлись? Не понимаю. Мне приходилось встречать людей, которые запоминали мои статьи по их мысли. Да и внутренне чувствую, что есть мысли важные» (СХР,

226). Р. не признавал рационалистических теорий, согласно которым «мысль предвывает каждое ощущение» (ЛИ, 150). «Вообще у меня мышление обонятельное» (СХР, 272). Процесс мышления Р. воспринимает как непроизвольный акт выхватывания М. из потока почти лишенных рефлексии ощущений: «Из безвестности приходят наши мысли и уходят в безвестность» (У, 23). Иногда его «объяснения» лишь констатируют таинственность возникновения М.: «Больше всего приходит мыслей в конке. Конку трясет, меня трясет, мозг трясется и из мозга вытрясаются мысли» (У, 358). Немало М. имеют у Р. помету: «За нумизматикой». Р. объясняет это полетом освободившейся за механическим занятием души: «Отчего нумизматика пробуждает столько мыслей? Своей бездумностью. И “думки” летят, как птицы, когда глаз рассматривает и вообще около монет “копаешься” <...> И вылетов из-под боли, которая подавляет самую мысль, душа расправляется в крыльях и летит-летит» (У, 180). М. обычно возникает у Р. не путем интеллектуального усилия, а «возбуждается» конкретными событиями: «Моя мысль не возбуждалась. Ее ярко, страстно, научно возбудил следующий случай» (ОСЖС, 700). М. сами приходят к Р. из неведомого источника, и он лишь фиксирует самые примечательные из них: «Сколько мыслей лезет в голову!..» (НФП, 92). «Не всякую мысль можно записать, а только если она музыкальна. И “У.” никто не повторит» (У, 386). «Уединенное» и «Опавшие листья», подчеркивает Р., — это не сборники подобранных М. «на тему», а то, «что уродилось», «пот мой, семя мое»: «Я вовсе не всякую мысль, которая мелькнула, записываю. Вышла бы каша, “плеть” и в целом бестолковица» (ПЛ, 87). Он настаивает, что «никогда не думал своего “Уед.” и “своих Оп. л.”, а это поймалось независимо от меня» (ПЛ, 88). Спонтанная М. вдохновляется прежде всего ощущением связи с «мирами иными» и отмечена интенсивностью переживаний, внутренней музыкальностью: «Одновременно с тем, как ухо слышало музыку, мне хотелось произносить слова, и в “слова” “откуда-то” входила мысль, мысли, бесчисленный их рой, “тут” же родившийся, рождавшийся, прилетавший, умиравший или, вернее (как птицы), исчезавший в небе, п.ч. через час я не мог вспомнить ни мыслей, ни формы, т.е. самих в точности слов (всегда неотделимо, “вместе”» (СХР, 226). «Я задыхаюсь в мысли. И как мне приятно жить в таком задыхании» (У, 49). Остро чувствуя свою связь с Богом, Р. воспринимает приходящие ему во вдохновенном состоянии М. не как свое достижение, а как дар свыше: «Меня послал Бог. И я ничего не творю, кроме Божией воли» (КНУ, 529). Отсюда кажущиеся самоуверенными заявления: «Каждая моя мысль есть священная мысль» (У, 61). Р. был не слишком высокого мнения о научной М. В 1897 Р. утверждал в письме В.С. Соловьёву, что М. «заблуждается», а «правдивость genitālī’y — поразительная!» (ВРХД. 1978. № 130. С. 93). Хотя Р. и признает достоинства интеллекта, это не самое интересное для него в человеке: «С умом интересно: это само собою. Но почему-то не привлекает и не восхищает (совсем другая категория)» (У, 149). Р. не раз высказывался о непонятно откуда возникающих М. как о не слишком важной материи, предпочитая им более основательное: заработок, который они давали: «Лучшее в моей литературной деятельности — что десять человек

кормились около нее. Это определенное и твердое. А мысли? Что же такое мысли... Мысли бывают разные» (У, 267–268). «Скропаешь строки... Мыслишки, полумыслишки... Ан, смотришь, и выключулись “25 руб.”» (СХР, 207). Обилие М. порождает их крайнюю противоречивость у Р.: «Рубят мои мысли одна другую. Что за несчастье. Другие спорят с другими, я — вечно с собой. И как не считаться *крови*» (ПЛ, 98). По его мнению, мы ближе к *истине*, когда предмет рассматривается с максимально большего числа сторон: «Сколько можно иметь мнений, мыслей о предмете? Сколько угодно. Сколько есть “мыслей” в самом предмете... Где же тогда истина? В полноте всех мыслей. Разом» («Литературно-политические афоризмы» // НВ. 1910. 25 нояб.; ЗРП, 412–413). М. для Р. имеет национальную и этическую окраску: «Кто может устоять против честной русской мысли?» (ПЛ, 41). Он считал, что обращение к краткой афористической форме характерно для русских: «В сущности — это характер русской мысли, которая как-то не хочет вытягиваться по правилам аристотелевской логики» (<рец.> Колышко И. Маленькие мысли. СПб., 1900 // НВ. 1900. 23 февр.). Р. отмечает отсутствие подлинной М. в либеральной печати, преобладающей в общественном мнении: «Не заметили, что *революция* существенным образом есть без мысли в себе... Слов много — о, да! И нервов — бездна. Но мысли — никакой...» (КНУ, 288). «Зачем им иметь мысли, когда они владеют словом? И зачем им усиливаться, оспаривать, побеждать, когда печатный станок разносит всякое их слово от *Петербурга* до Владивостока!» (КНУ, 327). М. изгоняется *чиновничеством* и даже профессурой: «*Делянов* сказал, когда у него спросили, отчего *Соловьев* (*Влад.*) не профессор: — У него мысли. Старик, сам полный мыслей и остроумия, не находил, чтобы они были нужны на кафедре. Но еще удивительнее, что самопополняющаяся коллегия профессоров тоже делает все усилия, чтобы к ним в среду не попал человек с мыслью, с творчеством, с воображением, с догадкой» (У, 225). *Н.Н. Страхов* в 1888 так охарактеризовал розановскую М.: «Мысль у вас очень подвижна, и при такой подвижности легко делать всякого рода соображения, которые тем обильнее являются, чем в них нет твердости и определенности» (ЛИ, 12). Еп. *Никон* (*Рождественский*) писал Р. с упреком: «Вы мыслите не понятиями, рассуждаете не логикой, а символическими образами. Хорошо это в поэзии, а не в деловых статьях» («За Божьи дни (Ответ на открытое письмо В.В. Розанова)» // НВ. 1909. 22 марта). *З.Н. Гиппиус* отмечала: «У Розанова нет “мыслей”, того, что мы привыкли называть “мыслью” Каждая в нем — непременно и пронзительное физическое ощущение. К “рассуждениям” он поэтому неспособен, что и сам знает: “Я только смеюсь или плачу. Рассуждаю ли в собственном смысле? Никогда!”» (Гиппиус З. Живые лица. М., 2002. С. 129). *М.О. Меньшиков* писал о Р.: «Собственно, каждая мысль, схваченная в момент ее *рождения*, гениальна, если она мысль, а не безмыслица. В этом очарование многих писателей, прелестных своей непосредственностью, например, В.В. Розанова. Он ухитряется схватывать мысль иногда до рождения ее и даже до *зачатия*, в ее трансцендентном, так сказать, бытии <...> Увы, мне не дано этого преимущества — у меня, кажется, нет мыслей, достаточно сырых» (Меньшиков М. Сы-

рые мысли // НВ. 1914. 9 марта). Р. сам подвел итог своим открытиям в мире М.: «Да, мне много пришлось на ум, чего раньше никому не приходило, в том числе и *Ницше*, и *Леонтьеву*. По сложности и количеству мыслей (точек зрения, узора мысленной ткани) я считаю себя первым. Мне иногда кажется, что я понял всю *историю* так, как бы “держу ее в руке”, как бы историю я сам сотворил, с таким же чувством уроднения и полного постижения. Но сюда я был выведен своим положением» (“*друг*” и история с ним), да и пришли лишь именно мысли, а это — не я сам. Я — добрый и малый (*parvus*): а если “мысли” действительно великие, то разве мальчик не “открывает *солнца*”, и “звезд”, “всю поднебесную”, и что “яблоко падает” (открытие Ньютона), и даже труднейшее и глубочайшее — первую *молитву*. Вот я такой “мальчик с неутертым *носом*” — все открывший. Это мое положение, но не я» (У, 382).

В.А. Фатеев

МЮНХЕН — столица земли Бавария (*Германия*). Во время своих поездок за границу Р. дважды побывал в М. (в 1905 и 1910), написав два очерка, посвященных этому городу: «В католической Германии» (первая поездка) и «Мюнхенский монашенок» (вторая поездка). Первые впечатления от пребывания в М. весьма эмоциональны: «В Мюнхене, вследствие множества садов, бульварчиков и огромного английского парка, расположенного в середине города, так и пьешь воздух <...> Этого удовольствия именно от воздуха я никогда не испытывал» (СХ, 137). И далее следует признание, что «чисто физические условия существования <...> преобладают над наслаждениями художественными от здешних музеев» (там же). Р. описывает свои впечатления, полученные от посещения мюнхенских музеев. В Глиптотеке (собрании *скульптур*), которая в целом разочаровывает писателя, его внимание привлекает только «Зал Ниобеи», где «умирающий сын Ниобеи, лежащий с закрытым почти *лицом* навзничь», заставляет Р. воскликнуть: «Какая *красота* в выражении лица! Кое-где в сгибе пальцев, в обломке ступни ноги и в эгинских остатках видно чудное мастерство греков (какой древней эпохи!), и именно чудная их *любовь к природе* и природному!» (там же). В отличие от Глиптотеки Пинакотекса, как признается сам писатель, его поразила прежде всего своими небольшими размерами (по сравнению с Дрезденской галереей, «где совершенно задыхаешься и чувствуешь точно изломанными ноги и спину от бесконечных зал») (СХ, 137). Р. высоко оценивает мюнхенское собрание картин, замечая, что без знакомства с ним «невозможно изучение некоторых *школ живописи*» (СХ, 139), более того, «Мюнхенская Пинакотекса есть единственное и невозможное: если бы она сторела — человечество заплакало бы <...> громко, разрыдалось бы» (СХ, 140). Среди картин художников, размещенных в Пинакотексе, его внимание привлекает Б.Э. Мурильо, работы которого, с одной стороны, представляются ему созвучными современной *культуре*, а с другой — «точно в нем (Мурильо) вдруг прорвался грек, замигал глазок *Фидия* сквозь всю толщу *католицизма*, *аскетизма*, фантастики и “невозможного, но сладкого” (их мадонны)» (СХ, 139). Внимание Р. привлекают работы Х. Риберы, Веласкеса, *Рембрандта*, Тициана. М. рождает в Р. размышления о

назначении художника в *жизни общества*, и он замечает: «Форнарина могла бы сколько угодно любить “простого смертного”, — ничего бы не получилось, кроме визгливого блаженства, которое “оглушало всю улицу”; а для Рафаэля достаточно было Форнарины, т.е. хорошенькой булочницы (“Форнарина” — нарицательное имя и значит просто “булочница”), ну — с величавою поступью, с дивной поволокою глаз, с коралловыми губами, но, однако же, не “царицы небесной” во плоти, — чтобы он вдруг заиграл идеалами, заискрился небывалыми вдохновениями, и для всей *Европы*, для целого человечества создал целый ряд и наконец самый прототип и идеал “царицы небесной” Да не только создал: а человечество и поклонилось этому конкретному идеалу» (СХ, 140). По мысли Р., именно «ярко выраженная, документально оправданная “свободная любовь” Рафаэля» дарит человечеству идеал и через этот идеал очищает «все случаи подобной же любви и подобных отношений» (СХ, 141). Но человечество не слышит призыва художника, потому Пинакотекта соотносится писателем с *мавзолеем*, где «похоронены или, вернее, затворены вздохи человечества, счастье его: ибо только в счастье творится художественно-великое» (СХ, 140). Р. высказывает некоторые замечания о самой сути музейной деятельности: «Вообще, какое это варварство — галереи; какое варварское, чуланное отношение к *искусству*. Красива должна быть жизнь, и *памятники* великого искусства минувших веков должны быть раскиданы по всей стране, в ее храмах, дворцах, *театрах*, “земских собраниях” и “думах”, в залах дворянских собраний, где и как угодно, но непременно везде и на глазах народа, трудящегося и веселящегося, — ему в веселье, на утешение и воспитание» (СХ, 137–138); «вовсе не нужно видеть “100 мадонн”, подряд поставленных, а хорошо и полезно видеть “одну мадонну”, которая не сходит с глаз и утром и вечером, и сегодня и завтра, и в 1909 и в 1929 гт. перед каждым в его молодом и среднем и старом возрасте» (СХ, 138). Во второе посещение города Р. гораздо меньше уделяет внимания музеям, обратившись к внешнему облику города, смысловые акценты которого, по его мнению, сосредоточены в образе «мюнхенского монашенка»: «Растопырив широко руки, расставив ноги, красивый мальчишка, с лукаво и ласково улыбающимся *ртом* и хорошенькими щечками полудевочки, полумальчика, одет в “глубокий траур” католического *монаха*, со стиха-рем на *груди*... Куколь-башлык закутывает его голову, — совершенно как на портретах Саванароллы. Но не распятие он держит, как грозный обличитель Флоренции и Медичисов: в поднятой правой руке его пенящаяся кружка пива, а в левой — пучок вкусных реди-сок... Есть и вариант: пальцы правой руки сложены в “священное благословение”, а в левой — *Евангелие*...» (ЗРП, 338). Эта двойственность не отталкивает Р., поскольку «в том его и остроумие, что он невинен, как белый сахар <...> Мальчик только манит куда-то» (ЗРП, 339). В конце очерка он вновь обращается к образу «мюнхенского монашенка», уточняя его подлинное место в жизни М.: «*Гений* дела и лежит в этом монашенке, который “всё молится”, — ведь такова его функция, но

и все смеется, — таков его наряд. Нигде я не видел так переполненных храмов, как в Мюнхене: они огромные, а нет места на скамеечке присесть» (ЗРП, 345). Размышляя над *историей* баварской земли, Р. указывает на ее зависимость от Пруссии, потому «мюнхенский монашенок» словно воплощает это состояние, давая совет «лучше пить пиво; пить пиво до более исторических *времен*. Она так и сделала; рассыпалась вся в веселости, беззаботности и искусствах» (ЗРП, 340). М., по Р., «весь зарос искусством» (ЗРП, 341), здания в городе «поражают огромностью», обилием мраморных памятников (ЗРП, 340), среди которых он обнаруживает немало имен «ученых профессоров». Р. замечает, что на родине все иначе, потому не только отсутствуют памятники многим замечательным лицам в русской культуре, но нет денег, чтобы приобрести их мемориальные *дома* и домики: «Все заросло диким *эгоизмом*, вкусом пустынного кочевника, который странствует по *цивилизации*, ему внутренне чуждой, ни к чему не прилепляясь, срывая с нее фрукты, но жалея плеснуть на ее *корни* сколько-нибудь воды. Не бедны мы, но бедна *Россия*: потому что мы все, в сущности,бираем ее, толстая только в собственный *живот*» (ЗРП, 341). Описывая свои впечатления от М., Р. называет баварскую столицу «германскою Флоренциею» на том основании, что эти города роднит благородное и бескорыстное *чувство* «влюбления» в чужое *творчество* (там же). Именно это чувство лежит в основании устройства бесчисленного количества музеев и «благородных, бескорыстных построек» (там же). Таков Максимилианеум с его анфиладами залов, «громадными картинами по стенам на исторические сюжеты» (ЗРП, 342). Эти сюжеты рисуют самые разные эпизоды из античной и новой истории *Европы*, *Библии*, истории самой Германии. Р. восклицает: «Не правда ли, хорошо придумано: в минуту, действительно несколько “упоенную” для юноши, он проводится перед зрелищем всей всемирной истории и видит в одном месте и в один день все героическое, что совершил какой-нибудь народ» (там же). Максимилианеум построен специально для проведения церемонии вручения дипломов: «Да, это по-флоренски! Это красиво, как у Медичисов. И, кажется, без подражания Медичисам» (там же). Одна из стен крытых галерей была украшена событиями баварской истории, видами городов Древней *Греции*. В результате, как пишет Р., «прошло нечто интимное: короли, правда, влюблены были во все эти Коринфы и Сикионы далекой Эллады, на берегу изумрудного моря; но они не любовно рассматривали все это, “сами путешествовав”, а показали в огромных размерах “дорогому нашему баварскому народу” (надпись на многих государственных зданиях и памятниках искусства) и народ это почувствовал, взял указку в руки и стал учиться» (ЗРП, 343). Обращаясь вновь к Пинакотекте, писатель отмечает часть ее — Антиквариум, где «в саженных моделях» воспроизведены старинные корабли, города Германии и античности. Он с сожалением пишет, что в России ни в каком музее не найти «ни одной “модели” русского исторического города» (ЗРП, 344).

И.А. Едошина

Н

НАДПИСИ НА КНИГАХ (Инскрипты). В государственных и частных коллекциях сохранилось значительное количество книг Р. с его дарственными надписями. Приведем некоторые из них по данным Литературного музея (Москва) и коллекции В.Г. Сукача.

«**О понимании**» (1886). *Константину Васильевичу Вознесенскому*, дорогому товарищу по *Университету*, В. Розанов. Брянск, 2 июля 1886 года. // В фундаментальную библиотеку Нижегородской классической гимназии с уважением и любовью ее бывший ученик (1872–1878 гг.). Автор. 1886. 18 июля. // Уважаемому и дорогому наставнику *Константину Ивановичу Садокову* с признательностью и любовью свой труд бывший ученик (1872–78 гг.). Василий Розанов. Брянск, 19 ноября 1886 года. // *Дети мои* должны беречь эту книгу. Это корректура — листы первой и самой любимой моей книги, над которыми я работал в 1885–1886 годах (печатание). В. Розанов.

«**Сумерки просвещения**» (1899). Почтенному в неутюжимости *Григорию Авеловичу Джаншиеву* — на память о контрольной встрече — автор. СПб., 99. — 28 февр.

«**Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского**» (1894). Дорогой и верной жене моей Варюше, все перенесшей, но ни на что не жаловавшейся и очень мало видевшей от любящего мужа. В. Розанов. 1894, мая 10. // Труд этот писан мною в то лето, когда завязалась моя любовь с нею. — Что говорю в начале о дорогих детях, внушено сомнением — благословит ли Бог нашу любовь и даст ли нам детей». (2-е изд. 1902). // Дорогому *Анатолию Александровичу Александрову* и Евдокии Тарасовне Александровой — от В. Розанова. СПб., ноябрь 11. — 1901. (3-е изд. 1906). // Глубокоуважаемой Наталии Яковлевне Грот (Погожевой) с почтением. В. Розанов.

«**Около церковных стен**» (1906. Т. 1). *Вячеславу Ивановичу Иванову*. На добрую память. В. Розанов.

«**Итальянские впечатления**» (1909). Уважаемому библиографу Павлу Егоровичу Старицкому от В. Розанова. 1 сент. 1917. // Дорогому Степану Сергеевичу Жихареву на память от В. Розанова.

«**Темный Лик**» (1911). На память о безвидной дружбе Алексею Максимовичу Пешкову. В. Розанов. 29 июня 1911.

«**Люди лунного света**» (1911). *Михаилу Осиповичу Меньшикову* — с значительным удивлением к энергии и неустрашимости. В. Розанов.

«**Уединенное**» (1912). Нашей *Шуре (Бутягиной)* от папы (В.В. Розанова) и мамы (В. Розановой). // Глубокоуважаемому *Михаилу Александровичу Новоселову* с русским

«спасибо» и большим спасибо за молитвы возле Параскевы Пятницы в Москве.

«**Л.Н. Толстой и русская церковь**» (1912). *Петру Петровичу Перцову* с уважением. В. Розанов. // *Борису Александровичу Садовскому* с «спасибо» за «Русскую Камену». В. Розанов.

«**Библейская поэзия**» (1912). Дорогим друзьям в Симбирске *Александру Сергеевичу* и Ольге Федоровне *Глинкам* на память. В. Розанов. // Земляку Борису Александровичу Садовскому, товарищу по перу. В. Розанов.

«**Литературные изгнанники**» (1913). Дорогому *Сергею Николаевичу Булгакову* от В. Розанова. // Дорогому и уважаемому *Александру Алексеевичу Измайлову* В. Розанов с истинной дружбою.

«**В соседстве Содомы (Истоки Израиля)**» (1914). «Премудрому» *Фаддею Яковлевичу Тигранову* с дружбою. В. Розанов.

«**Опавшие листья. Короб второй**» (1915). Дорогому Эрну всегда помнящий его В. Розанов. Моя дочка Верочка, монашенка, с восхищением читала «Борьбу за Логос» и «Философию Розмини», сказав: «Все так остроумно, ловко (полемика с Франком) и так проникнуто самым высоким идеализмом». // *Домне Васильевне Аleshинцевой* с всегдашней памятью и благодарностью за уход во время тяжелой болезни январь–февраль 1915 года. // Доброму товарищу Николаю Ивановичу Жухину. В. Розанов.

«**Из восточных мотивов**» (1916. Вып. 1). *Евгению Павловичу Иванову* от «папы» и «всей семьи Розановых»: с благодарностью за 20 лет дружбы. В. Розанов. // Дорогому Александру Алексеевичу Измайлову с многолетней дружбою. В. Розанов.

«**Апокалипсис нашего времени**» (1917. Вып. 1). Удивительному *Шилейке* с памятью музыки из Ишуа. В. Розанов. // Дорогому *Максиму Горькому*, дорогому со времени di Sargi, но и особенно (идейно) со времени «Двух душ». В. Розанов. (Речь идет о статье М. Горького «Две души», 1915). // По-старому милому *П.П. Перцову* и его «Маше». В. Розанов. Спасибо за письмо. Утешили. Пишите еще. Гибель. Холод. Голод. Никаких средств. Об Эртелевом никаких сведений. Книга из склада реквизирована. Отчаяние. Красюковка, Полевая ул., д. Беляева, Сергиев Посад.

А.Н.

НАЙВНОСТЬ. «Сочетание хитрости с дикостью (наивностью) — мое удивительное свойство, — признавал-

ся Р. — И с неумелостью в подробностях, в ближайшем — сочетание дальновидности, расчета и опытности в отдаленном, в “конце”» (У, 128). Н., по мнению писателя, есть искренность и «натуральность» поведения *человека*. «Но я был именно кроток, — как и наивность или “натуральность” (дикий человек) простиралась до того, что я годы ничего не замечал» (У, 239), — писал он о себе. Писателю было присуще своеобразное «любование на наивность» (ЛИ, 325). Р. полагал, что Н. — это цельность восприятия *мира*, без «святой» Н. нельзя обрести чувство *Бога*, живой связи с Ним. «Без психологического момента *веры*, без способности уповать, надеяться, без некоторой святой наивности — невозможна вообще *религия*» (ОЦС, 137). «Среди огромных, подкапывающихся друг под друга авторитетов, он вышел в сиянии, как *священник* из алтаря, с верой наивной и твердой, и заговорил о Боге, о Христе, о его искупительной за *грехи* мира жертве» (ОЦС, 246). Если простая, детски «наивная вера» в Бога исчезает, то образовавшуюся пустоту заменяет «наивная, героическая <...> вера в *прогресс*» (СХ, 153). О случайной встрече с немецкими студентами в *Германии* Р. записывает: «Здесь я просто встал с лавки и, плюнув, сказал: “Дураки”. Да будет прощено и это слово о великолепной в общем нации. Не “великолепной”, а скорее серенькой, тусклой: но что они сумели сделать из этого посредственного материала своей *души* через посредство работы, упорного *труда*, бесконечной добросовестности и наивной, героической и святой веры в *прогресс*, в вечную возможность вечно-го совершенствования» (СХ, 153). Для писателя Н. всегда подразумевает сердечную чистоту, *свободу* и естественность поведения, что свойственно *детям* и очень молодым, «неиспорченным» людям. «У нас не знают, что делать с юношеством, а я, насколько вижу их, решительно не знаю, чего нельзя бы с ними сделать. Мне всякий раз смешно становится, когда я вижу этих возмужалых детей, таких больших и так детски наивных, или лучше доверчивых, все чего-то ждущих» (ЛИ, 146). «Мы уже во многом были серьезны, но если в чем были детьми, со всей поэзией *детства*, со всею нескрываемою и нас несмушавшею наивностью» (ЛВИ, 163). Н. обязательна, по мнению Р., свободному русскому «просто» человеку, которому удалось сохранить свой «натуральный», одному ему присущий внутренний мир от чуждых влияний *прогресса* и *цивилизации*, который живет по «закону Божию, написанному в сердцах человеческих» (ОНД, 111). Р. считает, что Н. всегда дополняется доверчивостью и «натуральностью». «Все родилось просто из *быта*, из житейского поведения студенчества, из той, можно сказать, необозримой его наивности, по которой оно считало себя вправду свободнорожденным и имеющим права на видное натуральное житье, безвредное для другого. Не подчиняясь “подпольным” циркулярам, оно жило тем “естественным правом”, *jus naturale*, бывшее которого отмечено уже римскими юристами и которое у первых христиан получило название “закона Божия, написанного в сердцах человеческих”» (ОНД, 111). По мнению писателя, Н. не уживается с сознательно недобрыми, «низкими» намерениями и действиями. «*Правительство* наше безмерно наивно и неопытно, но оно не есть злое правительство и низкое правительство. Все муштрует полки, строит крепости, льет пушки, с петров-

ским эмпиризмом и петровской безыдейностью. Напротив, *общество* наше с “социальным оттенком” вовсе уже не наивно и вовсе не эмпирично, а “клюет” во всех идеях, ко всем им равнодушно, и только знающее, где “растет малинка” Вот оно эту “малинку” и собирает, с мыслью — “на наш век хватит”» (ЛИ, 65). В *искусстве* Н. свидетельствует об искренности. «Картина, исполненная наивности, исключает всякую *мысль* о преднамеренности в художнике, умысле, приеме техники» (СХ, 55). Во всем должна быть мера, как полагает Р. Чрезмерная Н. становится искусственной, «деланной», переходит в «излишнюю слащавость». «Сказки *Лабулэ* исполнены глубокомыслия и остроумия, а их острота и жгучесть уничтожают единственное неприятное качество, присущее или возможное в сказках; деланную наивность или излишнюю слащавость. Такими недостатками, между прочим, страдают многие сказки Андерсена» (СХ, 177). Р. считает, что «наивничают» люди, вынужденные судить о том, в чем не разбираются, или те, которые сознательно не хотят видеть истинного положения дел. «Теории <...> славянофилов наивны или, точнее, наивничают: они навевают мечты какого-то золотого века, когда вокруг нет никакого золотого века, проведут какой-то пастушеский быт среди фабричного производства и удушливой канцелярии» (ЛВИ, 454). Н., по мнению Р., — это простота и ясность, отсутствие прагматической выгоды, той «деловитости сверхъестественной», убивающей «все обаятельное, поэтическое». «А посмотрите: все мудро устроено, *знание* необыкновенное, деловитость сверхъестественная! Я говорю об иезуитах и иезуитстве. Да, но они отняли святость: а его, это старое *католичество*, не мудрое, с наивными легендами, смешными предрассудками, суеверными рассказами, любили народы и построили из энтузиазма к этой святости средневековые кафедры и поднялись в крестовые походы! Наивность — это *деревня*! Наивность — это село! Иезуиты сломали сельское католичество, построив на месте его фабричное католичество, с трубами, машинами: все рассмеялись: “чему же тут поклоняться?” <...> Точь-в-точь то самое, что совершили иезуиты в католичестве, *чиновники* совершили в старых монархиях *Европы*: придали им деловитость, устранили наивность, но вместе с тем устранили все обаятельное, поэтическое; все трогательное, воспоминательное и картинное» (КНУ, 42).

М.Е. Крылова

НАКАЗАНИЕ. По мнению Р., без Н. нельзя обойтись, жестокость его «железного заступа» необходима человечеству и *миру* для сохранения чистоты и *правды*. «Заступ — железный. И только им можно соскрести сорную траву. Вот основание наказаний и темницы. Только не любя *человека*, не жалея его, не защищая его — можно отвергать этот железный заступ <...> “Хулиганства”, “зарезать” и “обокрасть” — и Небо не защищает. Защищают одни “новые христиане” и социал-демократы, пока их наказывают и пока им нечего есть. Но подождите: сядут они за стол; — и тогда потребуют отвести в темницу всякого, кто им помешает положить и ноги на стол» (У, 118–119). Р. полагал, что Н. имеет некий сокровенный «мистический» смысл как воздаяние за *грехи*. «Напр., ушиб камнем — не мистичен, конечно; но *смерть*, от него последовавшая, — вполне

мистична. Она мистична как акт, и даже мистична как момент в судьбе человека, как его возможное наказание за грех» (РФК, 227). Писатель убежден, что Н. появляется тогда, когда вина греха начинает томить человека, когда грех начинает осознаваться как «роковая и шемящая ответственность», вслед за которой неминуемо следует расплата и страдание. В начале истории греков «были прекрасные невинные люди, которые не знали или почти не знали ощущения греха. По всему вероятно, они смотрели на грех, как на ошибку, которую не нужно еще делать, а не как на ответственность, томительную, шемящую, роковую. К концу греческой истории, например, уже у Эврипида появляется эта идея греха в христианском смысле, а к концу язычества она обняла весь мир. В самом деле шел “Судия миру”, и мир затомился, заплакал в предчувствии суда. “Ныне суд князю мира сего” Мы говорим, в обычных исторических учебниках, что древние греки и римляне “поклонялись бесам”, это поклонение застонало, заплакало перед восходящим сиянием Креста <...> Мир заплакал. Впервые он почувствовал себя бесконечно виновным, что-то ужасное сделавшим, заслужившим бесконечное наказание, и — чем оно скорее, тем лучше — до того было страшно ожидание. Мир не только заплакал, но и захотел смерти: “завтра будет суд миру, нынче — нечего делать, иначе как готовиться к наказанию» (СХ, 111). Идея Н. у писателя неразрывно связана с идеей любви. «Кто горячо любит — жестоко наказывает; а когда жестокость еще от любимейшего — наказание пылает, как пытка» (СХ, 122). По мнению Р., в школе жизненного бытия наказывают только любимого, «своего», «нужного» человека. «Так я стою перед своим невыученным уроком. Учитель вышел. “Собирай книги и уходи” И рад бы, чтобы кто-нибудь “наказал”, “оставил без обеда” Но никто не накажет. Ты — вообще никому не нужен. Завтра будет “урок” Но для другого. И другие будут заниматься. Тобой никогда более не займутся» (У, 174). Р. считал, что требуется определенная «мера» во всем, в том числе и в Н., и человек владает в «безумное педагогическое самообольщение», возлагая надежды на то, что только силою и строгостью Н. можно полностью искоренить какое бы то ни было зло. «Совершенно очевидно, что степень уже принятого на себя сектантами страдания превышает всякую меру возможного наказания, какое могли бы придумать гражданские власти. Они сами зажгли для себя ауто-да-фе: а миссионеры хотели бы их наказывать как школьников. Наказать карцером, после того как запрещены розги. Несчастное баловство, безумное педагогическое самообольщение! Русский раскол глубок и страшен. И миссионерство просто наивничает, если воображает еще, что тут возможно что-нибудь побороть силою, притеснением, причинением страдания, наказания» (ОЦС, 104).

М.Е. Крылова

НАРОДНИЧЕСТВО. Р. «уголок» Н. застал в Нижнем Новгороде в 1876–1877, а затем в лице своего сослуживца в Государственном контроле И.И. Каблицы. В «Сахарне» он вспоминал: «Мне приходилось близко знать Каблицы (“ходил в народ”): лучшего человека я не знал, и, в сущности, это был идеал человека» (СХР, 194). Об участниках «хождения в народ» Р. писал: «Есть точки и линии,

которыми они стояли неизмеримо выше “людей 40-х годов” Удивительное в них было: реализм, трудолюбие, простота, естественность, грубоватость манер и тона, прикрывающие неизъяснимое благородство и любовь (нежность) к человеку. В сущности, ни Тургенев, ни Достоевский этих “ходебщиков” в народ не передали; не говоря уже о высокомерном Толстом (“граф” и “не занимаюсь” — к тому же “святой”). Они, в сущности, переданы только в замечательных “Записках” Дебогория, которые совершенно параллельны по правде и чистоте “Сказаниям инока Парфения” и “Запискам” А.Т. Болотова, — и также характеризуют нашу историю, характеризуют полосу в ней. Судя по личному знакомству с Каблицем, эти “Записки” (Дебог.) совершенно точны и “с подлинным верны» (СХР, 195). Речь идет о книге народника В.К. Дебогория-Мокриевича «Воспоминания» (СПб., 1906). Однако к идеологам Н. (Н.Г. Чернышевский, М.А. Бакунин, П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский) Р. относился весьма критически.

А.Н.

НАУКА. Проблемам Н. и философии посвящена книга Р. «О понимании», где он пишет: «Наука живет не в университетах и академиях, но во всякой душе, ищущей истины, не понимающей и хотящей понять. Только эта потребность понимания создает науку; все же остальное, что шумно делается — как думают для науки, — делается для удовлетворения человеческого тщеславия, личного и национального, и к науке не имеет отношения» (ОП, 624). Взгляд на российскую Н. был у Р. весьма скептический. В статье «Есть ли “наука” в России» (НВ. 1911. 12 авг.) он писал: «Академия наук — есть. Восемь университетов — есть. Четыре духовных академии — есть. Да. Но это пока тринадцать кирпичных зданий, которые так же нельзя назвать “наукою”, как “казармы” нельзя назвать “армиею” Есть “штаты Академии наук” “штаты университета”, “штаты духовной академии” Но пока это — бюрократия» (ТПРН, 182). В «Апокалипсисе нашего времени» Р. развивает эту мысль: «“Кажется”, что наука есть и образованность тоже есть: а “на самом деле” наук и образованности вовсе нет. Они только “кажутся” “Видимость”, “феномен” их — есть; подлинного ничего нет. Ну, как можно было восторжествовать великим торжеством уму гениальному при замечательных decouvertes <открытия> Чарльза Дарвина, по коему в природе вообще нет “смысла”, “разума” <...> Мир с первого же раза, с первого же глаза, представляет собою такую красоту, такую глубокую целесообразность, “он так полон мыслью от былинки до звезды”, что можно сказать, от “теории Дарвина” останется один “переплет” и мог быть вопрос о том, “в какой переплет” переплетать эту пошлость, а не о том, чтобы читать их, разжевывать и пережевывать. Их просто “нет”, — этих книг без ноумена. Человек ничего здесь не узнал, ни до чего здесь не допозл» (АНВ, 170–171). Р. возмущался онемечиванием русской Н., наблюдавшей еще со времен Ломоносова. «Наша наука, наша литература, наша философия германизованы. Университетская русская наука прямо обратилась в библиографию германской науки по данному предмету, данной кафедре и в общем объеме — по всем наукам и всем кафедрам. Оригинальная русская мысль не то чтобы гналась, а произошло гораздо хуже: на

нее не обращалось никакого внимания. Высокомерно заявлялось, что “наука едина и космополитична” (М, 338). Особое неприятие Р. вызывал *позитивизм* в Н. Еще в ранней книге «*Природа и история*» он высмеивал научный позитивизм. «Наука давно вступила в вербальный период — где море слов, передвигаемых с места на место, для всякого готовых, всякому доступных, поглощает всякий живой факт, какой вам случилось бы открыть и на него указать миру, поглощает и всякую живую мысль вашу, нисколько не изменяясь в себе самой, оставляя также невозмутимо спокойною на своей поверхности, между тем как на дне ее похоронены лучшие надежды, горечь *сознания* и даже груды ценной, не рассмотренной действительности. Нужен новый исполин, как Бэкон, нужно новое самозаключение человека в себя, к какому был способен Декарт, — чтобы начать новое познание в стороне от этого грубого и поверхностного, — от этой второй схоластики, которая еще более удалилась от реального и еще равнодушнее к *истине*, чем та прежняя в эпохи ее крайнего развития» (ПИ, 124–125). Р. понимал *свободу* Н. как ее собственное определение своих задач: «При взгляде на науку как на явление исторически возникшее, созданное волею человека и служащее орудием для достижения иных целей, лежащих вне науки, не может быть удержана свобода ее» (ОП, 636).

А.Н.

НАЦИОНАЛИЗМ. По мнению Р., национальное *сознание* русских находится в кризисном состоянии: «Мы страдаем космополитизмом, но уж национализмом мы никаким не страдаем <...> Какое там “обрусение”: сами немечимся, полонизуемся и почти жидовеем...» («Белоруссия, Литва и Польша в окраинном вопросе России» // НВ. 1909. 27 сент.; СМР, 299); то же он говорил и о национальном бытии: «Что такое русский на всем протяжении центральных губерний? — Ни яркой и мощной общественной организации около него; в сфере экономической — ни мелкого кредита, как помощи в случае несчастья; не всегда твердая нравственная поддержка со стороны “батюшки”; довольно неясный юридический свет в *лице* земского начальника; в сфере грамоты — грамота отвлеченная и незнание ремесел» («*Береи в жизни и печати*» // НВ. 1900. 28 марта). Р. представлялось, что «иностранцы везде двигаются на русских сплошной массой и хорошо умеют пользоваться русским раздором, русской разрозненностью, наконец русской мягкостью и податливостью. Мы поддаемся, они наступают. Мы в своей собственной земле везде незаметно побеждаемы, они завоевывают эту землю “мирно и культурно”» (НВ. 1909. 4 окт.; СМР, 303). Одной из главных причин такого положения дел Р. считал излишнюю заботу *правительства* об окраинах и пренебрежение великорусским центром; напротив, с его точки зрения, «государственный смысл и национальное самосбережение диктует совершенно обратную программу: подавайте весь русский *талант* во внутреннюю Россию, а окраинам — уж что останется. Лучшие *учителя*, лучшие врачи, лучшие инженеры, лучшие агрономы и во главе всего самые деятельные, творческие администраторы пусть сидят внутри России, делают на русской земле русское дело, а окраины пусть посядут и подождут. Нечего опасаться, не “разбегутся” они <...> Пусть Россия сама окрепнет,

расцветет: это и будет лучшей угрозой и самой крепкой сдержкой для окраин» (там же). В то же время сепаратистские устремления окраин часто вызывали весьма резкую реакцию мыслителя. Так, в статье «Окраинная кичливость и петербургское смирение» (НВ. 1909. 13 сент., СМР) редакцией была снята фраза о том, что «автономия Финляндии должна быть уничтожена, и ее территория совершенно смыта и сравнена с территорией империи» (см.: «Нация и империя в русской мысли начала XX века». М., 2004. С. 113). Наиболее часто Р. обращался к *теме* Н. в 1911, после убийства П.А. Столыпина. В статье «*Террор* против русского национализма» (НВ. 1911. 4 сент.) Р. трактовал это убийство как проявление борьбы «центробежных сил» против русской национальной *политики*, которую, по его мнению, проводил в *жизнь* покойный премьер-министр: «Центробежные *силы* в стране не ограничиваются сдержанным ропотом, но выступают вперед с кровавым насилием. Они не хотят примириться с главенством великорусского племени; не допускают мысли, чтобы оно выдвигалось вперед в руководящую роль. Им мало того, что торговля, промыслы и ремесла частью перешли и все переходят в их руки; перешли к ним хлеб, лёс, нефть; им хотелось бы вообще разлиться по лицу Русской земли и стать над темным и, к несчастью, малообразованным населением в положение руководящего интеллигентного верхнего слоя. Этой вековой и жадной *мечте* политика П.А. Столыпина, везде отстаивавшего первенство русского племени, стояла поперек горла» (ТПРН, 219). Философскому осмыслению понятия Н., сравнению его с космополитизмом посвящена статья «Космополитизм и национализм» (НВ. 1911. 22 окт.). «Народ, так сказать, дошкольного возраста и развития, — отмечает Р., — естественно, национален, — всегда и везде» (ТПРН, 287). Но «отчего “национальная идея” трудно усвояема полуобразованными людьми? И отчего она понятна была только людям, “изучавшим *Гегеля* и *Гёте*” <...> Оттого, что это действительно трудная идея. Это есть идея органическая, в противоположность механическим идеям. Механические идеи, в приложении к *истории*, есть космополитизм <...> Национальная идея есть святая и чудная идея. Это идея — аристократическая и гордая. Она не “всего хочет” Она — не *собака*. А космополитизм — именно собака, которая “ничем не брезгует” <...> Уже космополитизм — *преступление*, уже самая его идея. Не почему-нибудь, а потому, что она мертвая, механическая. Потому что, относясь к истории — она внелична. Ибо история — это всегда личность, как и *человек* — лицо. Национализм и есть не что иное, как построение истории на личности <...> которая есть факт раньше истории. Это есть “мой” рост, “наш” рост; “сосны” и соснового “бора” В истории, так понимаемой, все — закон, все правило, все стройность... Предвидение “на завтра” и мудрость веков. Этот национализм так же практичен, как и интересен в теории. Он, наконец, есть *творчество*, которое и может быть только личным, “своим” у каждого, у человека, у народа» (ТПРН, 288–289). Статья «Как торжествует “русский национализм”» (НВ. 1911. 25 окт.) — ироническая реплика в ответ Д.В. Фило-софову, обеспокоенному «засильем националистов». Вспоминая *суд* над своей брошюрой «*Русская церковь*», Р. пишет, что в зале суда среди людей «с адвокатскими

значками <...> не было ни одного русского лица <...> Весь русский суд уже захвачен нерусскими, и тут “так сложилось дело”, что вновь приходящему русскому “не просунуть и носа”...» (ТПРН, 290). В статьях 1914 Р. пропагандировал идею добровольного «обрусения» инородцев, предлагая им «стать окончательно русскими, без разделения, без всякой иной веры даже, иного быта даже» («Центробежные силы в России» // НВ. 1914. 14 янв.; НФП, 218); «Путь Даля и Востокова, — двух немцев и лютеран, которые настолько были преданы России, что переменили даже фамилию — на русскую (Востоков) и под конец жизни перешли из лютеранства в православие: вот путь и канон душевной жизни инородца в России» («Голос малоросса о неомалороссах» // НВ. 1914. 19 янв.; НФП, 227); «Я хотел бы, чтобы инородцы шли к нам гордо и как господа, отнюдь не как рабы и принужденные, — однако с мыслью стать русскими и только русскими» («“Трудности” для инородцев». // НВ. 1914. 24 янв.; НФП, 230). Р. возражал софизму *Вл. Соловьёва*, который «разделял “национальность” и “национализм”, одобряя один и призывая все египетские языки на второй. Но какая же между ними разница? Национализм есть заостренная национальность, заостренная для битв и борьбы, для защиты своего “существования”, говоря Дарвиновым языком, — когда этому существованию угрожает гибель или тяжелый вред» («Отойди, сатана» // НВ. 1911. 14 окт.; ТПРН, 282). О философском аспекте Н. писатель снова размышлял в статье «Князь *Е.Н. Трубецкой* и *Д.Д. Муретов*» (К. 1916. 12 авг.): «Между “национальным чувством” и “национализмом” или нет разницы, или — почти нет <...> “Национальное чувство” есть доброе и мирное чувство мирных лет; это пассивная, недеятельная любовь к месту рождения своего, к своей родине, земле, отечеству. Но когда на них напали? Когда на русскую народность нападают тихо, незаметно, истощая ее, разоряя ее? Является “национализм”, — и это есть то же прежнее чувство, но уже активное, борющееся, защищающееся. “Национализм” рождается из “национального самосознания” — как “армия” рождается из “народа”: это — тот же самый “народ”, но уже он “вооружен” и “умеет сражаться» (ВЧВ, 325). Политический Н. не исчерпывает всей сложности позиции Р. по национальному вопросу. Но стихийным, экзистенциальным националистом Р. оставался всегда («Кроме русских, единственно и исключительно русских, мне вообще никто не нужен, не мил и не интересен». — У, 197), даже в период жестокого разочарования в России после октября 1917: «При всем этом — люблю и люблю только один русский народ, исключительно русский народ <...> И только эту “вошь преисподнюю” и люблю. И хочу — сгнить, сгнить — с нею одной, рыдая об этой его окаянной вшивости» (Письмо к *П.Б. Струве*. Февраль 1918 // ОЖС, 681). Н. у Р. был лишен гегемонистских амбиций. Он принципиально отвергал идею национального мессианизма, считая, что она «кружит головы» («Идея “мессианизма” По поводу новой книги *Н.А. Бердяева* “Смысл творчества”» // НВ. 1916 10 июня; ВЧВ, 246–247).

С.М. Сергеев

НЕЖНОСТЬ. Р. утверждал: «Я — великий методист. Мне нужен метод души, а не ее (ума) убеждения. И этот

метод — нежность» (СХР, 26). В «*Опавших листьях*» Р. называет Н. «отношением к миру»: «Основное, пожалуй, мое отношение к миру есть нежность и грусть» (У, 154). «Красив, да нежен, — так “два угодя в нем” От некрасивости все подходят ко мне без страха: и вдруг находят нежность — чего так страшно недостает в мире сем жутком и склочном» (ПЛ, 58). Н. — составляющая души Р.: «Моя душа сплетена из грязи, нежности и грусти» (У, 61). «Что вещам “больно” — это есть постоянное мое страдание за всю жизнь. Через это “больно” проходит нежность <...> “Неженья” же все вещи в высшей степени заслуживают, и мне решительно ни одна вещь в мире не казалась дурною» (У, 154). «...почему я так люблю ф-лос? Уважаю его? И мой и всемирный? — Чувствую неодолимым внутренним самосознанием, что вся моя доброта, нежность и (замечательная) чистота душевная течет от него <...> Никогда во всю жизнь к худому он меня ни к чему не привел. Он заставлял меня всегда говорить одну правду. Он всегда заставлял меня быть ко всем людям нежным» (М, 131). Н. входит в синонимический ряд со смирением и красотой (АНВ, 196), любовью и грустью (АНВ, 63), кротостью (ВЕ, 362), лаской, поцелуями, взорами, прикосновениями, деликатностью, воркованиями, объятиями (ВТРЛ, 290), умилением, молитвами, восторгом (ВЕ, 297). Важной составляющей половой ревности писатель считает Н.: «Огонь, страсть, лютость и нежность» (АНВ, 104). В ряде случаев Н. тождественна любви; одним из качеств *И.И. Каблица* и *В. Богучарского* Р. называет «любовь (нежность) к человеку» (СХР, 195). Однако «беззненным отклонением от нормы» Р. считает семью, «где вся нежность родителей сосредоточена на одном ребенке, а другой внушает этим же родителям какое-то физиологическое отвращение» (СП, 127). В понятие «Н.» Р. включает и «дружбу с ее “знаками”» (ОНД, 170). Музыка в горних сферах рождает Н., переходит в Н.: «Музыка <...> Разве не слышите, что все небо музыкально... И тихий звон струн отделяется от солнечных лучей. Нежность» (АНВ, 152). Одну из возможных причин поступков людей писатель видит в Н.: «Предмет и его нега. Ни улыбка, ни нега не весят. А иногда значат больше предмета <...> Поступки от нежности или зла» (АНВ, 235). Истоки Н. кроются в пороке: «Нежность происходит из порока» (АНВ, 110). Н. как свойство присуще и одушевленным, и неодушевленным предметам. Солнце, по Р., «собрало свою нежность в виноградных ягодах» (АНВ, 236), а луна, ее божество, «грустного, манящего, нежного» характера (ВТРЛ, 256). Даже хоботок бабочки обладает неизмеримой Н. (АНВ, 282). Лицо Христа свидетельствует о его двойственной (муже-девной) природе: «Нежное, прекрасное лицо, прекраснейшее на земле <...> Да, — вековой наклон живописи все показывает нам одно и одно: девство, нежность, женственность, просвечивающую сквозь мужские признаки, почти только сквозь налет их, слабый, нетвердый» (ВТРЛ, 348–349). Оценивая поэтическое творчество символистов, Р. замечает: «В стихе вдруг появилась нежность. Не Некрасов, а Бальмонт; не Писарев, а Андрей Белый. Появился Блок» (АНВ, 146). Сравнивая протестантов и православных, их «правильную» и «святую» церковь, Р. пишет: «Совсем иная нежность души, совсем иной полет души!» (ПЛ, 283). «Высокое здоровье и красоту древних греков, палестинских евреев и теперешних

мусульман» Р. объясняет через раздельность их супружеских спален (шатров), где «совокупление происходит так нежно, ласкаясь, так свежо и, в заключение, так сладко и напряженно, с такой большой активностью в себе, как у нас случается, когда муж с заработка в недалеком городке или с ямщицей поездки возвращается в дом “на побывку” <...> Между тем совокупление должно быть именно не “нуждою”, “сходил” и заснул... вовсе нет: оно должно быть средоточием праздничного, легкого, светлого, безработного, не отягченного ничем настроения души, последним моментом ласк, нежности, деликатности, воркования, поцелуев, объятий» (ВТРЛ, 294). Н. присуща каждой женщине: «Милосердие, самоотвержение, нежность, привязчивость, воля “иметь от тебя детей” — все есть последствие того, что женщина не содержит в себе “зерна” и “я”» (М, 161). О Еве Р. говорит, что она «неделю бесед кончает нежностью и глубиной, и сиянием полного единения души и тела» (АНВ, 75). «Нежность, деликатность, внимательность, готовность к услуге и даже готовность к жертве» отмечает Р. у урнингов (гомосексуалистов) (ВТРЛ, 383). «Еще более нежно и страстно, чем во всяком оплодотворении», касаются друг друга лесбиянки (ВЕ, 284); ср.: «И эта “любезность” переходит в ласковость, нежность, предупредительность, как только есть хоть малейшая возможность, т.е. хоть какая-нибудь симпатия» (М, 55). Об особой Н. говорит писатель, рассматривая быт хлыстов: «“Васенька”, “Матренушка” — все имена зова и обращения были нежные; но именно не плотской нежностью, а вот такой особой нежностью, где стоит покойник» (ВЕ, 362); «Братство их, нежность их, ласка их, родственность их не в линии вертикальной (предки и потомки), а в линии горизонтальной (товарищи, “братья”) — есть “эврика”, в истории еще не найденная» (ВЕ, 379). Это нежное отношение роднит сектантов с евреями: «Ведь они все друг к другу относятся с этим осязательно-нежным, как “братцы” и “сестрички” у хлыстов» (СХР, 250). Миссия же русского народа состоит, по Р., в том, чтобы сохранить «свою душу, усваивая лишь тело, формы другого». В католичество, протестантизм и другие религии русские «вносят нежность, мягкость» (СП, 359). У русского духовенства, «которое очень мало занято романтической стороною брака и имеет серьезный и положительный взгляд на плотское соединение, семейный и вообще родственныи уклад отличается часто поразительной, трогательно нежностью и теплотой» (ВЕ, 29). В центре внимания Р. находится Н. как ключ к познанию Древнего Египта. В отличие от ранних дедуктивных рассуждений о Н. — свойстве, понятии, методе, писатель прибегает к индукции: через ряд частных примеров делает вывод о наличии у египтян «особой категории» — Н. «О, какая нежность разлита повсюду в Египте!» (ВЕ, 251). Причиной ее Р. видит семью: «У египтян явно, что нежность выросла из самой семьи. Это здесь она нежится в своем соку, вытекшем из “него” и из “нее”, свободно, самодельно, без подсказывания, без внушения» (ВЕ, 170). Вместе с тем «все нежное-то и глубокое — именно из Озириса» (ВЕ, 216; ср.: ПЛ, 224). «Дело в том, что “маленький скарабей”, или всемирный пол, один и источник нежности на целый мир, льет свет любви на всю вселенную, он в самом деле — Солнце» (ПЛ, 224). Сравнивая египетскую кормящую мать с греческой, писатель

делает выбор в пользу первой: «Заслоните рукою, например, все лицо молодой матери, кроме нижней его половины: и вы увидите в сложении губ и подбородка такую деликатность и нежность, какой, конечно, никогда не видели в пошлостях греческих “Афродит”, выходящих из пены или стоящих на раковине» (ВЕ, 179). Кормящей матери и младенцу египтяне «придали вид исключительной нежности и глубины <...> У египтян это “зерно их веры” отразилось чудесным образом на сложении всей цивилизации: все отсюда и после этого пошло в нежность, деликатность, кротость» (ВЕ, 76). Египетские рисунки выражают «нежность и ласку», потому что египтяне «обычно ласкались, нежились, нежили друг друга» (ВЕ, 170). «И египтяне особенно никому не показывали своей нежности и глубины: они рисовали в своих темных могилах, в своих пирамидах, все это крепко запев от всех глаз, закляв потомство свое никогда сюда не проникать» (ВЕ, 251). Атрибут их ласки — губы и руки: «Но губы нужны, чтобы один человек нежил другого, лелеял другого, ласкал другого» (ВЕ, 209; ср.: ПЛ, 185–186); «С губ-то и начинается все нежное» (ВЕ, 243). В «руках, полных души, нежности и благословения», которые совершают «жертвенное курение фимиамом», Р. отмечает «сложение пальцев <...> точь-в-точь, как у наших архиереев при благословении» (ВЕ, 93). Культ домашних животных у египтян Р. также объясняет через Н., поскольку они дали ее людям: «Вся жизнь животных происходит в ласке. Вся жизнь их, до смерти, на самом деле есть нежность и нежене друг друга, на почве “пункта размышлений египетских” — половой <...> Обоняние животным и дано для обоняния друг друга <...> Отсюда игры, нежность» (ВЕ, 243). Таким образом, Р. возводит Н. в разряд «особых категорий», где вслед за «пахучестью» она фиксируется под вторым номером. «Вторая категория — нежность. Нежным можно быть в несколько ярусов. Есть притворная нежность — это сентиментальность. Оставим ее и перейдем к натуральной нежности. Натуральная нежность <...> тоже может быть разных степеней, оттенков и ярусов» (ВЕ, 245). Далее Р. сетует на то, что «ни один народ в памятниках жизни своей не закрепил нежности» (ВЕ, 246). Отсюда делается вывод, что Н. — это «редчайший случай, “минутное волнение”»: «У египтян как будто не умели обходиться без нежности. Как будто это была манера жить, “пасти стада” Я не знаю. Но это проникает их быт во всем. И мы опять не можем остановиться: “Откуда?” “что такое?” Явно, что это тоже категория со своими корнями таинственных вдохновений» (там же). По мысли Р., «вся цивилизация получила бы совершенно другой ток, если бы по ней была разлита нежность» (ВЕ, 245–246). Изучение памятников искусства Древнего Египта и исследований египтологов заставляет писателя прийти к убеждению, что «“нежность”, “глубина” и “умиленность” есть особая категория египетской истории, погаснувшая там, не возрожденная нигде» (ВЕ, 251). Глубокая вера Р. чувствуется в его словах: «Мир поистине без неги не может быть» (АНВ, 231). «Меня — нет. В сущности. Я только — веяние. К вечной нежности, ласке, снисходительности, прощению. К любви» (ПЛ, 19). «Что ты все призываешь, Розанов, к нежности? — спрашивает себя писатель. — Мир нежен, но не показывает этого. Потому что он стыдлив <...> И вот в ночи — он истинен.

Тогда он любит хорошее. И любит любовь свою. И не стыдится быть нежным <...> Но утешся. Мир воистину нежен. Он не похолодел еще, но спрятался» (ВЕ, 177–178; ср.: ПЛ, 196–197). Н. для Р. — цель творчества: «Какого бы влияния я хотел писательством? Унежить душу» (У, 263). «И “хочет” или “не хочет” — а принял “новую жизнь от Розанова” Какова же эта жизнь? Что она? Нежность. Есть еще другое. Дурное. Но оно все видно, я его не скрыл. Это “дурное” я сам в себе “отрицаю”, и отрицаемое мною — его, очевидно, не принял и читатель. “Это грех Розанова. Зачем я возьму его себе” Основательно. А нежность вся хороша. Ее одну и возьмет *читатель*. Я унежил душу его. А он будет нежить мир» (ПЛ, 88).

В.В. Никุลыцева

НЕКРОЛОГИ. Начиная со своих ранних публикаций Р. нередко обращался к жанру Н. — «По поводу кончины брата, директора Вязьминской гимназии» (Педагогический Еженедельник. Ревель, 1894. № 36), А.Н. Майков (Свет. 1897. 11 марта), Д.В. Григорович (ТПГ. 1899. 24 дек.). Ранние розановские Н. собраны в его книге «Литературные очерки» (ЛВИ) — о О.И. Каблице (РО. 1893. № 11), Ю.Н. Говорухе-Отроке (РО. 1896. № 9), Н.Н. Страхове (РО. 1896. № 10), Ф.Э. Шперке (НВ. 1897. 13 окт.), Я.П. Полонском (СПб. Ведомости. 1898. 22 окт.). К жанру Н. писатель обращался и позднее, хотя иногда расширял его до статьи. Так, Н. о А.С. Суворине (НВ. 1912. 12 авг.) перерос в обширную статью «Из припоминаний и мыслей об А.С. Суворине» (НВ. 1912. 18 авг.), вошедшую затем в расширенном виде как предисловие к книге «Письма А.С. Суворина к В.В. Розанову» (ЛВ). Многочисленные розановские Н. начала XX в. дают живые образы выдающихся людей его времени, которых он знал и помнил, — Вл. Соловьёв (МИ. 1900. № 15/16), Н.К. Михайловский (НВ. 1904. 3 марта), Н.И. Стороженко (НВ. 1906. 18 янв.; ОНД), В.В. Стасов (НВ. 1906. 11 окт.; ОНД), Ф.Н. Плевако (НВ. 1908. 24 дек.; ОНД), П.А. Кусков (НВ. 1909. 22 авг.; СМР), Л.Н. Толстой (НВ. 1910. 8 нояб.; ОПП), В.О. Ключевский (РС. 1911. 15 мая; ТПРН), И.Л. Леонтьев-Щеглов (НВ. 1911. 7 июня; ТПРН), П.В. Засодимский (НВ. 1912. 20 мая; ПВ), А.П. Филофова (НВ. 1912. 24 мая; ПВ), И.Ф. Романов (Рцы) (НВ. 1913. 22 мая; НФП), И.В. Цветаев (НВ. 1913. 19 сент.; НФП), Ф.Е. Корш (НВ. 1915. 21 февр.; НФП), В.И. Суриков (НВ. 1916. 8 марта; ВЧВ), В.Ф. Эрн (НВ. 1917. 7 мая; ВЧВ) и др. А.Н.

НЕНАВИСТЬ. Через понятие Н. писатель определял зло в своем трактате «О понимании»: «Зло в области чувства нравственного является под двумя формами — *лжи* и ненависти; а *добро*, этим чувствам противоположное, есть *любовь* и правдивость» (ОП, 536). Ложь порождается *страхом*, ненависть — перенесенным *страданием* или страхом. В тех случаях, когда страх происходит из чрезмерной любви, в нем «столько внутреннего страдания, часто незаслуженного, истекающего только из слабости страдающего, что к тому, перед кем страх, возникает глубочайшая ненависть, хотя в пробуждении этой ненависти он, ее возбудивший к себе, также ничем не виноват, кроме как только уже слишком высоким своим совершенством» (там же). Присущие *человеку* с рождения любовь и правдивость утрачиваются в *жизни*, пере-

полненной страданиями и страхом. Человеческая *природа* перерождается, «не только отступая от того, чем была первоначально, но даже становясь противоположной тому прежнему состоянию», однако «когда это извращение достигает своей высшей степени, когда все в жизни и в человеке является проникнутым ложью и ненавистью, тогда в нем снова пробуждается любовь, в иной и высшей, чем прежде, форме — как сострадание, и является правдивость, как болезненное отношение ко лжи», таким образом, «от несовершенной *правды* и любви через ложь и ненависть человек ведется к совершенной правде и любви, и это закон его природы, неизменный и необходимый» (ОП, 536–537). Для Р. нехарактерны чувства, подобные Н. «Сам себе я кажусь “очень милым человеком”, — иронично замечает писатель, — Люблю чай; люблю положить заплаточку на папиросу (где проварено); люблю жену свою, свой сад (на даче). Никогда не волнуясь (кроме болезней в *дому*) и никуда не спешу» (У, 166). Отсюда недоумение: «Не понимаю, почему меня так ненавидят в *литературе*» (У, 166). Однако рефлексия, вызванная размышлениями о *смерти*, заставляет возненавидеть себя, упрекнуть в черствости: «Смерти я совершенно не могу перенести. Не странно ли прожить жизнь так, как бы ее и не существовало <...> Конечно, я ее видел: но, значит, я не смотрел на умирающих. И не значит ли это, что я их и не любил. Вот “дурной человек во мне”, дурной и страшный. В этот момент как я ненавижу себя, как враждебен себе» (У, 127). Через слияние противоположностей «любовь — ненависть» Р. выражает состояние раздвоенности, крайней душевной напряженности: «...прибить заплатку — уродливо, не поновлять — все рассыпется... ненавижу, люблю... всего надеюсь... все безнадежно...» (У, 351). Устойчивое негативное отношение философ проявляет лишь по отношению к *позитивизму*: «Позитивизм — философский *мавзоль* над умирающим человечеством. Не хочу! Не хочу! Презираю, ненавижу, боюсь!!!» (У, 110) — и к периодической *печати*, «главный лозунг» которой — «проклятой, ненависть, клеветы» (У, 350). В дневниковых заметках Р. подчеркивает «чрезвычайно ровное и благо-расположенное» отношение к людям Варвары Дмитриевны, жены, *друга*, которая «не выносила» только *Гоголя* и *духовенство*: «Мамочка не выносила Гоголя и говорила своим твердым и коротким: — Ненавижу. Как о духовенстве, будучи сама из него, говорила: — Ненавижу попов. — Отчего вы, Варвара Дмитриевна, “ненавидите” священников? Не торопясь: — Когда сходят с извозчика, то всегда, отвернув в сторону рясу, вынимают свой кошель и рассчитываются. И это “отвернувшись в сторону”, как будто кто у них собирается отнять деньги, — отвратительно. И всегда даст извозчику вместо “5 коп.” этот... с особенным орлом и старый “екатерининский” пятак, который потом не берут у извозчика больше чем за три копейки. — А Гоголя почему? Она не повторяла и не объясняла». (У, 294).

К.А. Жулькова

НЕОЛОГИЗМЫ. Благодаря Н. и необычным формам известного слова писатель смог дать *характеристику времени*, событиям, людям: «Даже социалист не много фальшивит в отношении к *социализму*, и просто потому, что социализм для него — объект» (У, 125); «Что

это было бы за *Государство* с “историческим призванием”, если бы оно не могло справиться с какой-то революционной» (У, 232). Р. сожалеет о раскрывающемся пред его взором несовершенстве окружающего *мира*: «Линяет, линяет человек. Да и весь мир в вечном полинянии» (У, 179). Слова «апокалипсично», «зловредно», «удушливо» и др. стали не только образными «слепками» с состояния общественной среды, ее умственных настроений, но и бытия, психологического состояния автора: «Ужасно апокалипсично (“сокровенно”), ужасно странно: что люди, народы, человечество — переживают апокалипсический кризис» (АНВ, 13); «Нам важны “мы” Посмотрите, как они трясутся над *революцией*. Не умно, зловредно, но — трясутся» (АНВ, 34); «Но окаянно, когда мне не платят; а за “ближними” есть долгишки. Перебиваюся, жду» (У, 134). С помощью непривычного слова выявляется отношение Р. к историческому перелому в *жизни России*, к чуждым идеям, идеалам и их апологетам: «Социализм — всемирная удавленность» (ПЛ, 219); «Как это нужно и для побалованья и духовного обмана глупых российских социалистов» (АНВ, 11). Ряд Н. концентрирует коллективную мысль и оценочные представления круга *интеллигенции*, чьи духовные поиски поддерживал и в значительной мере направлял Р.: «И эту бываемость, печальную или страшную, мы должны принять во внимание при обсуждении *темы*. Из этой-то печальной бываемости...» (ПЛ, 43). Н. фокусировали авторскую идею при квалификации явления, создании индивидуальной оценочной характеристики: «Что, однако, для себя я хотел бы во *влиятельности*? Психологичности. Вот этой виновности *мысли* в *душу* человеческую, — и рассыпчатости, разрыхленности их собственной души (т.е. у *читателя*)» (У, 148). С их помощью Р. обнажал критическое отношение к признанным авторитетам, указывал слабые стороны кумиров: «Не сумел “сжать в кулак” своего *нигилизма* и семинарищины» (У, 32) (о *Н.Г. Чернышевском*). Р. был откровенен, предельно открыт и в самооценках, заключенных в форме новообразований: «У меня есть затаенность души: “событием” я буду — и глубоко, как немногие, — жить через три года, через несколько месяцев после того, как его видел» (У, 53). У Р. отмечены единицы, не фиксируемые словарями, которые заняли важное место в его текстах, отразив авторское неприятие происходящего, нескрываемую антипатию или затаенную *боль*, хотя часть слов, созданных по продуктивным моделям, могла «витать в воздухе» и выражать настроение многих: «бунтишки», «изменчишки», «мастеришки», «революционеришка», «социалистишка»: «Эх, человеческая богемушка, человеческая богемушка. Страшна ты» (ПЛ, 151). Такие Н. имеют социально-историческую мотивацию. Словотворчество Р. ввело в русскую философскую лексику номинации терминологического характера: «бессеменность», «семенность», «озирианство», «озирейство», «эссенциальность» и др., которые стали означать для исследуемых им понятий и категорий. Розановское индивидуально-авторское слово обретает типизирующий, абстрактный смысл: «По *запаху* люди узнают эссенциальности *вещей*» (ПЛ, 197). Обобщенность, философская емкость значений ряда Н. обусловлена отношением базовых слов к пласту церковной лексики, функционирующей в сакральных текстах с их

сверхсмыслами: «бессеменность» от «бессеменный» — в христианской мифологии: произошедший без *семени*, без *совокупления*. Противоположная категория получает у Р название «семенность»: «*Христианство* так же выразило собою и открыло миру внутреннее содержание бессеменности, как *юдаизм* и Ветхий Завет раскрыли семенность» (У, 190). Имена даны Р категориям духовного и плотского начал, важных в различных верованиях. «Но чтобы “появился сын” как имяньность и *лицо*, то это могло бы быть только, чтобы сказать нечто новое земле и совершить на ней тоже новое. Без новизны нет сына» (АНВ, 41). Р. при создании Н. использует объем сведений, заключенных в древних мифах, при этом активизируются глубинные ассоциации, которые связаны с именем собственным — мифонимом. «Озирийство», «озирианство» — производные от *Озирис* (Осирис), в древнеегипетской мифологии бог умирающей и воскресающей *природы*. Озирианство у Р. — и *религия*, и мужская сущность, нацеленность на воспроизведение (как воскрешение) себя в потомстве: «Озирианство или *пол* в *мужчине* бесконечны» (ПЛ, 222). Озирийство — проявление этой сущности: «*Губы* — это озирийство» (ПЛ, 186). «Содомичность» — от Содом, с мифологическим содержанием, восходящим для христиан к фразеологизму-библейзму Содом и Гоморра со значением «*разврат*». Однокоренной Н. «содомичность» вбирает в себя это содержание, а также значения слов «содомия», «содомизм», «содомский», которые включают смысловые компоненты «греховный», «развратный» и, следовательно, по христианским догматам «преступный». Розановский Н. «содомичность» отличается оценкой явления, выступает как название национального качества и отражает восприятие Р. половой жизни как средства объединения, укрепления внутринациональных связей: «У других народов содомичность есть индивидуальное качество, но у *евреев* вся нация свернута в содомический тип» (ПЛ, 245). Пристальное исследование *юдаизма*, осмысление культурно-нравственных основ, заповеданных этой религией, способствовало специфической концептуализации в текстах Р. значений единиц общенационального словаря, вследствие чего обнажилось то, что скрывается от непосвященных: «бл.дство», «субботка». Свои особенности и нагрузку в тексте имеют розановские Н., принадлежащие различным частям речи. В кругу Н.—имен существительных преобладают абстрактные и выступают как жанрово- и стилиобразующие единицы поздней прозы. Формально их можно объединить по использованному в процессе словопроизводства суффиксу: -ость (ввинченность, затаенность) и -есть (значущность); в той или иной мере сохраняющим более определенную семантику действия или его результата -ени(е) (влюбление), -ни(е) (полияние, помолодение, пототнение; с конечным -и(е) (безмыслие, уроднение). «Пошехонка — последняя значущая фигура в с.-д. Однако значущность эта заключается единственно в чистоте его» (У, 32); «Заметил это укрепление (*сил*), помолодение и будто переход в дворянство» (ПЛ, 248) (с оттенком иронии); «В этом его уроднении с чужими идеями есть великодушье» (У, 56). Сложные слова привлекают Р. прежде всего как средство создания многоплановой характеристики, многоаспектной оценки людей (едино-националисты, лакей-литератор, социал-женихи) или явлений (события-слова,

однопространственный): «Как не смотрят “едино-националисты”, “едино-духовные”, “едино-дружные” даже и, наконец, “едино-верные» (ПЛ, 98); «Все декабристы суть те же “социал-женихи”, предшественники проститутки и студента, рассуждающих о небе и земле» (У, 37); «И, хоть это очень странно спрашивать о таких событиях-словах: нет ли чего показывающего для души в стиле литературного изложения?» (АНВ, 14). Для выделения наиболее существенного в характеристике автор «рассекает» сложные слова, и вычленимая часть обретает особую самостоятельность, нагрузку в тексте, притягивает к себе внимание: «...соединиться с чуже-племенником (не с чуже-верцем)» (ПЛ, 93). Преобладают сложные имена прилагательные. Они оказываются насыщенными по значению, так как совмещают несколько признаков, тонких оттенков смысла: неторопливо-деятельный, околтело-радикальный характер, Удельно-вечевой период русской истории, чванливо-ненавидяще-надутый Т.И. Филиппов. Главное назначение подобных прилагательных, помимо того что они формируют розановский круг эпитетов, — «высвечивать» в характеристике сложные переплетения дополняющих (кроваво-гниный), а чаще противоречащих друг другу качеств, парадоксальность и дисгармонию явлений современной жизни (культурно-разрушительный), внутренний кризис. Эти Н. позволяют Р. передать свое неоднозначное отношение. «Взаимопересекающимися» в характеристике оказываются категоричное реально-глупый и смягченное выверенно-пророческий; противопоставляемые в контексте оригинально-евреин и подражательно-евреин. С помощью Н. — неодобрительного религиозно-холодный и усилительного религиозно-равнодушный — Р. определяет открывшуюся ему сущность того, что казалось устоявшимся и априорным: «Почему-то таинственно и неисповедимо людям никогда не пришло на ум, что *Евангелие* есть религиозно-холодная книга, чтобы не сказать — религиозно-равнодушная» (АНВ, 45). В свете прямых оценок развенчиваются тенденции эпохи, умонастроения и моделирующие их учения: «Меня пробрал прямо ужас ввиду всеобщих культурно-разрушительных тенденций нашего времени» (У, 214); «Я начал, но движение это пойдет: и мы, философы, религиозисты, — люди уже, во всяком случае, “высшего этажа”, чем в каком топчутся политики, — разрушим мыслью свою, поэзией своей, своим “другим огнем”, своим жаром, — весь этот кроваво-гниный этаж...» (У, 215); «Словом, социализм выразился бы тоже одним из таинственных вяний Суламифи, каким — мы не знаем, если бы он был оригинально-евреин, а не подражательно-евреин (от европейцев)» (АНВ, 40). Глагольные новообразования (зааристократиться, поинквизиторствовать, пореспубликанить и др.) у Р. — носители социальной, философской и оценочной информации. Каждый из них — микробраз текста: «Общество поросятилось» (ПЛ, 131); «...писателей, и они все обездушались “в печати”, потеряли лицо, характер» (У, 24). Н. становятся ядром высказывания у Р., фокусируя определенную идею, отражая напряженную работу мысли или эмоциональную реакцию писателя. «Богатство вообще есть средство к существованию: и человек, который “живет”, а не “средствует”, естественным образом никогда не выберет “целью” жизни заготовление “средств к ней» (ПЛ, 22). «Через “удачу” она

оплоскодонила русских» (ПЛ, 7), где «оплоскодонить» — сделать души (и умы) плоскими, без глубины, имеющими «дно» — эмоциональная реакция на влияние, которое оказала, по Р., на русский образ мышления комедия А.С. Грибоедова «Горе от ума». Нередко микроидея выявляется словесным окружением Н. — поддерживается и развивается словами-партнерами, выступающими как синонимы или антонимы: «...В существе пола лежит тенденция обобщиться, окоммуналиться» (ПЛ, 104); «...через великую схематичность его души — обобщилось и овселенкилось» (ПЛ, 26); «Чувственность, чувственное пожелание, и именно до низов идущее и с низов поднимающееся — оно вызвездивает жизнь, делает ее не земною, а небесною — оно урелигиозивает ее» (АНВ, 98). «...евреи “вытягивали” линию плодородия, ураняя начало его и упоздняя конец» (ПЛ, 12). Ср. синонимы, реализующие усилительные смыслы в градиционном ряду обобщиться, «окоммуналиться», «овселенкичься»; антонимы «упозднить» и «уранять». Р. обыгрывает, усиливает смысл, который несут *корень* или основа базового для Н. слова: «унезжить», ср. нежить — насытить, напитать негой; по аналогии — «у-интимить»: «Естественно, каждому своя душа открыта, и о своей душе я знаю, как она ласкает, и бережет (главное!), и хочет «унезжить» и у-интимить (сделать интимною) душу читателя» (АНВ, 43–44). Среди Н. есть единицы, «перекликающиеся» с кодифицированными семантическими аналогами: непригодность (ср. книжное непригодность), преизбыток (ср. книжное преизбыток): «...обилие сосков, преизбыток сосков» (ПЛ, 162). Однако о дублировании общеупотребительных слов в прозе Р. говорить не приходится; напротив, в Н. ошутими иные смысловые оттенки. Ср. «разводимые» автором в смысловом отношении общеизвестное тенистость и Н. «тенность», синонимизирующийся с Н. «небытийственность в далеком»: «Но Христос не посадил дерева, не вырастил из себя травки; и вообще он “без зерна мира”, без — ядер, без — икры; не травянист, не животен; в сущности — не бытие, а почти призрак и тень; каким-то чудом пронесшаяся по земле. Тенистость, тенность, пустыннось Его, небытийственность — сущность Его» (АНВ, 15). В Н. «надстраивается» смысл трансформированных автором общеязыковых единиц. При этом реже положительная («полудоставлять»), а чаще отрицательная («забезмолвствовать», «празднствовать», «раскреститься») оценка ослоняет их значение: «Не так же ли все мы поступаем, скучая жизнью. ...естественно скучая, п.ч. ее не работаем, а празднуем» (ПЛ, 104); «Это и есть *нигилизм*, — имя, которым давно окрестил себя *русский человек*, или, вернее, имя, в которое он раскрестился» (АНВ, 8). Н. становится средством адекватного выражения философского постулата. Философское кредо, творческие установки и религиозно-нравственная концепция Р. отличны в многочисленных, иногда эпатажирующие Н.: «И оттого, что оно так положено в мире, положено Отцом небесным, — Христова “ланита”, в противоположность Отцовскому (как и везде) милосердию, — довела человечество до мук отчаяния, до мыслей о *самоубийстве*, или — до бесконечности обезобразила и охаотила мир» (АНВ, 42); «Поэтому “истинствовать на земле” — значит постоянно и истинно любить» (У, 66).

НЕСОСТОЯВШЕЕСЯ ЦЕРКОВНОЕ ОТЛУЧЕНИЕ (Анафема). 5 марта 1911 в канцелярии Святейшего Правительствующего Синода по I-му Столу VI-го Отделения было открыто «Дело по ходатайству Преосвященного епископа Саратовского о предании автора брошюры “Русская Церковь” В. Розанова церковному отлучению (анафеме)» (РГИА. Ф. 796. Оп. 193. Ед. хр. 1226; см. ВТРЛ, 441–442). Дело открывал рапорт Синоду Гермогена, епископа Саратовского и Царицынского, который гласил следующее: «У нас в Саратове, в книжных магазинах “Нового Времени” стали теперь продавать брошюру В. Розанова “Русская Церковь” (СПб., 1909). Брошюра анонсируется заманчивым объявлением — “Освобождена от ареста по решению Санкт-Петербургской Судебной палаты” Такого рода анонс привлекает к брошюре внимание со стороны общества. Ревнители православия сообщили мне об этом и выразили свою скорбь по поводу того, что на книжном рынке открыто продается безбожная еретическая книга. Долг имею всепочтительнейше доложить, что брошюра вся наполнена самыми злыми еретическими воззрениями, направленными против православного христианства, — воззрениями, осужденными на вселенских соборах, и потому такая книга должна быть изъята из продажи <...> Вот как обнаглели у нас на Руси всякие еретики и неверы; они свободно и без запрета болтают и глумятся над драгоценною святынею веры, пред которой все другие люди верующие предостоят с кротким и благоговейным трепетом и умилением <...> Ведь подобная наглость несравнимо хуже, значительнее и выразительнее той, какую допускали студенты и другие смутьяны, врывавшиеся с шумом и гамом во время “освободительного движения” в Православные храмы в шапках, с папиросами в зубах; этих физических хулиганов выводили из храма. Современные же нам хулиганы и забулдыги в сфере религиозной мысли, нравственного чувства и общего исповедывания веры, вроде Розанова, Мережковского и других, смеющиеся и глумящиеся над нашим драгоценнейшим сокровищем веры Христовой и Церкви, должны быть также выведены, изъяты из среды верных, отлучены от Святого Соборания и анафематствованы открыто, для пресечения производимого ими соблазна в среде верующей части общества и народа. Этот наглый отрицатель Христианства, этот явный еретик, повторяющий в своих помыслах, воззрениях и во всем своем направлении Нестория, Ария, Льва Толстого и других преданных анафеме, продолжает числиться православным. Так это обстоятельство смущает всех искренно верующих людей, то почитаю долгом своим благопокорнейше ходатайствовать пред Святейшим Синодом о предании явного еретика церковному отлучению (анафеме). В этом последнем случае истинные дети Святой Церкви будут знать, с кем они имеют дело. Объявлением еретика еретиком прекратится соблазн среди православных. При сем имею честь представить один экземпляр названной брошюры “Русская Церковь”» (РГИА. Л. 5–6). Рапорт Гермогена констатировал: «Лицемерное рассуждение Розанова с самим собой вслух пред другими о том, будто он “сам” независимо от евангелистов видит в лице Иисуса Христа Сверхъестественное Существо (с. 36–37) совершенно ничтожны: они только обнаруживают хитрость и лукавство гнусного и безбожного еретика, желającego проскользнуть и лишь

умереть православным христианином, при отрицании почти всего православия» (Там же. Л. 6.). Еще в 1910 в газетах появилось известие о предстоящем отлучении ряда писателей. Епископ Гермоген требовал, чтобы отлучены были «беллетристы-эротики, Каменский, Арцыбашев, Л. Андреев» (ЗРП, 363). Свои мысли о тщетности отлучения Р. развил в статье «О вещах бесконечных и конечных (По поводу несостоявшегося “отлучения от церкви” писателей)» (РС. 1910. 13 окт.; ЗРП). Дело об отлучении Р. от Церкви пополнялось все новыми материалами. Позднее был приложен девяностистраничный рапорт того же Гермогена с резкой критикой книги «Люди лунного света», где прозвучал очередной афоризм Гермогена: «Вот до чего может дойти человек, если дать ему свободу умствовать о том, что совершенно вне сферы его компетенции» (РГИА. Л. 8.). Дело тянулось вплоть до июня 1917, когда стали действовать совсем иные законы. Определение Синода гласило: «1917 года июня “» <так в тексте> — дня. Святейший Правительствующий Синод Российской Православной Церкви слушали: рапорты преосвященного Гермогена, бывшего Епископа Саратовского от 27 февраля и 16 июня 1911 года за №№ 82 и 290, с отзывами о книгах В. Розанова “Русская Церковь. Дух. Судьба. Ничтожество и очарование. Главный вопрос.” СПб., 1909 и “Люди лунного света. Метафизика Христианства” СПб., 1911 и 1913 и с указанием на необходимость принятия мер к пресечению возможности широкого распространения этих книг. Приказали: в силу изданного Временным Правительством закона о свободе печати и воспрещении применения к ней мер административного воздействия (Собрание указов и распоряжений Правительства. 1917 г. № 109. Ст. 597. П. 1) не считая возможным входить ныне в суждение об изъятии вышеназванных книг В. Розанова из обращения, Святейший Синод определяет: настоящее дело производством прекратить» (РГИА. Л. 2.). Вопрос о анафеме был замят. Однако «взрывоопасность» книг Р. была осознана в высшей степени отчетливо, о чем Синод высказался 10 сентября 1914 вполне определенно: «При таком характере и содержании книги эти, в случае распространения среди большого числа читателей, особенно людей, не могущих критически относиться к ошибкам и заблуждениям автора, могут произвести большой соблазн среди верующих» (Там же. Л. 3–4). Р. не состоялся как очередной российский ересиарх.

А.Л. Налетин

«НЕУЗНАННЫЙ ФЕНОМЕН» (СПб.: Сириус, 1911) — отдельное издание предисловия Р. к публикации писем К.Н. Леонтьева в «Русском Вестнике» (1903. № 4–6). Статья вошла также в книгу: «Памяти К.Н. Леонтьева: Литературный сборник» (СПб., 1911. С. 163–184). Она начинается словами: «К.Н. Леонтьева я знал всего лишь неполный год, последний, предсмертный его. Но отношения между нами, поддерживавшиеся только через переписку, сразу поднялись таким высоким пламенем, что, и не успевши свидеться, мы с ним сделались горячими, вполне доверчивыми друзьями» (ЛИ, 319). Поясняя заглавие работы, Р. писал: «Достоинство Леонтьева — чрезвычайно удивительно. Прошел великий муж по Руси — и лег в могилу. Ни звука при нем о нем; канканьем ворон он встречен и провожен. И лег, и умер,

в отчаянии, с талантами необыкновенными. Теперь очевидно, что никакие идеи Леонтьева не привьются и что он вообще есть феномен, а не сила» (ЛИ, 328).

А.Н.

НИГИЛИЗМ. В гимназические годы, подобно многим сверстникам, Р. «был “нигилист” во всех отношениях» (ОСЖС, 708); «Гимназистом — нигилист из нигилистов, чертенок, бесенок. Только Цебрикова и Дрэпер на уме. “Век Разума” “Наступил век Разума, после того, как кончился век Чувства” (идиот Дрэпер)» (ВНС, 357). Р. видит основную причину роста Н. среди гимназистов в формальном, чиновничьем отношении педагогов и руководства к делу, в бездушии: «Где, однако, погибло русское дело, русский дух? как все это <...> могло стать? сделаться? произойти? В официальности, торжественности и последующей “награде” <...> У нас в гимназиях, особенно в тогдашней подлой *Симбирской гимназии*, при *Вишневском* и *Кильдюшевском*, с их оскверняющим и оскорбляющим чиновничеством, от которого душу воротило, заставляли всей гимназией перед *портретом* Государя петь каждую субботу “Боже Царя храни”, да и теперь, при поводе и без повода, везде и всякая толпа поет “Боже Царя храни” — Как? — Конечно, бездушно! Нельзя каждую субботу испытывать патриотические чувства, и все мы знали, что это “Кильдюшевскому с Вишневским нужно”, чтобы выслужиться перед губернатором Еремеевым, а мы, гимназисты, сделаны орудиями того низменного выслуживания. И, конечно, мы “пели”, но каждую субботу что-то улетало с зеленого дерева народного чувства в каждом гимназисте: “пели” — а в душонках, маленьких и детских, рос этот желтый, меланхолический и разъяренный нигилизм. Я помню, что именно *Симбирск* был родиной моего нигилизма» (У, 291). В статье «Официальный нигилизм» (НВ. 1912. 9 июля) Р. писал, что невключение в учебные книги для гимназий таких авторов, как *Передольский*, *Максимов* или *Титов*, «это — нигилизм» и «Господи, избави нас от чиновников». Н. был особенно увлекателен для молодежи своим пафосом борьбы с социальной несправедливостью: «Мы входили в “нигилизм” и в “атеизм” как в страдание и бедность, как в смертельную и мучительную борьбу против всего сытого и торжествующего, против всего сидящего за “пиршеством жизни”, против всего “давящего на народ” и вот “на нас, бедных студентов”, а в самом нижнем ярусе — и нас, задавленных гимназистов» (У, 290). Р. ставил себе в заслугу собственный выход из Н. как результат независимого мышления: «Если сверх всего прибавить глубокую мою религиозность, веру в бессмертие души, уважение к нравственности, государству и вспомнить, что все это вышло из нигилизма, которым я был пропитан с 12–13 лет (никак не позже) путем самостоятельных усилий мысли, то кажется, я имею право мужественно смотреть в глаза всем своим соотечественникам» (ЛИ, 209). Р. много размышлял о природе и происхождении Н., который он определяет как «лакейское оголтение русского духа» (У, 359). «В воле, а не в знании и образовании лежит корень русского и, точнее, семинарского нигилизма» («Идейные споры Л.Н. Толстого и Н.Н. Страхова» // НВ. 1913. 24 нояб.; НФП, 165). Р. приводит общее определение Н.: «Это — высвобождение. “Высвобождается” семья — это “ниги-

лизм” семейный. “Высвобождается” религиозная совесть — это религиозный “нигилизм” То же о государстве, литературе, эстетике, быте, экономике, обо всем, буквально обо всем <...> Отсюда глубокая верность наименования всего движения “освободительным” Это — не революция, объемлющая только политику, государственность; это неизмеримо больше ее, неизмеримо культурнее ее, в смысле содержания зародышевых элементов для всей новой цивилизации. “Высвобождение” от чего? От традиционности» (КНУ, 169–170). Р. сетует, что Н. наш коренится в неуважении к отечественным традициям: “У русских нет сознания своих предков и нет сознания своего потомства. “Духовная нация” “Во плоти чуть-чуть” От этого — наш нигилизм: “до нас ничего важного не было” И нигилизм наш постоянно радикален: “мы построим все сначала”» (У, 326). Огромную роль в распространении Н. сыграла пресса. «По проклинающим отечество журналам и даже самим их «жалящим *Россию*» названиям Р. делает вывод: «И вот простая “История русского нигилизма”» (У, 265). По его мнению, самое страшное воздействие Н. — распространение пошлости: «Нигилизм глуп и пошл, собственно, в частях, в подробностях, в этом выкрике: “Бога нет”, — в этой Цебриковой, которая сидит перед вами и рассуждает. Но в целом нигилизм очень страшен и очень велик, — именно как порочность ума и души, как великое опошление человечества и истории. “Опошление человечества”: да, может быть, нет более великой темы и более грозного явления» (КНУ, 483–484). Р. связывает определение Н. с утратой созидательных качеств: «В нигилизме атрофирован, переродился и умер главный нерв строительства — благородная доверчивость, энтузиазм, наивность, вера» («1812–14 годы и их возможное идейное значение» // НВ. 1912. 4 сент.; ПВ, 191). В то же время Н. как обостренное внимание к недостаткам действительности Р. противопоставляет социализму с его подкрепленным теорией радикализмом, делающим разрушительные тенденции неодолимыми: «Конечно, вопрос с нигилизмом не так легок. Конечно, для него были действительные основания, а в первой фазе своей он привлек в Россию давно ей недостававшую когорту людей трезвой и суровой правды и зова к практическому подвигу. Споткнулось, кажется, все дело именно о “социализм” Если бы нигилисты не уткнулись головой в эту дыру всеобщего отрицания, а стали мостить мосты и чинить дороги, строить школы и учить “по-Раичинскому”, “по-Псалтири” и “Часослову” (народно и исторически) — все было бы спасено, и при своей энергии и неустанности (новое в России явление, никогда не бывалое), то они в двадцать лет сделали бы Россию неузнаваемой и дали бы ей сравниться даже с Германией <...> Нигилизм был прав в отношении феноменов русской действительности, но он двинулся против самого ноумена этой действительности и не справился естественно, и погиб тоже естественно» (ЛИ, 66). Н. в России, считает Р., противостояли труженики науки, неумоимо продолжавшие свою благородную деятельность на пользу России и в самые нигилистические времена: «Буслав, Тихонравов, Бредихин, Чебышев строили свою науку, и этим самым они строили культуру русскую, цивилизацию русскую, которая идет, конечно, вне путей мальчишек. “Русская наука 40-х годов” и “русская наука 80-х

годов” есть уже нечто несоизмеримое, — и этим мы обязаны тому, что серьезные люди жили серьезною жизнью около нигилизма, не замечая вовсе его» (КНУ, 550). Уже *Петр Великий*, по мнению Р., «высочил с своею “реформою” в нигилизм» (СХ, 248). А чиновнический *Петербург*, его творение, является рассадником Н.: «В Петербурге» все нигилисты и атеисты, и просто ему нужно провалиться сквозь землю» (ПР. 1894. Июль—август. № 70). Развитие бюрократии усилило Н. на всех уровнях государственного устройства: «И что за страшная, дикая судьба у России: насаждать своими руками нигилизм <...> ведь самый большой наш нигилист *Д.М. Толстой* <...> обер-прокурор Синода, министр народного просвещения, всемогущий доверенный министр: да его следовало повесить вперед *Желябова* и *Рысакова*, ибо он их вел за собою, они выполняли то, что им предназначено было — не от большого ума, большой хитрости, а просто потому, что душа его была *tabula rasa* <чистая доска> (там же). В 1910 Р. писал: «Петербург не мог завести никаких благородных утешений, никакого изящного веселья, не мог выдумать никакой яркой краски на жизнь, колокола у него маленькие, звон пустой, души человеческие без звона, глаза у жителей, как у рыбы, вместо литературы — *сатира*, девдовское он все проиграл в карты и пропилил, грудишки у всех впалые, плечонки узенькие. Да это уже само по себе есть “нигилизм”, физиологический нигилизм, из которого родился естественно и духовный нигилизм, как ненависть вообще “ко всякому порядку вещей” и в сущности оттого, что у самого-то у него “порядка нет в душе”, т.е. нет в ней красоты, гармонии и звука. Нигилизм — последнее историческое отчаяние души безнадежной...» (ТПРН, 130—131). У *К.Н. Победоносцева* и еп. *Антония (Храповицкого)* Р. находил «небесный нигилизм» («Перед созывом церковного Собора» // НВ. 1905. 22 нояб.). Р. считает, что даже Л.Н. Толстой, по существу, защищал Н., возражая Н.Н. Страхову по поводу его «*Писем о нигилизме*» (1881). Да и само «новаторство Толстого», по мнению Р., «было по существу продолжением того “нигилизма”, против которого всю жизнь боролся Страхов» («Идейные споры Л.Н. Толстого и Н.Н. Страхова» // НВ. 1913. 24 нояб.; НФП, 164). Не последнюю роль в возникновении и развитии Н. в России, согласно Р., играет влияние Запада: мы взяли из *Европы* все плохое — нас «поманил вообще смех, поманил вообще *гнев*; поманил европейский нигилизм» («1812—14 годы и их возможное идейное значение» // НВ. 1912. 4 сент.; ПВ, 190). Р. связывал распространение Н. с такими учениями, как *позитивизм* или *дарвинизм*: «Наступило (я думаю, для всей Европы) великое “Дарвинское испытание”» («В русском подполье» // РС. 1906. 28 июля; КНУ, 171). Тезис о Н. в Европе Р. повторяет в 1918, но вывод его уже из *христианства*: «“Не плый”, — “плевок”, “оплевывание” — это и есть нигилизм; наш русский в частности нигилизм. Но ведь и вся Европа “нигилистична” — дерзка, нагла, и вот кто ее этому научил?» (АНВ, 375). В «*Сахарне*», однако, Р. находит достоинство и в Н.: «...без нигилизма — нельзя. Без нигилизма и нигилистов нам все-таки не обойтись. Нигилисты принесли “волюшку”, разгул и “хочу” Пьяное “хочу”, глупое “хочу”, дерзкое “хочу”, разбойное “хочу”, но железное “хочу” В этом и дело. Что же такое поэзия и особенно что такое

государство без железного “хочу” <...> Вот головы у них были мешками (у нигилистов), идеи куриные, сердце и так и смяк, образования никакого, но их волю бесценно, золотое, бриллиантовое» (СХР, 164). Взгляд Р. на современность пессимистичен: «Ничего, кроме нигилизма, нет, ничего, кроме нигилизма, — насколько усматривается глазом вокруг и вперед — не видно» (КНУ, 551). В 1915 Р. высказал крайнюю тревогу за судьбу страны: «...болит душа за Россию. <...> болит за ее нигилизм. Если “да” (т.е. нигилизм) — тогда *смерть*, гроб. Тогда не нужно жизни, бытия. “Если Россия будет нигилистичной” — то России нужно перестать быть, и нужно желать, чтобы она перестала быть. “Исчезни, моя родина. Погибни” Легко ли это сказать русскому? И кто любит родину больше (о, неизмеримо) себя. Но твердо говорю: Если Россия вправду нигилистична — пусть не живет» (М, 185). Р. периода «*Апокалипсиса нашего времени*» считал свершившуюся революцию апофеозом Н., осуществление худших опасений: «Центр мировых событий теперь, я считаю, — русский нигилизм» (АНВ, 63). «Мы, собственно, самоубиваемся. Не столько “солнышко нас гонит”, сколько мы сами гоним себя. “Уйди ты, черт” Нигилизм... Это и есть нигилизм, — имя, которым давно окрестил себя *русский человек*, или, вернее, имя, которым он раскрестился» (АНВ, 8). «О нигилистах панихид не правят. Ограничиваются: “Ну его к черту” Окаянна была жизнь его, окаянна и смерть» (АНВ, 9). «Нигилизм есть отчаяние человека о неспособности делать дело, к какому он вовсе не призван» (АНВ, 29).

В.А. Фатеев

НИЖЕГОРОДСКАЯ ГУБЕРНСКАЯ МУЖСКАЯ ГИМНАЗИЯ — открыта 12 марта 1808. Р. провел в *Нижегородском Новгороде* шесть гимназических лет (1872—1878), проучившись с четвертого по восьмой класс, оставшись на второй год в седьмом классе. В Нижегородской гимназии работал 21 учитель. Возглавлял учебное заведение действительный статский советник *Константин Иванович Садоков* — директор гимназии. В гимназии преподавали: инспектирующий преподаватель русской словесности, статский советник Гавриил Гаврилович Шапошников; законоучитель, священник Андрей Светлаков, кандидат богословия Казанской духовной академии; *учителя*: русского языка — кандидат Казанского университета, статский советник Павел Нелидов; математики — кандидат *Московского университета*, коллежский ассессор Александр Свиридов; *истории* и географии — кандидат Казанского университета, надворный советник *Николай Розанов*. Всего в гимназии преподавало пять учителей — кандидатов университета, один кандидат богословия, остальные учительские должности занимали *студенты* Казанского и Московского университетов, Главного Педагогического института (Государственный архив Нижегородской области. Ф. 520. Оп. 478. Ед. хр. 473. Л. 21, 22 об.). Среди друзей-гимназистов Р. наиболее часто называет имя *Кости Кудрявцева*, чьи *письма* он опубликовал в «*Опавших листьях*», вспоминает лучшего математика в классе Владимира Алексеевского и Стасю Неловицкого, который весь ушел в познание *природы* и читал роман Ж. Верна «Восемьдесят тысяч верст под водой», только что переведенный на русский язык. Сравнивая себя с гимназическими товарищами,

Р. заявляет: «Я вижу, до чего был хуже, “несноснее” своих товарищей. Я был именно “несносный”, с занозистой, царапающийся, ругающийся. Это — отвратительно, и в тайне — в том лишь оправдание, что я их чрезвы-



Нижегородская губернская гимназия

чайно любил и донес до старости память о них. Это определенное хорошее во мне» (М, 62). Процесс обучения в гимназии вряд ли привлекал его так, как общение с товарищами и чтение книг, которые и стали для него, по словам Р., действительным, реальным миром. Р. вспоминал: «Учился я все время плоховато, запоем читая и скучая гимназией <...> Кончил я “едва-едва”, — атеистом, (в душе) социалистом, и со страшным отвращением, кажется, ко всей действительности. Из всей действительности любил только книги» (ОСЖС, 708). Гимназическое образование он противопоставляет самообразованию, жизни в мире книг. Классическое образование в гимназии не давало реальной картины жизни: «Учась в Нижнем — ничего о “Новгороде низовые земли”, о “Макарии, откуда ярмарка”, об Унже (река) и ее старовеях» (У, 266). По словам Р., именно это состояние образования и воспитало в нем нигилиста. Минин и Пожарский, не писавшие книг, казались «скучными мешанами “нашего закоулка”», а Генри Томас Бокля с его «Историей цивилизации в Англии» — в воображении юноши был подобен «по гордости и славе» Вавилону (там же). Нижегородские гимназисты в те годы питали презрение ко всему русскому, переменяли имена на иностранные, и Р., прочитав Бокля, выбрал себе английское имя «Вильям». Однако самообразование Р. заставляет его изменить нигилистическое мировоззрение. В письме из Нижнего Новгорода к своему симбирскому приятелю Василию Баудеру (июль 1876) Р. пишет: «Читаю довольно много по истории, истории литературы, естественным наукам <...> Но любимыми моими науками сделались политическая экономия, философия и особенно логика. Я давал всю эту зиму уроки и потому успел составить себе довольно порядочную библиотеку, рублей в 50, из моих любимых авторов, как-то Джона Стюарта Милля, Бентама, Дрэнера, Бокля и проч. <...> Под влиянием более серьезного чтения я теперь вполне понял многие заблуждения <...> наших нигилистов, атеистов и реалистов. Что касается до меня, то я не принадлежу ни к одному из этих лагерей и считаю более удобным оставаться в стороне от них, чтобы иметь полную возможность вполне честно и свободно мыслить» (ОСЖС, 674–675). Р. уделяет много внимания чтению, конспектированию

наиболее важных для него книг: «С величайшим интересом прочел 2 части “Исследований” Д.С. Милля», конспектировал «Минералогию» Наумана, «Руководство к геологии» Ч. Ляйеля, литографированные «Лекции по минералогии» петербургского проф. Еремеева, «Лекции» проф. Контарова (ОСЖС, 687). По воспоминаниям Р., учениками гимназии был создан «кружок товарищей», в котором «для ускорения самообразования» увлеченно занимались любимыми науками, докладывая еженедельно друг другу изученное и усвоенное. «Тут мы проводили время за чаем, а потом разговаривая и по временам распевая “Марсельезу”, долго еще бродили по улицам туда и сюда. Золотое время, золотое детство!» (ОСЖС, 688). В гимназии Р. «безумно полюбил» философию. Книжки по философии читались, по ним составлялись рефераты, они заслушивались на собраниях «нашей маленькой Академии» (М, 65), — вспоминал он. В 70-е Р., как и многие его молодые современники, особенно увлекался поэзией Н.А. Некрасова. Это увлечение было первой литературной страстью Р. В Нижнем Новгороде ему открылся Достоевский. Властителем дум в среде гимназистов был также Н.А. Добролюбов. Привлекал он и Р., тогда как Писарев, статьи которого он читал еще в Симбирске, стал казаться скучным и неинтересным.

Э.М. Фильченкова

НИЖНИЙ НОВГОРОД — губернский город, в котором Р. жил и учился в гимназии в 1872–1878. Нижегородские годы Р. отмечены двумя впечатлениями. Это знакомство с городом, который писатель называл «красавец Нижний», и образы Нижегородской ярмарки, где юный гимназист бывал почти ежедневно. Второе впечатление оставили победы и поражения в Русско-турецкой войне 1877–1878. В воспоминаниях он передает свои ощущения после известий о тяжелом сражении под Плевной: «Я помню эти дни в Нижнем <...> “Плевна! Плевна!” И больше ни о чем не хотелось говорить. Да и о Плевне не говорили (что было сказать?!), а молчали. Но как стучало сердце, пылал бессильно ум в этом гробовом молчании». (Москва. 1991. № 10. С. 170). В Н.Н. в пору ранней юности складывались основные черты личности Р., формировалось его мировоззрение. Он переехал в этот большой, по сравнению с Симбирском, город, вместе с семьей старшего брата Николая, переведенного на службу в Нижегородскую губернскую гимназию. Николай перевез в Нижний Новгород двух своих младших братьев, Сергея и Василия, оставшихся сиротами. В 1908 Р. пишет: «Я переехал из Симбирска в Нижний Новгород. Совсем другой город, другое обличье обывателей, совсем другой дух и нравы гимназии. Как ни странно этому поверить, — главным источником различия была “близость столицы” (Москвы), до которой от Симбирска, казалось, “три года скачи — не доскачешь”! Что такое “столица” была в нашем представлении? Место, средоточие, где “все делается”, “все думается раньше других мест России”, где ужасно много “тайного”, “скрываемого и уже решенного, но что пока никому неизвестно”...» (ОПП, 246). Н.Н. осмысливался Р. как своего рода преддверие Москвы, своеобразный «порог» его жизни. Сам Р. отмечает две особенности своего бытия этих лет. С одной стороны, собственное одиночество в семье: «Я всегда оставался как-то отъединенным в сво-

ей семье, не принимая участия в ее жизни, и не допуская ее влияния или проникновения в свой замкнутый мир» (ОСЖС, 687). При этом он подчеркивал, что жена его старшего брата Николая — Александра Степановна Троицкая, дочь нижегородского учителя, «кроткая и мягкая женщина была мне сушею матерью» (Русский архив. М., 1991. Вып. 1. С. 249). С другой стороны, по собственным словам Р., он всегда был «коноводем (против начальства, *учителей*, особенно против директора)», его «замечательно любили товарищи» (У, 34). В Н.Н. гимназиста Р. ждала и встреча с первой любовью к *Елене Остафьевой*, сестре гимназического товарища («Голубая любовь». — У, 34–35). В VII классе был «прекрасный роман» с девятнадцатилетней учительницей музыки *Юлией Каменской*, с которой они читали *Монтескье* и Бентама. В Н.Н. Р. стал встречаться с *А.П. Сусловой*. По вечерам гимназисты выслапали на главную улицу Н.Н. — Большую Покровку — искать «встреч» или просто «обмениваться взглядами». Гулять по Покровке считалось презренным для серьезных гимназистов. Р. на Покровку не ходил, хотя шалостей не чуждался. Годы, проведенные в Н.Н., Р. вспоминал с особым чувством. «Глубокая преданность интересам знания, неопределенные надежды и ожидания чего-то от будущего, правдивость отношения между собой <...> все это делало жизнь глубоко радостною» (ОСЖС, 687), — пишет он в автобиографии. Позднее вспоминал: «Ужасно люблю гимназическую пору. И вечно хочется быть опять гимназистом. И когда сотрудничаю в газетах, — с небольшим внутренним смехом, — всегда с этой мыслью: “Мы еще погимназистничаем”» (У, 316).

Э.М. Фильченкова

«НОВОЕ ВРЕМЯ» — ежедневная политическая и литературная газета, издававшаяся в Петербурге. Основана в 1868. В феврале 1876 издание было перекуплено А.С. Сувориным. С конца февраля 1876 обновленное издание с новой нумерацией (№ 1. 29 февр. 1876), продолжавшейся вплоть до закрытия газеты (последний выпуск — № 14906, 25 октября 1917) выходило как издание А.С. Суворина (с 1912, после смерти А.С. Суворина «Н.В.» издавалось его наследниками — «Товариществом А.С. Суворина» — «Новое Время»). Ко времени прихода в газету Р. (март 1899) «Н.В.» являлось одним из крупнейших по тиражу (около 35 000 экз.) и влиятельнейших ежедневных изданий России. В статье «Из припоминаний и мыслей об А.С. Суворине», написанной в связи с кончиной издателя, Р. приводит высказывания Суворина о роли и месте «Н.В.» и вообще — печатного слова: «Мы все относительно сравнительно с Россией, наше дело служить ей, а не господствовать над нею <...> самое право наше учить Россию очень ограниченно, и мы должны очень осторожно пользоваться этим правом <...> Мы можем предлагать России, но не можем ничего ей навязывать» (ПВ, 261). И далее Р. дает общую оценку газеты и редакционной атмосферы в «Н.В.»: «Всем также ясно, что ни в какие решительно годы “газета Суворина” не становилась на сторону безраздельно всего правительства, всех правительственных лиц; всем памятно и все знают, что количество жестокой критики, выпадаемой на правительственные мероприятия, всегда почти на правительственную вялость, неумелость и бес-

талантность, — превышало количество одобрений. А раз это так — не может быть никакой речи о “Суворине, идущем за правительством” Этого вообще никогда и не было. “Тон делает музыку”: и есть нечто неведомое “в кулуарах газеты”, чтобы у кого-нибудь когда-нибудь, у крупных или у второстепенных сотрудников, была хотя малейшая озабоченность о том, “не разойтись бы с правительством”, или “как думает правительство” Хотя невероятно, но было так: никто не заболел и о том, “так ли думает Суворин” Установилось как метод и дух, что сотрудник должен писать то, что видит, что знает, — как думает» (ПВ, 271–272). О влиятельности этого издания Р. замечает: «Только участвуя в “Новом Времени”, — и участвуя параллельно или в другие годы в разных других газетах и журналах, можно понять, что такое эта газета. “Так...”, кажется, “стоят на углу газетчики и продают разные газеты”, между ними и “Новое Время”, и “Листок”, “Голос”, “Слово”. — Как-то мне сказала одна бедная и деятельная благотворительница: “Пожалуйста, напишите в “Новом Времени” заметку о приюте-школе <...> Большая статья в другой газете, как бы сочувственная 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” Я был удивлен. Не предполагал этого. Но затем, “публицистичничая”, и сам испытал. Вот, например, тема развода. Вы написали фельетон, два, три, — вы подняли “целую кампанию” в другой газете, притом с 100 000-ной подпиской. Ничего. Литераторы читают. Одобряют. Читает купец, приказчик. Тоже одобряют. Шлют письма, сочувствующие и безграмотные. Что же получилось? Все читают, но ничего не получилось. Ваши произведения раздались “сердечным аккордом”, на которые тоже отдались “сердечным аккордом”, и это еще в лучшем, самом благоприятном случае. Но это музыка, а не жизнь <...> Я не знаю дел, вне моей точки зрения лежащих, но в тех нескольких линиях, в каких пишу, писал, — неизменно испытывал то же, что мне сказала, и тогда я едва верил, благотворительница: “несколько, 5–6, строк в “Новом Времени” играют больше роли, чем столбцы в других газетах”» (ПВ, 278–279). Через год после смерти А.С. Суворина, в декабре 1913, когда количество публикаций Р. в «Н.В.» стало заметно снижаться, он оценивает газету более отстраненно: «19 декабря. <1913> Не знаю, как теперь, — но до 1904–1905 г., когда я писал много передовиц в “Нов. Вр.” и вообще теснее стоял к средоточию газеты и, так сказать, к ее гражданскому и общерусскому делу, — я чувствовал ее отношение к другим газетам. Было впечатление, как бы этих других газет не было. “Нов. Вр.” терроризировало все другие газеты, притом не замечая вовсе их, не замечая своего до известной степени ужасного дела. Суть этого “террора”, не замечаемого вовсе редакцией “Н. Вр.”, заключалась в том, что голос всех других газет — притом довольно читаемых — был до того глух в России, до того на них всех, кроме одного “Нов. Вр.”, не обращал никто внимания, — не считались с ними, не отвечали им, не боялись их ругани и угроз и, увы, не радовались их похвалам и одобрениям, как бы они все печатались на “тектографе” и вообще домашним способом, “еще рукописно” и “до Гуттенберга”, как учени-

ческие школьные журнальчики. Было что-то малолетнее и никому не нужное в них. Между тем пописывали (там) и профессора. И вот эти тоже “профессора”, голос которых в самом “Мин. нар. просвещ.” не обращал на себя никакого внимания, если они не печатались на столбцах “Нов. Вр.”, — чувствуя полное свое бессилие сказать что-нибудь громко без связи с “Нов. Вр.”, — и это года, и долгие года, накалились таким бешенством против “Нов. Вр.”, какое вообще не имеет параллелей себе иначе как разве в классическом и библейском мире, в ярости Медеи, оставленной Тезеем, или Соломона, остриженного Далилой. На много лет, на десятки лет, — “Нов. Вр.” сделало неслышным ничей голос, кроме своего. Шерк, который понимал практические дела как-то лучше и яснее моего, говаривал: “Пока я не буду печататься в “Нов. Вр.”, я считаю, что я вообще нигде не печатаюсь” (“Отчего?” — спрашивал я мысленно, удивляясь, и понял только через годы). Отсюда напомнившие мне это недавние слова П.П. Перцова: “Когда была напечатана первая статья моя (П. П. П.) в “Нов. Вр.”, в пору “Нового Пути”, — то Дим. Серг. (Мережковский) сказал мне (тогда — друзья до неразъединимости): “Вот и отлично, Петр Петрович, что вы прошли в “Новое Время”, — за вами и я пройду” Отсюда бешеные порывы, — до слез каких-то, пройти в “Нов. Вр.”, Рцы. При этом все, и Рцы, и Мережковский, и кой-кто еще, ругали “Нов. Вр.” и видели (не все истинно, но кой-кто и истинно) его дефекты. “Ругают”, а “только бы пройти сюда” Один из старых членов редакции мне сказал как-то (с ½ года назад): “О, В.В., — вы не знаете, какие лица присылились к нам, присылали статьи. Но мы отказывали, видя, что тускло написано” Таким образом, “вся литература побывала тут”, но... “много званных, а мало избранных” В этом и секрет бешенства, и притом единственный секрет. Вся почти литература просилась: а вы понимаете, что значит обида “не быть принятым”, — понести рукопись, свернутую в трубочку, назад, к себе, домой. “Не приняли. Не нужно” <...> Это “открытие книгопечатания” Теперь: не будь бы “Нов. Вр.”, — их всех “слушали бы”, ибо не было бы неравенства и преимущественности. “Нов. Вр.”, достигнув (черт знает какими путями) колоссальной преимущественности, как бы всех “их”, всю печать — спустила в какой-то погреб небытия, к качествам “тектографа” и писания для себя. “Ты, Рцы, гениальный человек. Так думаешь, и мы не оспариваем. Но тебя никто не видит и не слышит... Мы, положим, и дураки сравнительно с тобой, но наши разговоры вся Россия слушает, интересуется ими и о них, в свою очередь, разговаривает” Это почти “безумное” положение вещей, может быть, почти “преступное”, — коего как-то сумел достигнуть старик Суворин, и оно спокойно держится, без всякого потрясения, и теперь, — действительно удивительно, и может быть, не бывало в мире печати” (СХР, 231–233). Тогда же Р. формулирует, как ему виделось основное направление этого издания: «Мне кажется, что “великое дело “Нов. Вр-ни” (поистине великое) основывается на том, что в России рассматривали, и давно рассматривали, что это есть единственная газета собственно русская, не с “финляндским оттенком”, не с “польским оттенком”, не, особенно, с “еврейским оттенком”, а своя, русская: и все нормальное-русские, просто-русские, держатся ее; потому что

иначе и взяв в руки другую газету, они, собственно, потеряли бы нечто в “русском в себе”, а они этого — не хотят. И так как Россия с Петра Великого есть уже “западная держава” и в лице, напр., правительства нередко только перебегает от “поляков к финляндцам” и “чаще всего к жидам”, вообще нередко бывает больше “инородческим правительством”, чем русским: то “Нов. Вр-ни” почти постоянно приходится быть в оппозиции правительству, и оппозиционный характер его никто так хорошо не знает, как остальная печать, и это-то еще более вызывает ее бешенство. “Как смеет эта газета быть в одно и то же время оппозиционной и в то же время глубоко русскою” Потому что все-то другие газеты суть “оппозиция правительству” с точки зрения интересов Финляндии или интересов Польши или чаще всего с точки зрения “черты оседлости”; наконец, “оппозиция” думской партии, кадетов или октябристов; или “оппозиция” Михайловского и Щедрина и стоящей за ними “молодежи”, которая никак не есть Россия, а только ученики и учебники в России. Вот “русские вообще”, притом “зрелые русские”, уже в работе сущие, живущие, домоводственные, отцы, семьянины, — все и “держатся” за “Нов. Вр.”, с провалом коего они просто почувствовали бы, что “коренная Россия провалилась”, что “мы все провалились”, что “провалилась деловая Россия”, морская, железнодорожная, сельская, фабричная, городская, земская» (СХР, 233). И вспоминая визиты иностранных деятелей в Россию и их посещения редакции «Н.В.», Р. замечает: «Все “интересующееся Россией” и имеющее “нужду до России” входит в “Нов. Вр.”, даже не интересующаяся и, в сущности, не зная, что есть “Биржевка”, “День” и “Русское Богатство”» (СХР, 234). Р. начал публиковаться в «Н.В.» с конца 1894 («Рассеянное недоразумение» // НВ. 1894. 9 нояб. — по поводу полемики Н.Н. Страхова и В.С. Соловьёва о книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа»). Однако имя философа и литератора Р. уже и до этого появлялось на страницах газеты. В своих «Критических очерках» о первой книге Р. «О понимании» упомянул В.П. Буренин (НВ. 1888. 20 мая). В газете была опубликована сочувственная рецензия Н.Н. Страхова на работу Р. «Место христианства в истории...» (НВ. 1890. 14 марта). Имя Р. вновь встречается в статье Буренина (НВ. 1894. 29 июля) и в рецензии Страхова на книгу Р. «Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского» (НВ. 1894. 25 нояб.). Две статьи Р. появились в «Н.В.» в январе–феврале 1895, шесть — в 1896. В 1897–1898 сотрудничество Р. с «Н.В.» становится более тесным, количество его публикаций в газете растет: 19 — в 1897; 25 — в 1898. Значительное их число в эти годы приходится на небольшие библиографические заметки-рецензии в еженедельном иллюстрированном приложении к «Н.В.», издававшемся с 1891. Весной 1899 Р. по приглашению А.С. Суворина (26 марта) переходит на постоянную работу в «Н.В.». Сохранился написанный его рукой «Проект условий между Редакцией “Нового Времени” и В.В. Розановым». В этом документе, подписанном Р. и А.С. Сувориним 2 апреля 1899, говорится: «В.В. Розанов, становясь постоянным сотрудником “Нового Времени”, не по договору только, но и по совести и любви к делу обязуется и хочет приложить весь ум и старание к возвышению чести и литературного достоинства газеты. Его постоянное участие в ней выража-

ется: а) в оставлении им места службы; б) во внимательном слежении за газетною печатю вообще и за ходом внутренней и внешней *политики*; с) в особенно внимательном слежении за ходом событий в сферах образования, семейного положения, окраин; д) Он ежемесячно поставляет для газеты 8 передовых статей; иногда 6, иногда 10 — смотря по текущим событиям и интересу их; е) Если бы в течение месяца, по причине особо важного события, или события, имеющего ярко характерные особенности (дело Скублинской, дело Ольги Палем), относительно которого газете нет необходимости высказываться, но он лично и в интересах газеты захотел бы высказаться под своим именем, то подобная (бегучая) заметка заменяет одну передовую статью, и, следовательно, число обязательных становится 7 или 6. Это — необходимо, дабы не было напряженности и искусственности в поднятии общих *тем*, составляющих предмет передовой статьи. В состав постоянного его сотрудничества вовсе не входят фельетоны и *библиография*, помещение которых остается во всем на прежних условиях; т.е. как свободная работа и оплачиваемая в прежнем размере, вне связи с платою за постоянное сотрудничество. Редакция «Нового Времени» обязуется: 1. Уплачивать, за 8 передовых статей в месяц, 3000 р. в год постоянно текущего жалованья, т.е. ежемесячно по двести пятидесяти рублей. 2. Независимо сего — по 15 коп. за строку передовых статей и мелких, под его подписью или без подписи, заметок. Но оплата фельетонов, требующих художественно-критической работы воображения, и библиографии, требующей обширного чтения, остается на прежних условиях, т.е. 20 и 15 коп. за строку. 3. Ежегодно Редакция дает В.В. Розанову отпуск на полтора месяца, в течение коего жалованье сохраняется в прежней 250-руб. сумме, а обязательства В.В. Розанова прекращаются. Эти 1½ месяца могут быть передвинуты на который-либо из летних месяцев, по соглашению. 4. Если бы в течение года, зимы и вообще рабочего времени В.В. Розанову случилось заболеть, или в семье его произошли бы требующие безотлагательного внимания события, и, словом, что-либо внутреннее и до газеты не относящееся потребовало бы совершенного перерыва его сотрудничества на некоторое время, напр., даже на месяц, то Редакция, принимая во внимание, что взяла его в постоянную себе службу, обещает и обязуется, сохраняя ему полное содержание, не тревожить его в это исключительное и бедственное время» (Российский архив. М., 1991. Вып. 1. С. 254–255). Р. увольняется из *Государственного Контроля*. Общее количество его публикаций в «Н.В.» возрастает: в 1899–68; в 1900 — свыше 100. В 1901–1916 в «Н.В.» и приложении ежегодно появляется от 60 до 150 публикаций Р. Общее количество публикаций Р. в «Н.В.» и его приложения — свыше 1700. Значительное число статей Р. в «Н.В.» публиковалось без подписи автора. Это статьи, шедшие как редакционные, назывались тогда «передовыми». «В неподписанных статьях Вы трезвее, если можно так выразиться, но их почти всегда узнаешь», — писал А.С. Суворин в декабре 1903 Р. (ПВ, 308). И о том же — в сентябре 1911: «Все Ваши передовые статьи, без подписи, превосходны» (ПВ, 331). Ряд материалов в «Н.В.» Р. публиковал также под различными *псевдонимами*. В «Н.В.» это были обычно либо «нейтральные» подписи типа астрономов

(*) (*,*) и буквенных монограмм (В. Р. В. В., В. Р-в), либо псевдонимы, вытекающие из материала статьи (Дачник из Териок, Зритель, Мирянин, Мнимоупавший со стула, Обыватель, Петербургский старожил, Подписчик «Словаря», Старый читатель). Однако как в неподписанных, так и в статьях под псевдонимами ярко индивидуальный *стиль* Р. был обычно легко узнаваем. На протяжении всего своего сотрудничества с «Н.В.» Р. писал на темы литературы и *театра*, *живописи* и архитектуры, *философии* и *истории*, этики и морали, политики и общественной жизни; многочисленны статьи Р. по вопросам образования, улучшения школьных программ, приближения школы к жизни, проблемам семьи, *брака* и *развода*, вопросам семейного законодательства в России, а также столь волновавшим его вопросам *пола*. Важное место в его публикациях занимала тема *религии*, *христианства*, *сектанства* и религиозных культов, религиозного образования и законодательства. Поездки Р. в зарубежье (*Италия*, *Германия*) и по России (*Кавказ*, *Киев*, Рига, Эстония, *Бессарабия*) отразились в серии его путевых очерков. Большинство книг Р. сложилось из газетных и журнальных очерков. И значительная их часть появилась в «Н.В.». Таковы «*Сумерки просвещения*», «*Религия и культура*», «*Литературные очерки*», «*Природа и история*», «*В мире неясного и нерешенного*», «*Семейный вопрос в России*», «*Около церковных стен*», «*Итальянские впечатления*», «*Когда начальство ушло...*», «*Среди художников*», «*Война 1914 года и русское возрождение*», «*В чаду войны*». Критические материалы о Р., появившиеся в «Н.В.», нередко принадлежали сотрудникам, коллегам Р. по газете (В.П. Буренин, Ф.Э. Шперк, М.О. Меньшиков, П.П. Перцов, А.А. Столыпин, Л.З. Соловьёв, Н.А. Энгельгардт, В.К. Петерсен, А.М. Селитренников, И.К. Маркузе, Ю.Д. Беляев, И.А. Гофштеттер, Е.Н. Погожев (Поселянин), М.М. Иванов, Н.Н. Вентцель). Другая часть критических откликов принадлежит авторам, обратившимся в «Н.В.» с «Письмами в редакцию» по поводу выступлений Р. (А.А. Бронзов, А.А. Киреев, А.П. Устьинский, Д.П. Шестаков). По-разному оценивалось сотрудничество Р. с «Н.В.» критиками, не принадлежавшими к этой газете. Критики либерального и радикального лагеря (С. Любошиц, Д.А. Левин, Н.П. Ашешов и др.), называя Р. «нововременцем», уже в само это определение вкладывали негативную оценку писателя. Молодой критик и истисловед Б.А. Грифцов в брошюре «Три мыслителя» (М., 1911), систематизируя и позитивно оценивая философские и культурологические работы Р., замечает: «Новое Время» — газета, несомненно, гнусная. А совсем ли уж случайно работает в ней Розанов? Увы, даже в самом сердце раненный Розановым, я все же не могу сказать, что случайно. И не только в славянофильском, христианском, злобно монархическом Розанове было новременское, но не истребляется оно в нем и теперь, после всех бесконечных бурь, кризисов, просветлений <...> И все-таки, разве не забор вокруг *души* Розанова эти бесчисленные простыни «Нового Времени»? И забор не только для близоруких читателей, но и для него самого <...> Создав из себя идеального фельетониста, не потерял ли вместе с тем Розанов чего-то много? Но, во всяком случае, газета стала влиятельным фактом его *творчества* и мысли. И с каким трудом вырываются из клубков газетных наблюдений его собственные, до са-

мой сущности своей чуждые современной действительности, иррациональные построения. Отделить газету от теории, обстановку от *метафизики* трудно <...> Спрашиваешь, потому ли циничен Розанов, что связался с “Новым Временем”, или он в “Новое Время” пошел из-за своей природной циничности? А циничность его несомненна, часто непонятна» (PRO, 2, 101–102, 104–105). В брошюре о «Н.В.» *Н.Я. Абрамович*, давая в целом негативную оценку газете, о самом Р. пишет иначе: «О Розанове здесь, по существу, говорить не место. Он не нововременец, несмотря на то, что работал в “Новом времени” Но закал его личности, его писательского и человеческого “я” не таков, чтобы на него могла иметь хоть малейшее влияние та атмосфера чиновничьего шумного убожества, которая царил в редакции этой газеты. Со своей стороны и он со своими темами всегда был там “чужим”, взаимно отталкиваясь с сотрудниками этой газеты, которых он тайно, конечно, презирал. В “Новом времени” лишь небольшая часть Розанова, и к тому же он даже и сюда ухитряется принести свои монеты, свою *нумизматику*, свои увлечения тайными, интимными и сложнейшими темами религии, философии и жизни» (PRO, 2, 220). В подобном же ключе оценила позднее роль Р. в «Н.В.» и З. *Гиппиус* в очерке «Задумчивый странник»: «Розанов уже <...> на жалованье в редакции “Нового Времени” Печатает там время от времени коротенькие, яркие полуфельетончики. Суворин издает его книги. Старик Суворин <...> как некогда *Чехову* — он протянул руку помощи Розанову, не заботясь, насколько Розанов “нововременец” Или, может быть, понимая, что Розанов все равно ни к какой газете, ни к какому делу прилипнуть не может, будет везде писать свое и о своем, не считаясь с окружением. В редакции его всерьез не принимали, далеко не все печатали, но иногда пользовались его способностью написать что-нибудь на данную тему вот сейчас, мгновенно, не сходя с места, — и написать прекрасно. Ну, почиркают “розановщину”, и живет. Мы все держались в стороне от “Нового Времени” Но Розанову его “суворинство” инстинктивно прощалось: очень уж было ясно, что он не “ихний” (ничей): просто “детишкам на молочишко”, чего он сам, с удовольствием, не скрывал» (Гиппиус З. Живые лица. М., 2001. С. 105–106). В эмиграции в Белграде сын Суворина *М.А. Суворин* возобновил издание «Н.В.» (1921–1930) и заявил в программной статье первого номера 22 апреля 1921 о продолжении традиций, заложенных отцом: «Мы получили вновь возможность продолжить работу, прерванную мятежом 17-го года». «Н.В.» закрывали три раза (1909 — по распоряжению министра внутренних дел Д.С. Сипягина; летом 1917 — по распоряжению министра юстиции *А.Ф. Керенского*; в октябре 1917 — по распоряжению большевиков).

В.Н. Дядичев

«НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ» — идейное течение религиозно-философской русской мысли рубежа XIX–XX вв.; представлено именами *Д.С. Мережковского* (наряду с *З.Н. Гиппиус* и *Д.В. Философовым*) и Р., являвшимися главными идеологами движения и творцами «новой *религии*»; мировоззренчески близкими им, испытывавшими влияние их идей и придерживавшихся (постоянно или в определенные периоды своей деятельности)

общих теоретических установок данного движения, были *Н.А. Бердяев*, *А.В. Карташёв*, *В.А. Тернавцев*, *П.П. Перцов*, *Н.М. Минский*, *Е.А. Егоров*, *А.П. Устьинский* и др.; определенные симпатии и тяготения к «Н.р.с.» временно проявляли *А. Белый*, *Г.И. Чулков*, *П.А. Флоренский*, *С.Н. Булгаков* и др. Важнейшими организационными структурами, использовавшимися для обоснования и пропаганды религиозно-философской доктрины и идеологии «Н.р.с.», явились Петербургские *Религиозно-философские собрания* 1901–1903 и журнал «*Новый Путь*». Понятие «Н.р.с.» впервые обосновано Мережковским в книге «*Л. Толстой и Достоевский*» (1901–1902); впоследствии его философски разрабатывал также Н. Бердяев («О новом религиозном сознании» // Вопросы Жизни. 1905. № 9). В полемической литературе утвердился также иные определения данного течения: «новое христианство», или «неохристианство». Вслед за Р. и Мережковским все тяготевшие к «Н.р.с.» отстаивали необходимость церковного обновления, породнения традиционного христианского сознания Церкви с религиозным сознанием «ищущей» интеллигенции, религиозного оправдания и «освящения» жизни, сближения Церкви с внецерковной жизнью во всем многообразии ее проявлений. Р. и Мережковский представили общественному сознанию свои версии «новой концепции христианства», равно предполагавшие трансформацию и, в сущности, замену «исторического христианства», базирующегося на аскетическом принципе, «новым», «апокалипсическим» христианством, религиозно приоткрывающим и соединяющим дотолое разорванные и antagonистические «дух» и «плоть», «небо» и «землю». «Новое христианство», религия «Духа Святого и Плоты Святой» по смыслу и конечной целевой установке призваны восполнить и дополнить откровение, принесенное христианством «историческим»; оно постулирует и приближает окончательную эпоху религиозной эволюции человечества, вселенско-преобразовательную по своей сути, в связи с чем человеческому творчеству отводилась первостепенная роль в грядущем «религиозном строительстве». У «Н.р.с.» была особая идейно-гносеологическая специфика, базирующаяся на разграничении «старого» и «нового» религиозного сознания. Так, по Р., деятельность «неохристиан», будучи качественно отграничена от иных направлений религиозной философии, «поворачивает» в отличие от последних «все религиозное сознание от мертвой воды к живой, определенно зная, что она есть, определенно зная, где она <...> Нельзя было раньше этого начать, ибо, напр., ни *Владимиру Соловьёву*, ни кн. *Сергею Трубецкому*, несмотря на их, может быть, и более крупные таланты, чем у Мережковского или у Розанова, — однако не было известно ничего о живой и мертвой воде, и они плыли еще в океане исключительно мертвой воды» (ОПП, 271). «Н.р.с.» представляло собой не только попытку трансформации традиционного религиозного сознания, но вместе с тем являлось гораздо более радикальным и «революционным» по замыслу имманентно-религиозным проектом с центральной идеей реального преображения человеческой природы. Р. и Мережковский, хотя и по-разному, попытались в отличие от предшественников наметить конкретные пути и методы решения данной (эсхатологической) задачи: как и что нужно сделать, чтобы осуществился искомый синтез

духа и плоти, наступило чаемое преображение естества. У них как творцов разных вариантов религии «святой плоти» выявляется единая эротическая гносеология гностического толка, представлявшаяся ими как некое сокровенное, но имеющее вполне конкретное практическое преломление и применение *знания*, обладание которым в состоянии реально, а не «номинально» и чисто философским образом, подвести к исполнению чаемой и утверждаемой религиозной сверхзадачи. Этим обуславливалось определенное единство позиций «неохристиан» в центральных вопросах «новой религии». Р. и Мережковский, опираясь на свой особый «метод» бого- и миропознания, попытались совершить своеобразную «религиозную революцию» в сознании современников, соединяя, с одной стороны, *пол* и сознание, а с другой — *пол* и *Бога*. Мережковский полагал, что с изменением качества познания и качества сознания качественным же образом изменяется и телесная природа *человека*, поэтому путь к преображению плоти лежит через первоначальное изменение сознания, через его переход в сверхэмпирическое качество. Р., не приемля этот отвлеченно-умозрительный тип гнозиса, постоянно полемизируя с предложенным религиозным путем Мережковского, утверждал, что, напротив, искомый результат достигается исключительно посредством сознательно-целенаправленной и вместе «органической» «работы» человека над своим *полом*. Этим, собственно, и отличаются радикально два пути — Р. и Мережковского — в границах «Н.р.с.». Идеологией и проблематикой «Н.р.с.» определяется специфика религиозно-философской и творческой деятельности Р. в период конца 1890—1900-х: от печатных выступлений, составивших *книгу «В мире неясного и нерешенного»*, до развернутой концепции «метафизики христианства» («*Темный Лик*» и «*Люди лунного света*»). Вклад Р. в идеосферу «Н.р.с.» связан с разработкой им «метафизики пола» и «метафизики христианства»; именно эти составляющие творческого наследия Р. были в первую очередь актуализированы в рамках движения, получили дальнейшее осмысление и легли в основу параллельных, во многом не совпадавших с выводами Р. концепций «неохристианства» у Мережковского и отчасти Бердяева. Р. недвусмысленно указывал на заимствование Мережковским у него основной идеи: «Мережковский схватил *душой* <...> мою мысль, уродил ее себе <...> и постиг целые *миры* <...> Я дал компас, и, положим, сказал, что “на западе есть страны” А он открыл *Америку*» (У, 56). Соотношению взглядов Мережковского и своих по проблематике «Н.р.с.» Р. посвятил также статью «Представители “нового религиозного сознания”» (РС. 1908. 13 сент.; ОНД). Вместе с тем ведущие идеологи «Н.р.с.» критиковали Р. за имперсонализм и одновременно презрение к «общественности», за тяготение к ветхозаветным реалиям, «родовой» характер эротической концепции, непонимание «мысли» Христа и христианства о преображенной плоти, игнорирование духовного начала в деле преображения мира, за «безнадежную вражду» с Христом и искаженные представления о характере грядущей апокалиптической эпохи (см.: «Новый Вавилон», «Революция и религия», «Розанов» Д.С. Мережковского; «О новом религиозном сознании», «Христос и мир» Н.А. Бердяева; «Вечный жид» З.Н. Гиппиус; «В.В. Розанов»

Д.В. Философова и др.). Существенные расхождения религиозно-философской платформы Р. с линией «неохристианства», выразившейся кругом Мережковских, в конечном счете предопределили идейный, организационный и жизненный разрыв Р. с «Н.р.с.» (охлаждение отношений и антагонистическая полемика с Мережковским и его сторонниками после *Первой русской революции*, ситуация вокруг исключения Р. из *Религиозно-философского общества*). Отличительной особенностью «неохристианства» Р. являлось то, что он неизменно исходил из требования религиозного и практического «реализма» при постановке и решении насущных религиозно-метафизических проблем. Само «Н.р.с.» мыслилось им прежде всего как особый, ранее неизвестный, альтернативный христианскому метод не только познания «религиозных вещей», но и религиозного устройства мира в целом, что, в свою очередь, предполагало, предопределяло и «опрavдывало» неизбежность переделки личного общественного сознания и даже самой духовно-душевной «организации» человека в свете идеалов «Н.р.с.»: «Требуется не сухая, алгебраическая формула согласия, которая нас обманет, — а как бы пробуждение нового человека, новых ощущений в соглашающихся» (НП. 1903. № 11. С. 190). В христианстве, по Р., «мы имеем великие обещания, но они никогда не были исполнены»; «неохристианство» же, «пусть оно не красиво, копейка ему цена, но оно <...> без обмана, и дает именно то, что им обещано»: «И Мережковский, и я — мы ищем субстрата для *силы*; ищем “желтка и белка”» (НП. 1903. № 9. С. 192—193); «у нас своя “св. Чаша Грааля”, свои поиски, свои *темы*. Мы ищем <...> “Царства Божия на земле, как и на небеси, с силою”» (Там же, 197). Направленность подобных поисков предполагала у Р. чрезвычайный акцент на их методологической стороне, как раз и призванной «обеспечить» «Царство Божие» или религиозное «устройство» человека на земле и по отношению к земле, «теитизацию» жизни: «Можешь устроить — устрой; не можешь, бессилен, “немошен” — промолчи и пройди мимо» (НП. 1904. № 7. С. 117). Подобный «метод настоящего религиозного освящения человека» (НП. 1903. № 6. С. 168) лежал для Р. в сфере пола; пол как средоточие конкретно-осязаемого мистического смысла реальности, будучи должным образом и религиозно «устроенным», как раз и заключал в себе искомый принцип преображения бытия. Эта центральная посылка иллюстрировалась Р. преимущественно по аналогии с библейско-иудаистскими реалиями и в связи с «идеями» *обрезания*, *брака* и брачных ритуалов, *семьи*, вне всякой связи с христианскими идеями «преображения» и «воскресения» плоти, усиленную еретическую разработку которых (в духе «начал андрогинизма») вели представители другого крыла «Н.р.с.» с Мережковским и Бердяевым в главе. В церковно-православном сознании — в публичных выступлениях ряда авторитетных иерархов Церкви (о. *Иоанн Кронштадтский*, митр. *Антоний (Храповицкий)*, еп. *Сергий*, архим. *Антонин* и др.), ведущих представителей богословской науки (П. Лепорский, *М. Новосёлов*, *М. Тареев*, *А. Введенский*, *А. Бронзов*, *Н. Заозерский*, П. Кудрявцев, К. Сильченко, *С. Соллертинский*, иером. *Михаил (П. Семёнов)* и др.), ряда священников (*И. Филевский*, С. Шукин, О. Темномеров, Д. Якшич и др.), в духовной

и ориентированной на православие светской периодике («Богословский Вестник», «Миссионерское Обозрение», «Странник», «Вера и Разум», «Вера и Церковь», «Колокол», «Русский Вестник» и др.) «Н.р.с.», «новая религия» Мережковского — Р. оценивались как противоречащие и противостоящие не только православию, но и христианству в целом — его вероучительным истинам (догматам), евангельской этике, канонической, литургической и бытовой практике. «Н.р.с.» трактовалось как ересь, «ересь астартизма» и «ересь *sexus'a*» (А. Басаргин [Введенский]); неоднократно указывалось на раннегностические, «манихейские» и «несторианские» источники «Н.р.с.», отмечались элементы протестантизма, «человекобожества», гуманизма и применительно к Р. пантеизма («полопантеизма») в идеологии нового религиозного движения; ученые-богословы в тенденции стремились обособовать внехристианский характер «нового вероучения» и его теоретико-гносеологических основ. Как перспективная, соблазнительная и противоречащая не только Евангелию, но и логике расценивалась попытка «неохристиан» «искать Христа вне Церкви» и противопоставлять свое «апокалиптическое христианство» христианству «историческому», т.е. церковному; делались усилия показать несостоятельность антиаскетических тенденций в «неохристианстве». Богословы неоднократно также отмечали преимущественно у Р. многочисленные неточности, фактические ошибки и искажения при пользовании текстами Священного Писания, вообще произвольность, тенденциозность трактовок священных текстов как не только розановскую, но и вообще «неохристианскую» специфику. Особое место в полемике против «неохристиан» уделялось вопросу о разрушительном воздействии их идеологии на традиционное церковно-православное сознание, соответственно, на русский народ как носителя этого сознания; эту «практическую» линию в критике «Н.р.с.» (в частности, «новопутейской» идеологии) наиболее заметно и осознанно проводили публицисты «Миссионерского Обозрения» (В. Сворцов, Н. Гринякин) и «Русского Вестника» (Н.Я. Стародум [Стечкин]), ряд православных священнослужителей (И. Кронштадтский, И. Филевский). Определенный позитивный отклик «неохристианство», расцененное как призыв к необходимым реформам внутри церковного организма (преимущественно в связи с антицерковной критикой Р.), нашло лишь в среде церковнообновленцев (выступления публицистов «Церковного Голоса», свящ. Г. Петрова и А. Устьянского). Ряд церковных деятелей и богословов (М. Тареев, А. Введенский-Басаргин и др.) также признавали относительную правомерность критики Мережковским, Р. и их единомышленниками конкретных недостатков канонической и догматической теории и практики Церкви, отмечали излишнюю консервативность наличного церковного сознания, констатировали факт «отставания» практики церковного «домостроительства» от запросов и нужд современной общественной жизни. Однако в противовес «неохристианскому» пути они предлагали начать масштабное обсуждение (с последующей практической корректировкой) проблем внутрицерковной теории и жизни на строгих, догматически выверенных началах православия, противопоставив тем самым религиозному «вызову» еретического движения «Н.р.с.» широкое общепра-

вославное движение в границах и в духе Церкви. В светской печати, дистанцированной от обсуждения религиозных вопросов и проблем, «Н.р.с.» не вызвало подобного резонанса. Наиболее заметным образом полемизировали с «неохристианскими» идеями и персонально с Р. публицисты «Нового Времени»: М. Меньшиков в 1902–1903 посвятил серию статей критике «нового вероучения» в «стиле модерн» (в лице Р., Мережковского и А. Устьянского) и полемике с Р., обвиняя оппонентов в апологии язычества (неоязычества) и проводя в противовес им собственную нравственную апологию христианства; А. Киреев полемизировал с Р. по вопросам брака и церковного строительства; В. Буренин, дублируя соответствующие суждения в церковной среде, иронизировал над необоснованностью религиозных амбиций «неохристиан»: «Право, надо бы издать для руководства в наши дни евангелие от Василия Васильевича Розанова и его “послания” к Мережковскому, которые конечно с успехом могут заменить послания Павла к Титу или Тимофею» (Буренин В. Критические очерки. Разговор // НВ. 1908. 29 февр.). Ему же удачно удалось выразить общее отношение равно «правой» и «левой» прессы к феномену «Н.р.с.» в русской культурно-общественной жизни: «Религиозные и церковные вопросы у нас невозможно исследовать и решать при тех условиях, каким подчинена наша журналистика» (НВ. 1903. 25 апр.). В изданиях либерального направления, помимо постоянного акцента на моральной нечистоплотности религиозных «исканий» Р. и малоченности религиозной схоластики как у Мережковского, так и вообще, наблюдалась тенденция «встраивать» идеологию и антицерковную риторику «Н.р.с.» в общее русло интеллигентской идеологии и либерально-«освободительного» движения в России: «Под прикрытием религии и вопросов морали царил маленькая свобода слова»; в лице «неохристиан» «впервые в открытом, честном бою столкнулась интеллигенция с представителями православной церкви и дебатировала, под предлогом обсуждения церковных вопросов, — широкие вопросы государственные. Надвигалась уже общественная буря, — и <...> напряженными усилиями всякий, даже ультраотвлеченный вопрос, старались здесь перевести в плоскость текущей действительности и поставить его в соотношение с абсолютистским строем и с политическими мечтаниями интеллигенции» (Ашешов Н. Северные отражения. В.В. Розанов // Одесские Новости. 1910. 10 дек.). В контексте идейно-общественной борьбы эпохи Р. последовательно отстаивал принципы и саму метафизику «Н.р.с.» в полемике с представителями церковной и светской печати, проводя апологетику не только своих взглядов, но и в ряде моментов неприемлемых для него взглядов всего движения, символизированного фигурой Мережковского. При этом он апеллировал к независимому и заинтересованному общественному сознанию: «Мы находимся между какими-то двумя тяготениями, страшно сильными позади и столь же сильными впереди <...> с каждой минутой мы переходим ближе к этому “впереди”, и входим в сферу его новых феноменов, сил, понятий», «горячо то место», на котором «стоит» новое религиозное движение, «“дым и пламень” исходят из земли», «обратите же внимание на место» (НВ. 1905. 28 апр.). «“Люциферы” (= демоны), кричат на нас враги

<...> но мы переделываем порицание в похвалу: “*lucem ferentes*” (= “несущие свет”). В самом деле, чем бы наше “язычество” ни кончилось, пусть — полным провалом: в теперешней начальной фазе оно имеет, и все до дна, один мотив: “вон из тьмы! к свету!”» (НП. 1903. № 11. С. 168). Изменение позиции Р. в отношении «Н.р.с.» в резко негативную сторону было связано с эволюцией мировоззрения и социальной тактики Мережковского, который, по Р., «сам себе изменил, сам себя предал», решив «в каком-то новом обольщении <...> привлечь к себе и Христу марксистов, эсдеков <...> без всякой новой мечты об Апокалипсисе, о грядущем Христе и Третьем Завете» (ОПП, 329). Не принял Р. и изменившееся направление «возобновленного» Религиозно-философского общества: «Прежняя традиция заключалась: 1) в обращении к *духовенству*, 2) рассмотрении церковных вопросов; новая — 1) в обращении к интеллигенции и 2) рассмотрении тем или так сказать туманов, пронсящих в интеллигентной душе <...> обозначилась впервые та роковая и несчастная сторона участников их, что в них слишком много ума и теоретического блеска и слишком мало натуры <...> Обозначилось что-то лукавое и деланное» (НВ. 1909. 12 марта; СМР, 93, 95). Вместе с тем, оценивая впоследствии свое “почти революционное” увлечение 190..., нет 1897–1906 гг., Р. констатировал: «Оно было право» (У, 130). Жизненный и идейно-организационный разрыв с «Н.р.с.» в 1910-х не отменил «верности» Р. основному «неохристианскому» метафизическому ядру своей религиозной доктрины и некоторым общим *догматам* «новой религии». См. также доклад 15 октября 1907 г. Р. «О нужде и неизбежности нового религиозного сознания» (ЗПРФО. СПб., 1908. Вып. 1).

Я.В. Сарычев

«**НОВОЕ СЛОВО**» — ежемесячный журнал, издававшийся в Петербурге в 1906–1914 как приложение к «*Биржевым Ведомостям*», под редакцией И.И. Ясинского, который привлек Р. к участию в издании в 1909–1911. Р. напечатал в журнале свыше десятка статей: «Надгробное слово Гапону» (1909. № 12; СМР), «М. Соловьёв и К.П. Победоносцев о бюрократии» (1910. № 1), «Загадки русской провокации» (1910. № 3), «Галерея портретов русских писателей г. Пархоменко» (1910. № 5), «В Религиозно-философском обществе» (1910. № 7), «Константин Леонтьев и его “почитатели”» (1910. № 7; ЛВИ), «Из дел нашей школы» (1910. № 8), «Евреи и христианство... Темная строка в Талмуде» (1910. № 9; все в ЗРП). В 1911 в журнале появились статьи Р.: «Культурная Океания» (№ 1), «Афоризмы В.В. Розанова» (№ 5), «Французский труд о Влад. Соловьёве» (№ 7; все в ТПРН). Как видно из названий статей, публикации Р. в «Н.С.» носят филологическую или культурологическую направленность.

А.Н.

НОВОЗАВЕТНЫЕ ТЕМЫ. В *Евангелии* Р. открывались образы удобного Спасителю человека, свидетельствующие о торжестве распятого Христа: «Евангелие нечто утратило бы в себе, — и утратило бы существенное, в чем и открылся людям его небесный характер, — если бы мы исключили из него те несколько слов Спасителя, где Он начертал целостный образ удобного Ему челове-

ка, дал фигуру ученика Своего, “верного” Своего: — “Взгляните на лилии полевые: они не имеют *одежд*, но истинно говорю вам, что и Соломон не был прекраснее их в убранствах своих, взгляните на *птиц* небесных, которые не сеют, не жнут, — и Отец Небесный питает их” В 33 года жизни Спасителя воздушные облачные сферы как бы свились над землей, и небо и земля коснулись друг друга осязательно, непосредственно. Но не удовлетворялся человек этим. Ему захотелось “одежд” Он вознамерился стать несравненно красивее этих евангельских лилий, рыбаков Петра и Андрея, Нафанаила и Иоанна; и вот, как Адам, не послушавшийся Господа, начал шить себе одежды, так, не послушавшись предостережения Спасителя о лилиях и птицах, христиане начали шить полотнища *догматов* между IV-м и VII-м веками. На место Галилейских рыбаков выступили так называемые “учители *церквей*”: Петр и Андрей сменились Оригеном и Климентами. Ни один из представителей Церкви не отвергает, что за золотым веком *христианства* наступил по крайней мере серебряный, а я думаю — и меньше, хуже» (ОЦС, 480). Торжество Христа — распятие и воскресение, и все Его ученики и свидетели Его чудес сораспинаются земным *страданиям* Спасителя, служат акту воскресения: «Он “висящий” с немного подогнутыми коленями, с главой, склоненной к одному плечу, в легком препоясании, с кровавым пятном в ребре, истощенный, худой, страдальческий — господствует над всем, торжествует над всем... “Вот Мое торжество, егда — вознесусь” Самые речи Его, “беседы”, строгим *тоном* уже подвигают к этому завершению. Все — нужда, “голодные, которых накормил”, “Лазаря, которого исцелил” (или воскресил), “Мария, слушающая слова Его у ног”, помазующая миром из алавастрового сосуда ноги Его — *женщина-грешница* — все есть “приготовление” к гробу и только к гробу, именно к гробу. После Вифлиемской части — увя, столь недолго, — как бы части почти уличной и неинтересной, — мы сейчас же переводимся в *грусть, печаль*. Он — именно который был Распят: а без распятия — ничего» (АНВ, 193). «Он “воскресил Лазаря” и “Сам воскрес”» (АНВ, 286). «В учении евангельском никогда не обращается внимания на богатство, на “много” и даже на “множество” <...> Ибо за “лилиями полевыми” полезли и эти “Лазари завидующие”; и эти Лазари ленивые, бездельные, скулящие и, в сущности, по ночам ворующие, а вовсе по ночам не занимающиеся какими-то *добродетелями*. Боже и Отче: до чего евангельский идеал отошел от райского, до чего он во всех подробностях, во всех частностях уже ему противоположен...» (АНВ, 162). «“Богатый и Лазарь” — кто не помнит этой притчи Спасителя? Но что такое “Лазарь”? Это — окончательно деминуентный человек, со всем покончивший, все отбросивший. “Сию на гноище” Вот именно на гноище усадил Христос человека и усадил самую *историю* человеческую, указав неоспоримо и твердо идеалом “Лазареве житие”» (АНВ, 160). «“Лазарь” есть *ноумен* евангельский; что он получит “на небе”, мы не знаем: но что “Лазарь” есть угашение *истории* — совершенно несомненно. Что, впрочем, он и “на небе” ничего не получит — ясно из того, что “небо — прекрасно”, что оно отнюдь не есть “Лазоревское небо”» (АНВ, 187). В том же «*Апокалипсисе нашего времени*» Р. неоднократно воз-

вращается к образу Лазаря и убожеству, «окаянных и в примере, и в следовании» (АНВ, 215): «Нищий если и благ, может поделиться только нищетою. Но обстоятельство одолевает слабого человека и если из нищих Лазарь был благ, то другие сто не Лазарей были только зловны. Напротив, из богатства льется благодать, как из солнца льется же, потому именно, что богатство есть благо» (АНВ, 222). В книге «Русская церковь» (Париж, 1906) Р., касаясь евангельских персонажей, замечает, что все они произошли еще до «искупления»: «Все — ветхозаветно, даже хуже чем ветхозаветно: ибо до «искупления» человечества и до проповеди Иисуса в одном небольшом городке, в маленькой стране, нашлись же такие люди, как Мария и Елизавета, как две сестры Лазаря, Мария Магдалина и Самарянка? Нашлись 11 простолудийнов с разумом и сердцем Апостолов; и Никодим, и Закхей, и даже все эти, с великим сердцем, прокаженные, слепорожденные, расслабленные блудницы, мытари! Вот эмпирический матерьял, который уже ранее Его был и который Иисус нашел готовым в «проклятом» месте: ибо Иерусалим был проклят и обречен гибели после Него. Ну, хорошо. Было за что проклясть Иерусалим и основать новую религию на развалинах древней. Так, может быть, теперь мы найдем, в Париже или Берлине, еще Самарянку? еще Иосифа Аримафейского? еще 11 Апостолов? и Марию с Елизаветою? Гомерический хохот, который раздался бы на этот вопрос в ответ, показывает, до чего эмпирический человеческий матерьял, найденный уже готовым Иисусом в Иудее, был выше того, который Он Сам оставил после себя маленькой планете, с жалким, скорбным и недоумевающим населением» (ВТРЛ, 25–26). «В этом-то «камень, на коем утверждаюсь» — Израиля; кинул камень Христос: и — разбил. Уничтожил. Вот в какой связи стоят все «мытари», «Лазари», «блудные сыны», «прощаемые блудницы» и т.д. и т.п. и проч. и прочее Евангелия. Разбивалась Виноградная Лоза размножения Израиля» (АНВ, 116). «Никаких не было реальных причин из Савла обращаясь в Павла, потрясать Синай, становиться презрительной пятой на Олимп и Капитолий: где под умаленными именами, не настоящими именами — поклонялись истинному существу Божию; славили в святых творениях святого Творца. Но загадка истории заключается в том, что был именно Савл и затем стал именно Павел, а не просто был Павел, прибавивший к раввинской мудрости знание Христа» (ВТРЛ, 423). «Никакой магии на Аароне не лежало: он не отколупнул от Бога частицы и не прикрепит ее на себя, он был монотеист, т.е. совершенно простой, честный человек, «дяденька» каждому жиду в пустыне. Апостол Павел не убрался в хламиду и не надел тиару, а был просто странником, странствующим учителем; а Петр продолжал оставаться рыбаком, будучи учеником Спасителя, избранным «апостолом» Монотеизм и в Новом Завете не разрушался, как и в Ветхом» (ВТРЛ, 86). Свои мысли высказывает Р. и относительно предателя Иуды: «И всякий исповедник Христа, если он зол, — увеличивается в зле на всю величину Христа и становится Иудой» (СХР, 19). «Всегда нужно помнить «12-го» среди Апостолов. Что это, — предсказание, предостережение, что «между ними встретим и Иуду, который предаст Меня»? Если предостережение?.. «Вот он поставлен и избран, и не знает никто, что он Иуда, — и даже сам

он о себе не знает, что творит злое. И тогда, когда все кончится, — пойдет и удавится?» <...> Сетки, ереси. Как это нехорошо. Злоба. Из злобы не родится винограда. И когда около плеча стоит Иуда, да еще безграмотный, — опустим ниже глаза и ничего не скажем. И только в сердце прошепчем: «На этот час дана власть ему предать Господа на мучения»» (СХР, 266). Сопоставляя ветхозаветные темы с новозаветными, Р. писал: «Подобно тому как сотни предписаний Ветхого Завета можно было бы свести к двум: «Люби Бога и ближнего, ибо в этом весь закон и пророки», — так точно все поучения, притчи, образы, сравнения, обещания и правила Нового Завета можно свести к одной: «Не тяготей к женщине»» (ВТРЛ, 355).

А.Н. Стрижёв

«НОВЫЙ ПУТЬ» — ежемесячный журнал, выходивший в Петербурге в 1903–1904, орган Религиозно-философских собраний (РФС); редактор — П.П. Перцов, затем (с лета 1904) — Д.В. Философов, фактические руководители — Д.С. Мережковский и З.Н. Гиппиус. Р. с первых номеров журнала стал одним из самых активных его сотрудников. Здесь он опубликовал три большие работы — «Юдаизм» (1903. № 7–12), «Психика и быт студенчества» (1904. № 1–3), «Среди обманутых и обманувшихся» (1904. № 4, 5, 7, 8), а также немало статей, очерков, заметок и писем, среди которых: «Мимоходом (Из случайных впечатлений)» и «Закон и брак (По поводу проекта нового Гражданского уложения)» (1903. № 1); «Шестидесятые годы и «утилитарная критика» (Маленькое возражение Н.А. Энгельгардту на его проект «переоценки ценностей» литературных)», «Университет и наука» и «Церковь «прежде почивших» и церковь живых» (1903. № 2); «Чувство солнца и растений у древних евреев», «Еще о «60-х годах» нашей истории», «Шалун нашей прессы», «Столетие колыбели русского просвещения» и «Об отмене одного католического у нас обычая» (1903. № 3); «Серьезный критик» и «Об основаниях церковной юрисдикции, или о Христе — Судии мира» (1903. № 4); «Замечательная статья» и «Мирские слезы» (1903. № 5); «Дары Цереры (Шехины)», «Политика Комба», «Тайна стихий», «О милости к животным» и «Из переписки с N. N.» (1903. № 6); «Святость и смерть», «О звуках без отношения к смыслу» и «Из далека» (1903. № 7); «Одна подробность ветхозаветного культа» (1903. № 8); «Вопрос о силе среди бессилия» (1903. № 9); «О «соборном» начале в Церкви и о примирении Церквей», «Из истории журнальной полемики», «Среди иноязычных» и «Ответ на письмо о. Михаила» (1903. № 10); «Добрый почин священника» (1903. № 11); «Г-жа Лухманова о проституции» и «Ответ председателю совета «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной церкви» о. Ф. Орнатскому» (1903. № 12); «Американизм и американцы» (1904. № 2); «Памяти А.С. Хомякова» (1904. № 6); «Быт и события» и «Об одной особенной заслуге Влад. Соловьёва» (1904. № 9). О задачах журнала Р. писал в статье «О чаяниях «движения воды»» (НП. 1904. № 6). Некоторые материалы Р. в 1903 появлялись также в специальном разделе «Н.П.»: «Записки Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге» (№ 1, 4, 8, 9, 10, 11). Но большинство работ Р. и его корреспондентов в первый год сущес-

тования журнала печатались в авторской рубрике «В своем углу». Именно с помещенного в этом отделе письма протоиерея *А.П. Устынского* (1903. № 2) начался скандал, способствовавший запрещению РФС и едва не ставший причиной закрытия «Н.П.». В своем письме Устынский упрекнул публициста *М.О. Меньшикова* в искажении сути *христианства*. В ответ на это Меньшиков выступил с резкой статьей против «Н.П.» (НВ. 1903. 23 марта). После появления статьи Меньшикова Р., со свидетельству Гиппиус, «сорвал у себя со стены *портрет Фрибес* <писательница, друг Меньшикова> и разорвал его, топча ногами, в мелкие клочки. Ходил, аки рыкающий лев, по квартире, ища на стенах знакомых Меньшикова» (*Русская литература*. 1992. № 1. С. 136). Фельетон Меньшикова был передан *Николаю II*, нашедшему журнал «возмутительным» (Максимов Д.Е. «Новый путь» // Евгеньев-Максимов В.Е., Максимов Д.Е. Из прошлого русской журналистики. Л., 1930. С. 246). Вслед за Меньшиковым против РФС и «Н.П.» выступили *В.П. Мещерский* (Г. 1903. 26 марта), *Н.А. Лухманова* (Заря. 1903. 2 апр.), *В.А. Грингмут* (МВ. 1903) и др. Р. отвечал оппонентам (НВ. 1903. 28 марта, 5 и 16 апр.). Возражая против последней статьи Р., *П.П. Перцов* обвинил его в искажении программы и направления «Н.П.», в придании им чрезмерно ортодоксально-религиозного характера («Необходимая поправка» // НП. 1903. № 4). Заметка Перцова была опубликована вопреки мнению Гиппиус, писавшей: «Если теперь журнал пойдет против Розанова — не сдобровать никому из нас, ни журналу <...> Наши внутренние разногласия — для нас одних. Такова минута. Не толкайте Розанова с лодки, от толчков лодка опрокинется» (*Русская литература*. 1992. № 1. С. 140). Ситуация вокруг фельетона Р. привела к охлаждению отношений между Мережковскими и Перцовым и к окончательному самоустранению последнего от редакционных дел. Впрочем, определенное недоверие Перцова к Р. как к ближайшему сотруднику будущего «Н.П.» проявилось еще задолго до создания журнала: «Вы мне представляете в главнейшем даже более солидарным с нами, чем, напр., такие близкие к журналу лица, как *Минский* или *Розанов*», — писал он 14 июля 1902 *В.Я. Брюсову*. О разногласиях между руководителем журнала и Р. свидетельствует сам факт выделения его работ в особый раздел «В своем углу», а также название этого раздела. Разногласия эти были настолько серьезны, что редакторы регулярно вносили в розановские тексты идеологическую правку: «Ни разу, кажется, не было, чтобы мы не наткнулись в этих писаниях на такие места, каких или цензорам нашим даже издали показать нельзя, или каких мы с Перцовым выдержать в нашем журнале не могли. Эти места мы тщательно вычеркивали, а затем <...> жаловались Розанову: “Вот что делает цензура. Порядком она у вас в углу выела” Впрочем, прибавляли для косвенного его поучения: “Сами, голубчик, виноваты. Разве можно такое писать? Какая же это цензура выдержит?” Скажу, впрочем, что мы делали выкиды лишь самые необходимые. Перцов слишком любил Розанова и понимал его ценность, чтобы позволить себе малейшее искажение его идей» (Гиппиус З. Живые лица. М., 2002. С. 121–122). Кроме работ самого Р. и его корреспондентов, в «Н.П.» были помещены отклики на его произведения и несколько посвященных ему статей,

среди которых «Вечный жид» (1903, № 9) и «Влюбленность» (1904, № 3) *А. Крайнего* (З.Н. Гиппиус), «Новый Вавилон» *Д.С. Мережковского* (1904, № 3), «Мистический пантеизм *В.В. Розанова*» *Волжского* (*А.С. Глинки*) (1904. № 12; продолжение в «Вопросах Жизни». 1904. № 1–3). После перехода «Н.П.» к группе «идеалистов» во главе с *С.Н. Булгаковым* и *Н.А. Бердяевым* (осень 1904) Р. был исключен из числа сотрудников журнала. Его уход специально оговаривался на встрече секретаря редакции «Н.П.» *Г.И. Чулкова* с Булгаковым в Крыму в сентябре 1904. «Розанов может быть совершенно устранен, так же как и некоторые другие подобные писатели», — сообщал тогда же Бердяев *Л.Б. Струве* (*Н.А. Бердяев в начале пути* (Письма к П.Б. и Н.А. Струве) // Лица. М.; СПб., 1993. № 3. С. 149). В последнем номере «Н.П.» Бердяев писал о «банкротстве» розановского консерватизма (*Н. Бердяев. Философия и жизнь* (Дневник публициста) // НП. 1904. № 12). По мнению Перцова, период сотрудничества в «Н.П.» был исключительно плодотворен для Р.: «Внешне он уже никогда не находился больше в таких благоприятных условиях для самообнаружения: “своего угла” ему так и не пришлось еще раз дождаться ни на кафедрах собраний, ни в журналистике, — хотя он столько мечтал о нем» (Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. М., 2002. С. 268).

М.Ю. Эдельштейн

НОС. Р. утверждал, что воспринимает мир через Н. «Теплый аромат живого тела — вот моя стихия, мой “нос” и, в сущности, вся моя философия» (ПЛ, 55). «И вот тут разворачивается мой “нос”, “Нос — Мир” Царства, история. Тоска, величие» (ПЛ, 54). «Я знаю только нос, но в моем носу целая география» (там же). О себе Р. говорит: «Розановский нос далеко нюхает» (НВ. 1914. 4 мая; НФП, 312). А о других он заявляет: «Люди не понимают, и зачем у них нос — неизвестно. Нос и ноздри, тянущие запахи, пот» (АНВ, 172). Запах порождается при помощи Н.: «Странно возникнуть запаху, “не будь бы носа»» (АНВ, 82). «Каждый запах ищет своего носа. И посмотри, какие носы у людей. “Человек без носа” — страшилище. С носом — блистательное великолепие. Если бы Агамемнон или *Наполеон* были без носа — за ними бы никто не пошел. И *Наль* не любил бы свою *Дамаянти*, и *Дамаянти* не любила бы своего *Наля*. По запаху люди узнают эссенциальность вещей. И тряпки и добродетели» (ПЛ, 197; АНВ, 225). Р. пишет о различных национальных типах Н.: «Только у человека одного орган *обоняния* — входящим треугольником... Что придает ему такой красивый, “гордый” вид. Но не говорит ли это о функции, самой смиренной и уничтожительной на свете? Гордый, характерный. “Нос римлянина”, “нос итальянца” Француз, испанца. Только у русских нос — “само смирение”, не “нос”, а “нюхалка”, полная комизма. Ну, а если бы нос *коровы*, овцы, теленка, быка? Право, на *мужчину* бы и не взглянула ни одна *женщина*, сказав: — *Фи*. Противный. И не подпустила бы. С “треугольничком” подпускает» (М, 304). Р. считал, что «есть одна великая вещь: нос» (АНВ, 226). И потому делает вывод: «*Памятника* Розанову не надо ставить. Но надо поставить памятника носу Розанова. “И был мир. Но он был непонят. Пока появился нос

Розанова. Который все объяснил. Который понял, что звенящие лучи *Солнца* тоже пахнут» (ПЛ, 50). Суть прекрасного сада, полного *цветов*, «не в цветке, как бы роскошен он ни был, как бы ни благоухал; суть в моем носе, который его будет нюхать! Без носа — ничего нет, ничего не началось, не нужно. Значит, мировая ценность вещей начинается с их употребления» (РГО, 201).

А.Н.

НОУМЕНАЛЬНОСТЬ, НОУМЕН. Р. опирался в своем толковании понятия Н. на *И. Канта*: «“Ноуменами” Кант назвал вторую и главную, сокровенную от рационального познания, сторону *вещей*: “есть *миры иные*”» (ВМНН, 29). Н. у Р. — термин для выражения *тайн* мироустройства, близкий к таким используемым им понятиям, как мистицизм, *метафизика*, *иррационализм*. У всякой вещи, полагает Р., имеется «феноменальное *лицо*», которое обращенное «по сю сторону, в мир “явлений”», и другая сторона, которая «образует *лицо ноуменальное* — уходящее в “той” мир» (ВМНН, 38). *Пол* является наиболее притягательной и таинственной сферой для Р.: «Здесь есть сплетение религиозных ноуменов» (ВМНН, 34). Р. интересуется не столько феноменом пола, сколько “ноумен его” (КНУ, 523) и связанные с ним религиозные тайны человеческого бытия. Находя «поразительное» совпадение у *Лермонтова* с *Платоном* в рассуждении о чувственной *любви*, Р. утверждает вневременный характер Н. и связь *чувственности* и *гения*: «Но мир ноуменов одинаковым является для всякого, на расстоянии тысячелетий, кто поблуждал около его, “мыса бурь”, “мыса доброй надежды” <...> Самые эти “бури”, эта “вальпургиева ночь” чувственности <...> имеет то простое объяснение для себя, что здесь *человек* уходит в мир могущественных ноуменов, и понятно, что он уходит в них тем глубже, чем более могучие крылья поднимают его в “горня”» (ВМНН, 38). Р. рассматривает *душу* в человеке как «вечный потусторонний ноумен его тела (организма)» (ВМНН, 302). «Отсюда таинственный религиозный *страх детей* к родителям: “не за стол и квартиру”, но по ужасу детской души, так сказать, к душе своей, душе себя, к высшему и вчерашнему (древнейшему) ноумену их собственного ноумена, как и любовь родителей к детям — также ноуменальна» (там же). Р. воспринимает *рождение* младенца с душой как явление ноуменальное, как религиозное таинство, которое придает Н. чувственному моменту в *браке*: «Дитя есть ноуменальный глагол: а отсюда минуты слиянности полов не только не “бессмысленны”, “животны” (в порицательном смысле), но в эти минуты через нас, как через намагниченное железо проволоки, пламенем облаков же, молнией грозы проходит на землю небесное слово» (ВМНН, 304). Отсюда вытекает и основная причина его религиозного бунта, коренящаяся на ноуменальном уровне в аскетической основе *христианства*: «Собственно, детоубийство в христианстве есть ноумен моего оставления этой *веры* и перехода в еврейство» (АНВ, 140). Р. писал о ноуменальной сути предсказания пришествия Христа в ветхозаветной *книге* пророка Даниила, трактуя его в антихристианском духе: «Это уж, в *истории*, не “*Дрепер* и *Бокль*”, это и не Гарнак, Штраус и Ренан. Это — ноумен ведения, пронизывая *времен...* И — чудо обязательно и для нас; а следовательно, и книги такие,

книги ноуменальные вполне, для нас и для *Европы*, вполне обязательны, хотя там — *евреи*, а мы — европейцы, русские...» (АНВ, 65). После того как *Э.Ф. Голлербах* издал очерк о его *творчестве*, Р. написал ему: «Ну вот Вы и связались ноуменально со мною» (ВНС, 360).

В.А. Фатеев

НРАВСТВЕННОСТЬ (Мораль). «Большую нравственную чуткость» *Н.Н. Страхов* называл «особенным даром» Р. (ЛИ, 10). Сам Р. считал, что «прекрасный *человек*, и именно в смысле вот этом: “добрый”, “благодатный”, — есть лучшее на земле. И поистине *мир* создан, чтобы увидеть его» (У, 129). Нравственная *философия* Р. возникает как размышление над личным нравственным опытом. С *детства* Р. присущи такие нравственные феномены, как «фуга самоудинения, саможесточения, самопризрения и вражды, вражды, вражды... с просветами умилений, слез прощения» (СОЧ, 503), «беспредметная, беспричинная, и почти непрерывная» «*боль*», первый «приступ» которой произошел у семилетнего Р., услышавшего песню о соколе, летящем к «убогой подруге своей» (У, 303). Позже эта боль проявилась в 4-м классе гимназии в «мистических слезах» Р. о *смерти* врача для бедных *Д.С. Троицкого* — «от мысли о своем теперь *одиночестве*»: боль «относится к чему-то одинокому, и чему-то больному, и чему-то далекому; точнее: что я — одинок, и оттого, что не со мной какая-то даль, и что эта даль как-то болит, — или я болю, что она только даль... Тут есть “порыв”, “невозможность” и что я сам и все “не то, не то”» (У, 303). Р. присуще «сострадание, какое-то жестокое сострадание» (СОЧ, 502). К Н. как своду моральных правил Р. чувствовал безразличие с 13 лет: «Я не враждебен нравственности, а просто “не приходит на ум” Или отлипается, когда (под чьим-нибудь требованием) ставлю *темою*. “Правила поведения” не имеют химического сродства с моею *душою*; и тут ничего нельзя сделать» (У, 129); «То же равнодушие к “хорошо” и “дурно”. Те же поступки по мотиву “любопытно” и “хочется” Та же, пожалуй, холодность или, скорей, безучастие к окружающему. Та же почти постоянная *грусть*, откуда-то текущая *печаль*, которая только ищет “зацепки” или “повода”, чтобы перейти в страшную внутреннюю боль, до слез... Та же *нежность*, только ищущая “зацепки” Основное, пожалуй, мое отношение к миру есть нежность и грусть» (У, 163). Нравственное сознание Р. возникло на его «духовной родине» в *Симбирске*, где произошло «первое развитие, первое сознание, первые горечи сердца, — отделение “добра от зла”» (ОНД, 182). Первую «несправедливость» Р. пережил во втором классе гимназии, почувствовав себя «козлицем отпущения»: «“Все бегают, а грозят исключить меня одного” Почему? Как? Весь мой нравственный мир, вот эти заложённые в человека первичные аксиомы юриспруденции, ожидания юриспруденции, были жестоко потрясены <...> Сущее *дитя* до этого испытания (по детскому масштабу), я вдруг воззрился вокруг и различил, что вокруг не просто бегающие товарищи, папаша с мамашей и братцы с сестрицами, не соседи и хозяйка, а “враги” и “невраги”, “добрые и злые”, “хитрые и прямодушные” Целые категории новых понятий! <...> “Нравственный мир” потрясся, и из него начал расти другой нравственный мир, горький, озлобленный, на-

смешливый» (ОНД, 177–178). В философском труде «О понимании» Р. определяет нравственное чувство в его чистом («первозданном») виде как «сочетание доброты и правдивости» (ОП, 419, 498). Р. рассматривает нравственное чувство как одну из четырех форм творчества наряду с чувствами красоты, справедливости и религиозности (ОП, 416). Как и эти чувства, Н. способна к осложнению, но в отличие от чувства прекрасного, которое может переходить в противоположные формы, «нравственное чувство под влиянием осложнений только изменяется в своей напряженности, правда, нередко до такой степени, что осложненная его форма кажется новым чувством <...> Это чувство в своих осложненных формах — сострадании, аскетизме — является иногда таким, что вызывает удивление, как нечто новое и неизвестное, в людях и правдивых, и добрых» (ОП, 419). Процесс осложнения нравственного чувства по своему характеру — «единственный в природе, не имеющий ничего и ни в чем подобного себе»: оно «достигает величайшей напряженности под воздействием противоположного. Так, глубочайшая развращенность окружающей жизни пробуждает стремление к аскетизму в тех, которые сохранили чистоту чувства, — как это наблюдается, например, в первых стоиках и в первых христианах» (ОП, 419–420). По мнению Р., это явление имеет огромное историческое и политическое значение, так как показывает, что «совершенное, окончательное падение нравственности никогда не бывает, а чрезвычайное поднятие ее уровня всегда бывает непродолжительное»: «Сумма нравственной энергии как будто остается вечно постоянной, но только не в человеке, а в человечестве; и всякое падение ее ниже обыкновенного уровня в целом обществе вызывает ее поднятие выше обыкновенного уровня в отдельных людях. Строгое отшельничество и пламенная проповедь о всеобщем покаянии возможны только среди глубоко павшего общества и тотчас ослабевают с поднятием общего нравственного уровня. В те исторические периоды, когда ничего выдающегося дурного не совершается, не совершается и ничего выдающегося хорошего; и когда не дурны все, тогда никто особенно не хорош» (ОП, 420). Р. выделяет три формы нравственного развития: чувство, деятельность и учение, при этом первое лежит в основе нравственной деятельности (отношениях к людям) и нравственных учений (нравственная проповедь и нравственная философия). В основе нравственного чувства Р. различает правдивость («тождество между идеями, чувствами и желаниями и между словами, отношениями и поступками человека») и доброту («естественное расположение ко всем людям, сопровождающееся радостью — когда всем хорошо, и горестью — когда кому-либо дурно») (ОП, 421). В нравственном процессе, который, по Р., «есть основа и личной жизни человека, и общей жизни всех людей», с которым «неопасны никакие бедствия» и без которого «невозможно никакое счастье», Р. выделяет два свойства. Первое — способность «скреплять и одновременно смягчать все человеческие отношения», например, «отношения зависимости»: «Ничто так тесно не сплачивает людей, как взаимное доверие и любовь, и когда эти чувства достигают высокой напряженности, общество не разрушимо никакими причинами» (ОП, 421–422). Второе свойство: нравственный процесс «дает внутреннее

успокоение душе и служит никогда не иссякающим источником чистой радости» (ОП, 421). «Свет», «радость», «восторг», по Р., выражают «тайну нравственного перерождения», совершаемую в личности Христом (ЛВИ, 101). Р. продолжает традицию автономной этики И. Канта: нравственное чувство в его чистой форме — «одна из сторон первозданной человеческой природы, столь же не обязанное своим происхождением ничему внешнему, как не обязан ему своим происхождением разум. Это видно из того, что всякий раз, когда человек действует совершенно свободно, т.е. не только в смысле какого-либо внешнего принуждения, но и внутреннего, своего, — он действует всегда нравственно; и всякий раз, когда он отклоняется от чистого нравственного пути, для этих отклонений есть причины в обстоятельствах, внешних для природы человека» (ОП, 423). Человек уже рождается с нравственным «задатком»: «Подобно тому как мыслящему разуму есть соответствующий ему мыслимый мир, — и нравственному чувству есть отвечающий ему долг, и религиозному созерцанию — созерцаемое им Божество» (ЛВИ, 191). Р. интересуют не «предметы» Н., а формы правильного к ним отношения: «Мы испытываем нравственное мучение всякий раз, когда не исполнен долг <...> страдание есть лишь симптом некоторого извращения, которому, по нашей вине или невольно, подвергается в нас один из задатков души» (ЛВИ, 191). Изучение причин, отклоняющих естественный процесс развития нравственного чувства должно быть оформлено, по Р., в Учение о добре и зле (ОП, 423). Р. видит «дисгармонию между законами внешней действительности» и «законами нравственного суждения, скрытыми в человеке»: «Человеку предстоит или, отказавшись от последних и с ними от своей личности, от искры Божией в себе, — слиться с внешнею природою, слепо подчинившись ее законам; или, сохраняя свободу своего нравственного суждения, — стать в противоречие с природою, в вечный и бессильный разлад с нею» (ЛВИ, 58–59). Наряду с правом и государством Н. выделяется Р. как третья форма жизни, целью которой является добродетель. Н. объединяется Р. с такими формами жизни, как искусство, право, религия, как «произведения форм, исшедших из чувства» (ОП, 440–441). Если право имеет целью свободу, то Н. имеет целью добродетель: «Она наставляет; свобода, оставляемая человеку правом, суживается ею» (ОП, 496). Отличие Н. от права и государства Р. показывает в их различных установках к одному явлению: «Пусть мне нанесена обида. Я имею право требовать суда за нее; я должен простить, следуя учению нравственности; я должен искать удовлетворения, чтобы обида не осталась безнаказанною и вследствие того, повторяясь, не была нанесена другим (требование государства)» (ОП, 497). Область Н., по Р., — «внутренние отношения людей, близких между собою или по связи, например отношения семейные, или по положению, например отношения дружественные, или господства и подчинения. Оно учит не причинять другому страдания, не быть корыстолюбивым, жестокосердым, гордым, лживым» (ОП, 495). Р. чужда Н. как внешняя система этических норм, ему важен свободный, ненасильственный характер Н.: «Нравственность имеет своим объектом внутренний мир человека; она ничего не запрещает и ничего не предписывает, но,

уча, убеждает мысль, преобразует чувство, влечет к себе желание; поэтому форма, в которой является она, есть учение, не как ряд холодных *истин*, для которых безразлично, примутся они или нет, но как увещание принять истину, которое проникнуто состраданием к лишенным ее и любовью к принимающим» (ОП, 496). В развитии Н. и нравственных учений Р. наблюдает общий закон: Н., «развиваясь, не просто улучшается, но то улучшается, то ухудшается, переступая и в первом и во втором случае свой средний уровень, и при этом с такою же постоянною правильностью изменяет самый характер, тип свой», нравственные учения «также переходят не одно в другое — схожее и совершеннейшее, но одно в противоположное. Так, в древнем мире эпикуреизм сменился стоицизмом, и в Новое время утилитарные учения постоянно чередуются с теориями интуитивной нравственности» (ОП, 512). Категорический императив Канта для Р. — проявление «тяготения германского духа к частному», индивидуальному, своеобразному в обращенном «к *совести* всего живого»: «Это царство целей, для себя существующих, эта нравственная монадология Канта в какой живой связи находится с идеями Лейбница, — и весь он, этот германский мир, точно рассыпавшийся на мириады средоточий, из которых каждое только себя чувствует и через себя все познает, всему верует, на все действует» (ЛВИ, 107). Вопрос *Достоевского* об оправдании цели средствами для Р. является критерием Н.: «Кардинальный вопрос: можно ли вообще на чьих-нибудь костях, и даже проще — на чьей-нибудь обиде, воздвигнуть, так сказать, нравственный Рим, вековечный, несокрушимый?» (ЛВИ, 9). Такие важные понятия Н., как «понятие законности, долга, ответственности (внутренней)», такие критерии Н., как правдивость, невозможность *лжи* (У, 372), отсутствие *эгоизма*, самолюбия, гордыни, безгневие, кротость (У, 375), забота о других (У, 154) Р. вынес из *семьи* своей будущей жены *В.Д. Бутягиной* и ее матери *А.А. Рудневой*. В *доме* «бабушки» Р. впервые увидел в жизни «гармонию, благообразие, доброту», «благородных людей и благородную жизнь» (У, 139), у него возникла «нравственная доверчивость»: «Тут — грация; ласка души; тончайшая деликатность; нежность физическая, неуловимо милые манеры, а, главное, это чудное отношение <...> ко всему» (ОСЖС, 698). Суть этой Н., по Р., заключалась в ее независимости от материальной среды: «как может быть жизнь благородна и в зависимости от одного этого — счастья; 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 по тому одному, что они ни против кого не грешат (не завидуют) и ни против кого не виновны» (У, 140). Встреча с *В.Д. Бутягиной* стала основой нравственного открытия Р. духовности и выход из озлобленного «демонизма» в отношениях с *А.П. Суловой*: «Та же судьба, та же оставленность. Но реагирующая на зло плачем в себе, без осуждения, без недоумения, без всякой злобы, без догадки, что есть в мире злоба, вот “демонизм”, вот “бесовщина»» (У, 238). Идеалом нравственного человека для Р. был *К.Н. Леонтьев*, который «по натуре» был «изумительно благородная и чистая душа, без единого язвительного притворства, лжи, лицемерия, фальши, гордости, *тщеславия*»: «Он был

один из самых нравственных людей на свете по личной доброте (заботы его о слугах), по общей грации души, по полному и редчайшему чистосердечию» (ОПП, 655); «изумительно чистое сердце: отсутствие всякого притворства в человеке, деланности. Человек был в словах весь как — Адам без одежд. Среди масок литературных, всяческой графариности в бездарных и всяческой изломанности в даровитых, он мне представил чистую жемчужиной, в своей *Оптиной пустыни*, как на дне моря» (ЛИ, 321). «Личностью нравственно гениальной, абсолютно чистой и бескорыстной» Р. называет *Г.А. Лемана*: «Никакое не “пузо” и “сам”, а скромнейший, милый, удобный человек, с женою-другом» (ВНС, 376). Для понимания розановской философии Н. важна славянофильская концепция Н., созданная *Ап. Григорьевым* (творчество *Пушкина* как возвращение к «безусловной нравственной красоте типов и характеров» русского народа) и продолженная *Н.Н. Страховым*, выразившим великий нравственный идеал русского народа допетровской реформы словами *Л.Н. Толстого*: «Нет величия там, где нет простоты, добра и *правды*» (ЛВИ, 231). Источником нравственных ценностей, по Р., является *христианство*: «в несравненной красоте бесед, изречениях, притчах» Христос «оставил миру и человеку» «нравственные истины», «нравственные законы, заповедания совести человеческой» (ОЦС, 72–73). Христос упразднил «физическую нравственность» — «принцип законности, законов как формального пути спасения», основал «царство метафизической нравственности, где ценно только неуловимое, тайное, неопределимое, не формулируемое, глубочайше всегда личное, сердечное»: «Все фарисеи провалились, все гордое, самонадеянное, пышное в словах и поступках. Поднялись сироты мира, сборщики податей, блудницы, нищие Лазари; люди самые невинные, последние» (ОНД, 17). Только в христианском мире, по Р., «возможна нравственная любовь, нравственная привязанность» (У, 322). Но «нравственная сторона религии (сердечная) есть наиболее “испытующая” нас» («Черные нити веют и вплетаются — в золотые»), поэтому человек, по Р., как *Иов*, имеет право роптать на *Бога* (ВДЯ, 304). В период критики христианства Р. пишет о необходимости «преобразования нравственного идеала» из пассивного (терпение, смерть как нравственное спасение) в активный, «чтобы найти красоту и предмет умиления и увенчания — в силе жизни, в победе и победителе?!» (КНУ, 51). «Нравственный закон души» русского народа («его великих свойствах в терпении, выносливости, незлобности на перенесенные обиды») Р. по-славянофильски выводит из православной *церкви*: «Все это содержится в учении церкви, всему этому выучила русский народ церковь» (ОНД, 381); «в благочестии зачаты и примерами святых угодников воспитаны. К этому бедность и труд. Это хорошо. Богатства нам не надо и никогда не надо. В этих условиях и образовался наш добрый народ, который — если предохранить его от развращения *литературою* и политикою — и останется таким» (КНУ, 533–534); «наша слабая и грешная русская жизнь есть все же высшая на земле, ибо у одних русских есть глубокая *вера* и убеждение, что “жизнь должна быть построена на святых”» (ПЛ, 62). Р. считает, что священство «вышло из народа в обрядовой стороне отношения — к Богу», но при этом

«сердечная, совестливая и тревожная сторона не получила такой же обработки»: «Русский народ был бы первым в мире по нравственности, страшись он так же обмана, как вкушения скоромной *пищи* в пост» (ОЦС, 204); «Церковь послужит народу не одним насыщением его церковными истинами, но и возжжением в нем общечеловеческого — света, общечеловеческой совести, общечеловеческой ответственности» (ОЦС, 205). Р. отмечает особенность русской и немецкой Н.: «Когда *русский человек* хороший человек, то лучше его нет на свете. Только хороший-то он бывает редко, вот беда. Напротив, у немцев почти все хорошие. Только они какие-то неинтересно хорошие» (КНУ, 535). Р. критикует «новую христианскую мораль» (ПЛ, 146) — привычку «*грех*» считать именно с *пола*: «безнравственное» мы говорим не о фальши, не о жестокости, не о грубости, а говорим о совершенно, в сущности, безвредном каком-нибудь флирте» (ОНД, 358). Усматривая односторонность в христианстве, Р. «оправдал всю древность» (ПЛ, 146–147): главной добродетелью Ветхого Завета он называет *совокупление* (ПЛ, 202–203), библейское многоженство не оскорбляет «ничьего вкуса, никто нравственно их не судит за это, — сохраняя в себе нравственную строгость, не отступая от нее <...> И все нравственны. И все природны» (У, 460). Философию Н. у Р. определяет философия личности («чудо! живое! индивидуально-отличное! *лицо!*!»): «Добро» я заключается в обособлении, в смешивании, в противоборстве всему, а «зло» я заключается в слабости, в уступчивости, в том, что оно хотя бы ради «гармонии» и для избежания «ссоры» мирится с другим, сливается с ним. Тогда есть «мораль», но нет лица: ну, а важно или не важно «лицо» для мира — об этом будут судить уже не одни моралисты. Без «лица» мир не имел бы сиянья, — шли бы «облака» людей, народов, генераций... И, словом, без «лица» нет духа и *гения*» (ВТРЛ, 265). Поэтому «безумная имморальность» моральных проповедей Л.Н. Толстого заключается, по Р., в отсутствии внимания к личности, индивидуальности другого («потеря всякого интереса к морю человеческих индивидуальностей <...> Потерян самый вкус к лицу человека», потому что оно «представляет неподдающееся сопротивление его учению <...> оттого, что внимает собственному сердцу, собственным в душе струнам, что она «сама по себе», несет в себе «самость»»), в «априорном, слепом и фанатичном отрицании» личного, индивидуального усовершенствования, самораскрытия (НВ. 1904. 13 окт.). Безнравственность толстовской моральной доктрины проявляется в ее повелительном, «империалистическом *тоне*» (там же). «Мудрость» и добродетель людей начинается только с «таких же, как мы», «не выше меня, Толстого», — с Ростовых, Болконских, Левиных; но нигде нет добродетели и мудрости в стороне от меня (ученые, славянофилы) и особенно выше меня» (СХР, 268). Образцом нравственных отношений для Р. выступают равноправные отношения между автором и героем в «Капитанской дочке» А.С. Пушкина, который «не ставил себя ни на капельку выше «капитана Миронова»» (У, 129). При этом самого Толстого Р. называет «великой нравственной личностью», так как видит его в жизни не внешне безлические моралистические схемы, а личный опыт, «настоящий и известный христианский путь»: тревоги совести, муку души о своем

грехе, о своем долге (ОНР, 354), «разрушающую вообще всякую в мире доктринерность»: «Толстой, как личность, как пример труда и жизни, глубочайше отрицает “толстовство” как историческое явление, “толстовство” как доктрину» (ОПП, 311). «Средоточие» нравственного мира Толстого Р. видит «не в излишестве ума, не в *партийности*, а в «вере в душу человеческую, которая стоит выше царств, учреждений, законов, *политики*, борьбы партий, всего»: «он пронес один и тот же идеал: кроткого человека, покорного воле Божией <...> Единственно, чему он себя отдал, — это красоте души человеческой, неприязательной, простой, обыкновенной» (ОПП, 468). В отличие от «морального учения» Толстого его художественные произведения, оцененные самим Толстым как «аморальные», Р. считает глубоко нравственными: «Мораль Толстого вынимает *силы*; искусство двоят их <...> Аморальные первые произведения Толстого, мне кажется, ведут человека к добру, а поздние морализующие сочинения или никуда не ведут или (как я в секрете думаю) ведут к худу» (ОПП, 302). Ключевой принцип Н. философ видит в строке Пушкина из стихотворения «Поэту» «Ты *царь*: живи один»: по Р., это совет «человеку как нравственному существу» (НВ. 1904. 13 окт.). Р. считает, что нельзя нарушать в человеке личную, интимную тайну внутренней жизни его души. «Самоанализ», «постоянная занятость собою» воспринимается Р. как «великая развращенность души»: «Лучшая невинность — просто незнание “правого и лукавого”, и достигается она простым и здоровым устремлением глаза всегда наружу, всегда на чужую жизнь, на общую. *Корни* не выносят обнажения, а душа — именно корень нашей жизни, и вот отчего психологические в ней копания или самокопания так скоро и у всякого переходят в психопатологические <...> касаться души — вообще больно, страдательно, а по моему глубокому убеждению — не нравственно. Поддержали мотылька, только поддержали между пальцами: изувольлись им, любили его; а из рук выпустили уже изуродованного, сняв с пушистых крыльев пыльцу и разрушив целость удивительной, из рук Творца вышедшей, гармонии красок. То же и с душою» (там же); «Как чисты люди, которые живут вне себя и занимаются предметами или людьми. Ну, *нумизматикой*, добрыми делами, астрономией» (КНУ, 499). Недостаток «безусловных и всеобщих правил поведения» Р. видит в их теоретическом, искусственном характере, который нельзя, а иногда даже безнравственно применять к живой сложной *реальности*: «Человек умирает... Но... “может быть”? Родные, доктор трепещут. Вламывается в калосах князь Трубецкой и говорит ему “правду” Больной умирает. Родные? Они ташут князя Трубецкого за уши вон и говорят: “Лучше бы ты оставался безграмотен, чем учиться такой нравственности”» («Есть ли “всеобщие и безусловные принципы нравственности”?» // НВ. 1916. 20 авг.; ВЧВ, 344). В полемике Д.Д. Муретова с кн. Е.Н. Трубецким, который обвиняет Муретова в аморальном предпочтении любви к Родине общим моральным принципам, Р. на стороне первого: «Д.Д. Муретов живой человек, вот именно с “искрой нравственной жизни в себе”, мучающийся в тяжёлую годину за родину, размышляющий так и этак, бьющийся “лбом о стенку”, — и уже за эти поиски оправданный (помните ли вы принцип Лессинга на этот счет?), а вы

человек мертвый, с “табличкой поведения в руках”, которому, кроме своего спортивного тщеславия ни до чего дела нет. И это видно из той логической эквилибристики, какую вы устраиваете около родины, мучающейся в тяжелых муках» (там же). Р. отрицает теоретическую Н.: «Добро» — все в афоризмах, в мгновениях; и что нужно не иметь никакого к нему *обоняния*, чтобы этак года на три засесть за систему “оправдания добра” (название, в высшей степени забавное, труда *Соловьёва*) (ОПП, 554). *Рационализм*, *пиетизм* (ЛВИ, 336), абстрактные моралистические схемы, нравучительность Р. видит в толстовской Н. «без Бога, религии, без всякой *метафизики*» (НВ. 1904. 13 окт.). Такой Н. противопоставляет Р. библейскую Н., в которой нет лицемерного пиетизма: «Как дерзок ответ Каина Богу, но Бог победил. Какие *преступления*, что за чудовищность в них; но *книга победы*, изумительным светом она прорезала и рассеяла человеческую ложь и — живость, почти главного и могущественнейшего человеческого врага, и человечество воскликнуло: “Вот — святая книга!”, “Вот — святая правда о нас и Боге”» (ЛВИ, 338). Образцом подлинной «морали», а не «морали с виду» («всеобщие правила поведения у фарисеев» для Р. является Христос, прощающий блудницу, но наказывающий фарисеев: «Он говорит: “Не фарисействуйте, не лукавьте. А живите попросту, как мужички <...> Нужно наказать — и накажи. Нужно сражаться — сражайся. Соврать нужно (больному) — и соврать можно. Все можно. Одного нельзя: лукавства и злобы” Бог не осуждает поступков. Никаких. А осуждает Он худую душу» (НВ. 1916. 20 авг.; ВЧВ, 344). Поэтому спасение от морализма Р. ищет в Боге, к которому обращается подобно псаломпевцу Давиду: «...они пришли по душу мою. ...со своей “моралью” они пришли по душу мою. ...со своей “логикой” они пришли по душу мою. Господи — укрой меня» (М, 24). Р. считает Н. первичным, изначально присущим свойством человеческой природы: Н. — «врожденное добро. Нравственными рождаются, а не делаются. Нравственность — это свежая кровь, чистая кровь. Нравственен тот, кто хорошо рожден» (ОНД, 346); «Прелесть манер и поведения всегда врожденное. Этому нельзя научить и выучиться» (У, 375); «когда увидишь великолепного “нравственного” человека, которому тоже его “нравственность” не приходит на ум, а он таков “от Бога”, “от родителей” и *вечности*, который не имеет двоящейся мысли, который не имеет задней мысли, который никогда ни к кому не имел злой мысли, — то <...> следишь за ним, как самым высшим, что вообще можно видеть на земле. Прекрасный человек, и именно в смысле вот этом: “добрый”, “благодатный”, — есть лучшее на земле. И поистине мир создан, чтобы увидеть его» (У, 129). Это «естественное, натуральное добро» (СП, 78) цельной личности Р. противопоставляет нормативной, искусственной, деланной Н. («люди “с правилами поведения”»): «Посмотрите-ка вы на скверно рожденных господ, с порченной кровью, гнилыми нервами, которые пытаются быть нравственными: более отвратительного зрелища я не знаю. Притворство, ханжество, фальшь, обман — все есть здесь, и все выдается или показывает себя как добродетель» (ОНД, 346). Р. считает, что нравучительная, нормативная Н. бессмысленна и носит внешний характер по отношению к человеку, у которого «дурная, уже

испорченная кровь»: «Дым из нас идет, а не нас окружает <...> Задерганность человека разными “заповедями” между тем еще понижает температуру лампы и только увеличивает копоть. Вот отчего вы видите это тоскливое зрелище, что заповедей так много, что нравучителей — сотни: а добродетели все нет. Добрая жизнь человека и общества гаснет. И это просто оттого, что керосин не перегорает, что мало кислорода во всеобщей *крови*» (ОНД, 346). Исходя из этого человек, по Р., должен сохранять свой нравственный *стиль*: «Каждого человека Бог творит для него самого <...> Поэтому-то добродетельные люди прекрасны не оттого и не тем, что добродетельны, а что самая добродетель “идет” к ним. И именно — к ним. Но эту “добродетельную *женщиною*” становится развратница: фуй! разит! Нет, добродетельным может быть только именно добродетельный, — он один. А прочие пусть “гуляют” И он один замолит их грехи. И Бог отпустит им за него» (КНУ, 577–578). Многие современники Р. считали его исповедующим *иммoralизм*, исходя из его эпатажных высказываний: «Даже не знаю, через “ѣ” или “е” пишется “нравственность” И кто у нее папаша был — не знаю, и кто мамаша, и были ли деточки, и где адрес ее — ничегошеньки не знаю»; «Я еще не такой подлец, чтобы думать о морали» (У, 55). Р. подвергал сомнению человеческую мораль, признавая лишь «божественные законы»: «Я понимаю, что я должен повиноваться божественным законам. Но почему я должен повиноваться человеческим законам, этого я не понимаю» (КНУ, 255); «Закон — “надо мною” Но как же, если он “человек”, — надо мною? Разве я уже животное? Посему: *Nomo sum et nil nisi divina lex — habet me* <Я человек и подчиняюсь лишь божественным законам>» (КНУ, 256). Но с позиции «нравственной правды», которая состоит в «никого не обидь!» (СОЧ, 513) Р. выступал против нищенского иммoralизма: «Приятно стоять “выше морали” и на просьбы кредиторов — по-наполеоновски размахнуться и гордо ответить: “Не плачу”. Но окаянно, когда мне не платят; а за “ближними” есть долгишки» (У, 134); До «Нищенской свободы» можно дойти, только «пройдя через барина» (У, 135). Р. критикует и иммoralизм К.Н. Леонтьева: «Собственно нравственность (не в книжно-теоретическом значении, а в житейском и практическом) есть такая *вещь*, о которой так же не говорят, как о воздухе или кровообращении, “нужны ли они”? Можно ее отрицать, но пока дело не коснулось нас и жизни» (У, 181). Исходя из принципиальной свободы личности, Р. выступает против «всеобщих и безусловных принципов нравственности», принимая лишь некоторые «выражаемые крайне отвлеченно, крайне схематично» принципы («Держи чисто свое сердце»; «Наблюдай, чтобы от твоих поступков было лучше, а не хуже»): «А “кому”, “что” и “как”, — уж разбирайся сам <...> Не будь этой “свободы поведения”, этой нужды выбирать самому каждую минуту, — и человек был бы мертвецом, самодовольно ходящим по матушке сырой земле, побрякивая “общими принципами морали” и примиряющим эти «принципы», как в магазине “примеривают” башмачок к барышне. Жизнь стала бы праздною, легкой, глупой и безответственной. Знай “измеряй”, и знай “поступай по мере”, — и тогда никакого тебе ответа перед Богом» (НВ. 1916. 20 авг.; ВЧВ, 342). Исходя из религиозного обос-

нования свободы Р. формулирует всеобщим принципом морали творческую, личностную активность человека: «А Бог сказал человеку совсем другое: — Трудись. Размышляй. Выбирай. А не будь ленивым нахлебником, ни у Бога, Сотворителя нравственной искры в человеке, ни в обществе, ни у схоластических философских *школ*. <...> “думай и трудись”, кажется, и есть “всеобщее поведение морали»» (там же). Морализм оценивается Р. как безнравственное посягательство на свободу личности, насилие над ней: «Всякая мораль есть оседлывание человека. А оседланному тяжело. Поэтому оседланные или моральные люди хуже неоседланных; именно — они злее, раздражительнее их. Злоязычны и козненны, укусливы и хитры» (ОПП, 301). Внешним этическим законам Р. в духе ответа Христа фарисеям («*суббота* для человека, а не человек для субботы» (Мк. 2, 27) и в стиле новых заповедей Христа (Мф. 5, 21–45) противопоставляет заповедь человеколюбия: «Вы все думаете “мораль”, а я говорю “человек” И что человек дороже морали и священнее всех заповедей. Ну — его и любите» (М, 316). Любовь к богоподобному человеку Р. считает главной нравственной заповедью Бога, что отсылает ко второй заповеди Христа («Люби твоего ближнего, как самого себя» (Мф. 22, 39) и близко известному выражению Блаж. Августина («Люби Бога и делай, что хочешь»): «Будь верен человеку, и Бог ничто тебе не поставит в неверность. Будь верен в дружбе и верен в любви: остальных заповедей можешь и не исполнять» (У, 163). Суд Божий также, по Р., определяется отношением человека к ближнему своему: «И пойдешь ты к ним своей лукавой и извивающейся походкой с тысячей сомнений в душе и 1001-й нерешительностью. Взглянет в твою сторону Он и скажет: — Иди. Ты не осуждал людей. Не осуждаю тебя и Аз» (КНУ, 596); «у меня твердая была вера, что Бог, который мне все простит за себя, — ничего не простит за человека» (КНУ, 432). Р. упрекали в «двурушничестве», в политическом приспособленчестве, безнравственности. Л.Б. Струве назвал Р. «морально немменяемым» человеком: «Розанов не то что безнравственный писатель, он органически безнравственная и безбожная натура» (PRO, 1, 385). Р. признается, что сотрудничал одновременно в либеральной и консервативной *газетах*, оценивая это как измену своему «учителю» Н.Н. Страхову. Но объясняет это «всеядностью», моральным «пантеизмом», привычкой писать «все равно где, лишь бы свое», видит в этом «провиденциальное» (СХР, 133–134). Р. оправдывает себя также тем, что «поступал нечестно» не ради личных материальных интересов, а ради семьи (КНУ, 244). Критикующих его моральный облик (В.С. Соловьёв, П.Б. Струве, А.В. Пешехонов) Р. воспринимает как «окаянных: наполненных червями злости, ненавидения и высокомерия», видит в них «мелочность литературы»; «все ее жестокое существо, все ее формальное и внешнее существо» по отношению к страданию человека: «“Люди умирают”, “люди задыхаются в горе” — а “литературушка все долдонит свое”, — все “проводит очередную задачу общественности»» (КНУ, 448). Литературному и политическому фарисейству, внешней правильности Р. противопоставляет свою неотделимость от *страданий* человека: «Мудрость быть “как все” и не разделиться ни в чем от человечества, ибо поистине: человечество — вот оно Бог

твой! Человечество, насколько страдает, скорбит, болит, трясется, лжет (я), “двурушничает”, немножко хулигантист» (КНУ, 245). На обвинения критиков в аморальности Р. отвечал, что не притворялся в литературе, а честно и объективно выражал себя в ней: «“Литература есть выражение человека” А “моя литература есть выражение меня»» (М, 95); «М.б., “я — худ” Мож. быть. Но ведь было бы “квадрат хуже”, если бы я притворялся и выразил в своей литературе не себя. Было бы отвратительно. Господа; не заняты ли вы все вот этим отвратительным. Посмотришь — прощальга. А написано — как у ангела» (там же). Н. своего творчества Р. видит в полном, объективном, правдивом выражении в слове своей личности: «При этом “написанное мною” не есть и не обязано быть “умно” или “добродетельно”, — есть и должно быть прекрасно в себе самом, “как написанное” и верно или точно в отношении души моей, быть “верной собакой души” <...> Ведь если неуклюжа душа, то “правдивое зеркало” и должно быть неуклюже; если душа крива, безумна, прекрасна — то обязанность “слова” такую и дать ее. И “мои сочинения”, конечно, есть “моя душа”, рыжая, распухшая, негодная, лукавая и гениальная» (СХР, 224–225). Свою правдивость в литературе Р. называет «не нравственной», а «натуральной», органической, естественной: «Если, тем не менее, я в большинстве (даже всегда, мне кажется) писал искренне, то это не по любви к правде, которой у меня не только не было, но «и представить себе не мог», — а по небрежности. Небрежность — мой отрицательный пафос. Солгать — для чего надо еще “выдумывать” и “сводить концы с концами”, “строить”, — труднее, чем “сказать то, что есть” И я просто “клат на бумагу, что есть” <...> “Так расту”: «и если вам не нравится — то и не смотрите». Поэтому мне часто же казалось (и может быть так и есть), что я самый правдивый и искренний писатель: хоть тут не содержится ни скрупула нравственности. “Так меня устроил Бог»» (У, 62–63). В морализме критиков, обвиняющих его в *цинизме*, Р. видит их лживость: «Вы все лжете, и перед собою, и перед другими. И называете меня “циником” за то, что я не лгу. За то, что не надеваю вашего “условного платья”, об условности которого вы сами знаете» (СХР, 134). Морализм для Р. — явление искусственное, внешнее, неживое: «Да не воображайте, что вы “нравственнее” меня. Вы и не нравственны и не безнравственны. Вы просто сделанные вещи. Магазин сделанных вещей. Вот я возьму палку и разобью эти вещи. Нравственна или безнравственна фарфоровая чашка? Можно сказать, что она чиста, что хорошо расписана, “цветочки” и все. Но мне больше нравится Шарик в конуре. И как он ни грязен, в сору, — я, однако, пойду играть с ним» (У, 114–115). Свой «цинизм», «бесстыдство» Р. также объясняет «изменчивостью», которая входит «в самый план мира» — космоса и *истории*: «С великих измен начинаются великие возрождения <...> Это Бог “переломил через колено” одну “прямую линию” истории, и, бросив концы ее в пространство, — повелел двигаться совсем иначе небесному телу, земле, луне, человеческой истории. “Мы же в руках Божиих и делаем то, что Он вложил нам” ...и своею правдою, и своею неправдою, и своими качествами, и своими пороками даже, без коиx “согнуться в складочку” не смог бы эллипсис, а ему это “нужно”...» (У, 216–217). Р. призывает

читателя к творческой, личностной, свободной, активности: «“Не хочу говорить правды” Что вы за дураки, что не умеете отличить правды от лжи; почему я для вас должен трудиться?» (У, 263). Чистосердечное покаяние, по Р., является критерием Н.: «Кто сам о себе говорит: “Я безнравственен”, — наверное, всегда есть нравственный человек. “Он — Христов, он — не лицемер”» (ОПП, 655). Н., которой «по-настоящему красится жизнь человека», для Р. — «вечность» по сравнению с тем, что «эстетика — это миг». Глубочайшим примером Н. для Р. стала сгоревшая в заботах жена художника, которая, даже умирая, думала не о себе, а беспокоилась о муже и детях. Слова ее, как живые, прошли Р. через сердце. «Бело-холодной» эстетике Р. противопоставляет эту этическую «теплоту мира», в которой «все поименно, индивидуально, конкретно»: «Тут — столп мира, “пуп земли”, так же мало проходящий и “испепеляющийся”, как и теоремы геометрии» (ВТРЛ, 134). Идеал Р. заключается в единстве Н. и эстетики: «Разве нравственное не лучше тогда, когда оно в то же время и красиво? Старенький-то домик с скрипучими дверями, в котором жили “старосветские помещики” (Гоголь), лучше Парфенона. А потому, что не красив, и нравствен. Напротив, у Достоевского разные сцены “с надрывом” (такое заглавие носит ряд глав в “Бр. Карамазовых”) хоть и высоко нравственны, но испорчены заключенною в них конвульсиею» (КНУ, 40–41). Необходимость «нравственного центра» как «абсолютной скрепы» Р. подчеркивает в образовании человека: «Правда своей совести, своей души <...> все истины, все ценное — суть нравственного, идеального порядка» (СП, 41). «Великое зло» «светской средней школе» Р. видит в том, что «предъявляя требования лишь к уму, она вовсе не предъявляет их к нравственной стороне души»: «Так называемое “поведение”, т.е. ненарушение благоприличий в поступках и словах на глазах другого, конечно, с той внутренней жизнью боли и чувства, которую мы называем нравственностью, не имеет ничего общего. Между тем человека, бедного собственно логическими дарами, не только нельзя назвать душевно бедным; напротив, часто он бывает нравственно утонченно развит, деликатен, истинно добр и великодушен» (СП, 56). Р. считает, что «тихое монастырское воспитание» более нравственно, чем школьное: «Это-то тайное воспитание “в правде” и дают монастыри. Они берут не “восприимчивость к умному”, а “восприимчивость к светлomu” и культивируют ее. Они разрабатывают “путь добра” и все его иные тропинки, из которых первая есть “отсечение моей злой воли”» (КНУ, 564).

А.А. Медведев

НУМИЗМАТИКА. Собрание монет Р. восходит к 1880 (ТР, 112). О своем увлечении древними монетами Р. писал с гордостью: «Засяду за нумизматику, и “хоть ты тут тресни”. Я сам собрал коллекцию богаче (порознь), чем в Киевском и чем Московском университетах. И которые собирались сто лет» (У, 268). В письме М. Горькому о том же он говорил резко: «У меня римских 1300. Греческих 4500. Больше, чем есть в Московском университете (150 лет собирали дураки и меньше моего собрали!!!)» (МЛ, 520). Н. стала поводом для письма Р. к А.П. Чехову, которого он просил «относительно древне-

греческих монет в Ялте» (МЛ, 508). Монета для Р. не только один из величайших памятников искусства, «сокровище красоты, изящества, умения все сделать» (ВДЯ, 171), с вычеканенными на ней лицами древнего эллина V–IV вв. до Р.Х.: «Как они умели убрать волосы, какая постановка лба, какое сложение губ!» (там же). У Фаустины, жены Антонина Благодетельного: «на монетах лицо ее — властительное, гордое. На темени она несет маленькую жемчужную корону (клубочком)» (У, 234). Фаустина, жена Марка Аврелия, «такая видная, такая царственная (портрет на лицевой стороне монеты) точно вываливает беременный живот на руки “добрého народа Римского”» (У, 100). Монета для Р. — «дивная школа древней истории», по которой гимназисты могли бы получить «портретную галерею всех древних царей, полководцев», заглядываясь на «портрет Юлия Цезаря, и на изумительный портрет нумидийского царя Юбы, в его высокой шапке и с характерной бородой, совершенно напоминающей наших горцев Кавказа» (СХ, 190). Монета также — возможность медитативного высвобождения: «Отчего нумизматика пробуждает столько мыслей? Своей бездумностью. И “думки” летят как птицы, когда глаз рассматривает и вообще около монет “копашься” Душа тогда свободна, высвобождается. “Механизм занятий” (в нумизматике) отстранил душевную боль (всегда), душа отдыхает, не страдает. И вылетев из-под боли, которая подавляет самую мысль, душа направляется в крыльях и летит-летит. Вот отчего я люблю нумизматику. И отдаю ей поэтичнейшие ночные часы» (У, 180). В «Уединенном» и двух коробах «Опавших листьев» частые пометы — «за нумизматикой» — свидетельство таких отвлеченных размышлений о молитве (У, 46), о политике и литературе (У, 44–45), о славе (У, 67), о «собственных недостатках» (У, 59). В «Опавших листьях» Р. пишет: «Не спас я мамочку от страшной болезни. А мог бы. Побольше бы внимания к ней, чем к нумизматике, к деньгам, к литературе» (У, 158). «То, что я провозился с деньгами, нумизматикой и сочинениями вместо здоровья мамы, и есть причина, что пишу “Уедин.” Ошибка всей жизни» (У, 308). Вместе с тем Р. утверждал: «Нумизматику по справедливости можно назвать царственной наукою: до такой степени нередки случаи, что сами государи, или лица царских домов, посвящали ей свой не только мимолетный досуг, но и серьезное научное внимание» (СХ, 232). Специально о Н. писал Р. в статьях «Научная работа в Эрмитаже» (НВип. 1909. 12 сент.; СМР) и «Новинки науки» (НВ. 1911. 8 дек.; ТПРН). Патриарху петербургской Н. — Х.Х. Гиллю посвятил Р. некролог (НВ. 1908. 25 окт.; ОНД). Летом 1917 Р. противопоставил Н. «гнустностям строяемого социализма» (ПЛ, 250). Наиболее полно о своем увлечении нумизматикой он рассказал в работе «Об античных монетах» (с подзаголовком «Как и почему пришлось на ум собирать древние монеты»), состоящей из двух частей. Первая часть рукописи была предоставлена им журналу «Вешние Воды» в конце 1916. Планировалось печатать ее небольшими частями, по 16 страниц, чтобы впоследствии можно было, вынув эти листы из журнала, переплести их в самостоятельную книгу. Февральская революция помешала реализации этих планов. Книга так и не была опубликована в журнале. Вторая ее часть («Письма о Павла Флоренского о нумизматике») — уте-

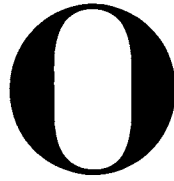
ряна. Письма Флоренского к Р. от 25–26 июня 1912 и 7–9 марта 1913 посвящены Н. (АФ). Публикация состоялась гораздо позднее, ее осуществил бывший редактор «Вешних Вод» М.М. Спасовский. Представляя эту рукопись, он затрудняется в определении ее жанра: «Это, откровенно говоря, вовсе даже и не монография и уж вовсе не сочинение. “Для сочинения” нужен “сочинитель”, а его здесь-то как раз и нет» (Спасовский, 88). Автор здесь не «сочинитель» и, тем более, не «лектор», это «седьмой человек в поношенном пиджаке», который с ногами забрался на «оттоманку», разложил старинные монеты и рассказывает так, «как “бабушка <...> сказку», не спеша, останавливаясь, иногда улыбаясь» (там же). Спасовский подчеркивает «осязательность» розановского повествования, вследствие которого *читатель* «не столько умом постигает тему», сколько «душою, чувствами»: «Вместе с ним трагате монеты, рассматриваете их и ощущаете» (там же). «Второго такого нумизмата мы не знаем, — пишет Спасовский. — Нужно самому видеть Розанова с древней деньгой в руках, чтобы понять, почему он так любил собирать древние монеты, почему он как-то вдруг загорался, держа в руках какой-нибудь римский динарий <...> В древних монетах он видел историю народа, — видел во всем объеме внутреннее содержание этой истории со всей ее мистикой. И монета в руках Розанова превращалась в ключ, открывавший ему “вход” — через века и тысячелетия в мир живых теней, с которыми он любил и умел беседовать» (Там же, 90). Рукопись «Об античных монетах» начинается с признания: «Вместе с Павлом Александровичем Флоренским мы — заядлые любовники монет» (Там же, 91) и рассказ об «историческом начале» и «мифическом рождении» в Р. коллекционера-нумизмата. Первая его монета — дуплет (бронзовая Септимия Севера с изображением на оборотной стороне императора на коне, которого ведет за повод нагой человек) — была подарена А.В. Орешниковым, большим специалистом, знатоком русской нумизматики, по случаю приобретшем греческие и римские монеты. Получив этот подарок (в 1880), Р. постоянно носил его с собой «в течение странствующей жизни учителя», часто доставал, «любовался» (Там же, 93). В книге дается описание изображения на монете, в котором преобладает характерное сосредоточие на деталях: пятка поводья, красота фигуры в полуобороте. В этом описании проявляется и отмеченная Спасовским «осязательность»: «Но SC (Senatus Consulto) — было совершенно стерто: и только, лизнув монету и отведя ее в сторону, поворачивая так и эдак, можно было видеть эти две буквы, говорившие о Риме больше, чем Кюнер» (Там же, 94). Встречая в лавочках древние греческие монеты, Р. приходит в восторг: «На столике у него я увидел несколько серебряных монеток и, обомлев, прочитал на одной: Faustina Augusta, а на другой: Imp. C. Vespasianus... Боже мой! Боже мой! Фаустина, жена Марка Аврелия, философа, — моего любимого, нашего русского любимого! Неужели это подлинная?! <...> И Веспасиан, разрушивший Иерусалим! Неужели от тех пор? И надписи ясны, монеты совершенно сохранились, не как моя Септимия Севера» (Там же, 97). Недоумение вызывает у Р. «самоуверенное невежество» В.С. Соловьева, поставившего Н. в один ряд с наукой о попытке кавалерийской лошади. Самым лучшим определением Н. он

считает слова А.П. Бутковского: «Масса античных монет представляет собою как бы одно металлическое зеркало, в котором отразился весь древний мир с его произведениями и постепенным развитием искусства» (Там же, 105). «Вся нумизматика» может казаться неинтересной только до тех пор, пока с лупой в руках не начнешь знакомиться с подробностями каждой монеты: «Волнует именно зрелище, и без “живых монет”, только по книгам и с книгами — невозможно сделаться “нумизматом»» (Там же, 108), — резюмирует автор рукописи. Настоящий нумизмат чувствует магию монеты. В «обыкновенной истории», — рассказанной знакомым нумизматом, о том что «все торговцы древними монетами имели трагическую судьбу»: одни из них разорались, другие кончали жизнь самоубийством, за исключением евреев, которые «выжили и богатеют», — Р. увидел «миф и религию». Древние монеты связаны с религией. К этому выводу Р. подтолкнула надпись «архиерей» на сирийской монете Августа. Догадка вызвала ощущение хлынувшего «потока света»: «“Религия” для древних, как и их “боги” — были вовсе не то, что теперь нам объясняют в семинариях <...> от всего мира шла религия, от облаков в небе, от дерева в лесу <...> Волчица с Ромулом и Ремом на Капитолии — была ихнею “иконою”, сенат был “иконообразен” <...> “sacra moneta” — надпись на поздней монете Констанция Хлора» (Там же, 112). В этом ключе объясняется трагическая участь торговцев, которые «не одобровали, потому что торговали собственноручно “иконками” древности, принимая их как скопцы-менялы за наши “гривенники” и “рубли”, без священного в них значения <...> Боги, древние, гневные и еще живые боги — наказали за “неподобное” обращение с частицами своего культа <...> — каковыми были тогдашние “сикли”, “драхмы”, “статеры”, “динарии”, “асы” <...> И пошадил только евреев, которые к “монете” имеют совершенно другое отношение, не циничное и неуважительное, а какое подобает древнему человеку — религиозное» (Там же, 114, 115). Древние монеты чеканились при храме, «как у нас просфоры пекут “при церкви”, — непременно при ней и только при ней», отсюда розановское отношение к монете «именно как “sacrae imagines”», как части «древнего “веще-почитания”» (Там же, 116). Обида за русскую Н. — тема, на которой строится статья «Еще о “научном состоянии” России» (НВ. 1911. 20 авг.). Р. пишет: «В “русской ученой литературе” нельзя отыскать изображения даже римского динария: и я ни в гимназии “классической”, ни на историко-филологическом факультете Московского университета не видал этого динария ни в “живом виде”, ни хотя бы на рисунке!! А на Западе...» (ТПРН, 193). Упомянув о том, что, занимая пятое или шестое место в мире по коллекции монет, Эрмитаж не имеет ни каталога, ни атласа, ни какого-либо другого «описания» на «языке Пушкина и Ломоносова», автор статьи негодует: «Римского динария нарисовать не сумели!! Ну, т.е. не “распоясались” Просто — лентяи, тунеядцы. Студенты тянут “Дубинушку”, а профессора... может быть, играют в преферанс. Другого объяснения не могу найти. Никто не заинтересовался, когда весь свет интересуется, никто ничего не написал, когда написано на всех языках, написали даже турки, — и начали писать со времен еще нашего Алексея Михайловича!!» (там же). По воспомин-

нениям *В. Пяста*: «Розанов считал себя по призванию нумизматом, и ничем больше. Страсть к собиранию монет вытеснила в нем тогда все остальное. Но нужно сказать, он умел извлекать из этой нейтральной страсти лучшее для себя и своих собеседников. Вытаскивая какую-нибудь монету или показывая пальцем несколько их сразу в витрине, — Розанов начинал объяснять особенности чеканки; по ним отскакивал к другим данным материальной культуры, — и таким образом за ушко как бы вытягивал на свет целый кусочек эпохи. Возможно, он фантазировал немного, — но, во всяком случае, поч-

ти всегда очень талантливо» (PRO, 1, 250). *П.П. Лыжин* в эмиграции посвятил Р., с которым был знаком, стихотворение «Нумизматика». В 1994 специалист по Н., сотрудник Эрмитажа, В.М. Потин в докладе на нумизматической конференции сообщил, что собрание монет Р. частично сохранилось и находится в ГМИИ им. А.С. Пушкина (Всероссийские нумизматические тезисы. СПб., 1994). В апреле-мае 2006 там прошла выставка монет из коллекции Р. и «круглый стол» по проблемам розановской Н.

К.А. Жулькова



«О ПИСАТЕЛЬСТВЕ И ПИСАТЕЛЯХ». В плане Полного собрания сочинений Р., составленного им незадолго до смерти (РФК, 368; СХ, 15–16), среди 50 томов книги «О.п.п.» отводились тома 21–26. Состав книги писатель не приводит, однако указано, что помимо «*Легенды о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского*» и «*Литературных очерков*» в нее должны были войти статьи о Достоевском, Лермонтове, Толстом, Пушкине и проч. Книга «О.п.п.» впервые опубликована в 1995 в составе Собрания сочинений Р. (т. 4; тираж 25 000 экз.), выпускаемом московским издательством «Республика»; окончание напечатано в седьмом томе того же Собрания сочинений («*Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского*». М., 1996; тираж 10 100 экз.). Р. принадлежат десятки статей о Пушкине, Гоголе, Лермонтове, Достоевском, свыше 30 работ, в которых он обращается к творчеству Л.Н. Толстого. Р. писал о Ломоносове, Белинском, Некрасове, Гончарове, Герцене, Тургеневе, Чехове, Куприне, Мережковском, Ап. Григорьеве, Л. Андрееве, А. Блоке, М. Горьком, А. Амфитеатрове и др. Немало статей посвящено русским философам — А. Хомякову, К. Леонтьеву, Н. Страхову, Вл. Соловьёву, Н. Бердяеву, Е. Трубецкому, П. Струве, П. Флоренскому и др., со многими из которых он был знаком, переписывался, дружил или спорил. Из зарубежных классиков его внимание привлекали Шекспир, Гёте, Диккенс, Руссо, Мопассан, Золя, Метерлинк и др. В работах Р. о литературе и философии получила выражение концепция ценностного подхода к художественному и эстетическому наследию. Это позволяет оценивать роль художника в литературном процессе вне зависимости от идеологической направленности миросозерцания автора. Исходя из интересов национального развития России, Р. рассматривал литературу и писателей в их служении отечеству и считал, что литература несет ответственность за судьбу своей страны.

А.Н.

«О ПОДРАЗУМЕВАЕМОМ СМЫСЛЕ НАШЕЙ МОНАРХИИ» (СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1912). Книжка Р. вышла в свет в начале сентября 1912 тиражом 800 экз. Дата окончания книги обозначена 20 мая 1895, однако публикация ее была запрещена. Печатаемая статья отдельным изданием в 1912, Р. предпослал ей предисловие, в котором рассказал историю этого запрещения: «Несмотря на то, что в 1895 г. далеко не был “монархическим” в печати и обществе, — несмотря на то, что в

статье моей принцип “монархизма” ставился так высоко, точнее — религиозно, как он не ставился никогда у нас со времен первых славянофилов, — статья моя была признана “вредною”; и уже сверстанная и готовая к рассылке подписчикам июльская книжка “Русского Вестника” (за 1895 г.) была арестована. Тогда я отправился и имел первое свидание с *Конст. Петр. Победоносцевым*, — который меня знал через С.А. Рачинского (автора «Сельской школы»), его друга на “ты” <...> В особенности его заняла мысль о бессилии государственного механизма (бюрократии), — который в статье я сравнивал с опрокинувшимся паровозом, у которого колеса еще вертятся, машина “идет”, а сам паровоз никуда уже не идет» (с. 13–14). На слова Р. о социализме Победоносцев сказал: «Насколько социалисты критикуют государственность — они правы: для народа правительства ничего не делают, и не умеют ничего сделать. От этой-то действительной слабости правительств домогания социалистов и получают свою силу, свое влияние на народ <...> Механизма падения монархии вы правильно указываете: но не берите наши дела и пример, а объясняйте этот механизм этого падения на западных государствах» (с. 15). Р. перерабатывать статью тогда не стал, а напечатал ее в 1912 «без всяких поправок и сокращений, — копияльно» (с. 17), отметив, что она «вызвала большое сочувствие в покойном моем друге и покровителе Н.Н. Страхове» (с. 18). Однако позднее, в «*Опавших листьях*», Р. писал: «Как устарела (через 17 лет) моя статья из “Русск. Вестн.” (вырезанная, — цензура), которую все восхищались. Она смешна, уродлива, напыжена. Я бы не издавал ее, если бы предварительно перечитал: а “уже сдал в набор”, — то пошла» (У, 141).

А.Н.

«О ПОНИМАНИИ. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» (М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1886) — первое опубликованное произведение Р., с которого принято вести отчет его творческой деятельности. Р. писал, что в июле 1885 «поставил “точку” на конце огромной рукописи» (ВМНН, 261). Вышла книга в начале июня 1886 тиражом 600 экз. По форме и содержанию представляет собой труд философского характера, где автором заявлено постижение путей и способов рационального воплощения возникшей у славянофилов идеи цельного знания и дана развернутая схоластическая (классификационно-генетическая) схема грядущей науки, интегри-

рующей в себе философское и эмпирическое познание и призванной в конечном итоге стать универсальным, «реалистическим» и метафизическим одновременно, всезнанием-пониманием, «одною *мыслью*, раскрывающиеся формы которой охватят разбегающиеся формы бытия» (ОП, 391). Р. определяет науку как всецелое понимание, в котором раскрывается *природа* человеческого *разума* (ОП, 10, 33); «предмет науки есть неизменно существующее, ее содержание — истинные знания о нем, а ее сущность — соединение этих знаний в понимании» (ОП, 31). При этом Р. исходит из идеи самодвижения разума, что обуславливает объективный характер понимания: «Понимает не *человек*, но в человеке совершается понимание» (ОП, 412). Сам разум есть «обладающая скрытою жизненностью» «потенция, в которой предустановлены формы понимания» (ОП, 53, 57, 62). Поэтому «весь сложный, многообъемлющий и продолжительный процесс понимания движется вперед и управляется в своем движении исключительно природою и строением разума, и только один момент его зарождения нуждается в прикосновении внешнего *мира* и в возникновении *сознания*, что “есть этот мир”» (ОП, 43). Философский идеализм гносеологической программы Р. предопределил полемику автора с принципом эмпиризма в познании и в целом антипозитивистскую установку книги. Эмпирические знания, составляющие основу многочисленных современных наук, базируются на «наблюдении и опыте», которые бессильны придать этим знаниям внутреннюю связь; «господствующее положение <...> должно принадлежать не опыту и наблюдению, но умозрению, направляющему их» (ОП, 20). Дискретные и самодостаточные знания образуют лишь «ученость», но не науку как «нахождение объясняющих знаний» или понимание (ОП, 26–27, 55). Р. утверждает в идее понимания сверхэмпирический (точнее, базирующийся на синтезе «опытного» и «сверхопытного» при главенстве последнего) и одновременно истинный, отвечающий природе самого разума, характер познания внутренних закономерностей и отношений в мире идей и явлений как целом. Поскольку понимание «образовано разумом» (ОП, 20), то и структура понимания определяется внутренним строением разума, который мыслится в данной связи как «центр схем понимания» (ОП, 38–39). Таких схем (или предустановленных в разуме идей) Р. насчитывает семь: 1) идея существования (бытия); 2) идея сущности (или природы) бытия; 3) идея свойств (атрибутов) существующего и познаваемого; 4) идея причины (причинности); 5) идея цели (целесообразности) существующего и происходящего; 6) идея сходства и различия (качества); 7) идея числа (количества). Все человеческое познание, претендующее на подлинность и целостность своих обобщений, должно быть структурировано в соответствии с этими «схемами понимания» или, что то же, «схемами разума»; «следует все изучение медленно и обстоятельно вести по схемам разума» (ОП, 130), для чего необходимо «склассифицировать» изучаемые *вещи* «в группы по типам бытия» со всей возможной «полнотою» (ОП, 158) и «затем каждую группу подвергнуть тщательному специальному изучению по всем схемам разума» (ОП, 215–216). Каждая частная «наука», интегрированная в общую науку-понимание, имеет своим предметом какую-либо отдельную сторону бытия, стро-

го соответствующую одной из семи идей разума, и эта сторона бытия последовательно изучается по «схемам разума»; полученные таким образом частные составляющие данной науки точно так же разлагаются «по схемам разума», в результате чего и определяется итоговая схема (структура) «понимания» как единства познающего (разума), познавания (процесса) и познаваемого — космоса (природно-материального мира) и мира человеческого (духовного). Подобным замыслом и его детальным исполнением определяется композиция и основное содержание работы. Это позволяет Р. еще раз обосновать идеализм своей философской позиции (ОП, 376–388), дать развернутую эстетическую теорию (с опорой на «Эстетику» *Гегеля*), включающую в себя оригинальную концепцию русского национального *творчества* и его будущности (ОП, 393, 443–483), представить этическую систему, провести апологию *религии* (ОП, 484–495), выдвинуть утопическую теорию *государства* и его целесообразных функций (ОП, 554–587), наметить историософскую концепцию. Помимо детально обосновываемой и наиболее разработанной теоретико-методологической базы исследования (оригинально трактуемая идея понимания и попытка установления на ее основе единого метода, «метода методов» познания «закона законов» физической и духовной природы), идейную основу книги образуют внутренне взаимосвязанные между собой теории *потенциальности* и целесообразности. Потенциальность (потенциальное бытие) — ключевая форма существования (наряду с реальным бытием), «форма существования в настоящем того, чему предстоит или что может осуществиться в будущем», «скрытое предсуществование всего действительного» (ОП, 142), и потому как бы восполняет бытие реальное (ОП, 143). Сам разум для Р. — явление потенциальности, «он есть потенция познания» (ОП, 646) и одновременно представляет собой «потенцию идеи чистого существования» (ОП, 38–39) или «предыдеальную потенцию» как высшую, наиболее «полную» и «беспримесную» «форму бытия» (ОП, 146). Свою теорию потенциальности Р. обычно иллюстрирует аналогией между *семенем* и возникающим из него *растением* в многообразии своих специфичных форм и видовой оригинальности. Теория Р., косвенно обосновывая наличие высшей разумной и творческой силы в бытии (*Бога*), в то же *время* позволяет обосновать и саму концепцию исследования, установить незыблемое и вдобавок органическое соотношение между разумом и познаваемым внешним миром: в разуме есть «нечто космическое, и в космосе нечто разумное. Разум есть как бы мир, выраженный в *символах*, — мир есть как бы разум, выраженный в *вещах*, и только поэтому возможно познание мира разумом, возможно понимание» (ОП, 61). В силу этого соотношения между разумом и миром, между бытием идеальным и реальным глубоко целесообразны. Целесообразность есть «существование или совершение чего-либо в настоящем для осуществления в будущем того, что было создано в прошедшем» (ОП, 308) и потому соотносима в системе Р. с потенциальностью. Целесообразность едина, «всегда разумна» и «сознательна», есть «явление сложного творчества», в ней «мы чувствуем присутствие третьего, что вложило в вещь или в явление *цель*» (ОП, 307–308), и потому оперирование этой идеей позволяет проникнуть в идеальный

божественный «замысел» мира (ОП, 313, 323) и тем самым ограничить значение и сферу применения «механического» закона причинности областью «всего неорганического и мертвого», ибо «царство органическое создано по целям <...> все организованное организовано для чего-либо», «жизнь есть обнаружение целесообразности в явлениях <...> организм есть обнаружение целесообразности в веществе» (ОП, 260–261). И хотя целесообразность неизменно действует через причинность (ОП, 335), в целом миропознание для Р. имеет «органический» характер. Несмотря на оригинальность общей концепции и полемичность трактовок установившихся в мировой философии категорий и понятий, книга Р. не вызвала резонанса в научно-философской среде; ее тираж не был реализован даже к началу XX в.; по выходе исследования было отмечено лишь двумя отрицательными рецензиями в литературных обзорах «Вестника Европы» (1886. № 10) и «Русской Мысли» (1886. № 11), а последующие немногочисленные положительные отклики принадлежали так или иначе связанным с Р. консервативным публицистам. Либеральные критики, сторонники позитивизма, отвергли саму возможность и правомерность розановской постановки проблемы: «Понимание, как нечто независимое от науки и философии, стоящее вне и выше их, более несомненное и обширное, чем оне, — это просто логический абсурд <...> Так как исходная точка совершенно произвольна и основное положение автора никуда не годится, то и весь труд является напрасным <...> только личным пониманием г. Розанова <...> и кропотливой работой, предпринятая с фантастической целью, остается лишь одним из наиболее курьезных проявлений мнимой философской самобытности» (Слонимский Л.З. О понимании. Вас. Розанова // Вестник Европы. 1886. № 10. С. 851, 857). Едва ли не все рецензенты, причем вне зависимости от характера общей оценки книги, указывали на туманность и сложность изложения, злоупотребления философской схоластикой, на игнорирование мировой философской мысли (в частности, на отсутствие ссылок). По существу концепцию и философские идеи Р. проанализировал лишь Н.Н. Страхов (Страхов Н. Философские очерки. СПб., 1895. С. 504–514), критически охарактеризовав особенности избранной Р. методологии и ее изъяны, проведя параллели между построениями Р. и аналогичными в метафизиках Канта и Гегеля, отметив в то же время определенную оригинальность замысла и мышления автора, правомерность и интерес поднимаемых им проблем. В первом по времени газетном отклике В. Буренин, игнорируя философское содержание книги, положительно оценил ряд розановских трактовок русской литературы и посостовал на невнимание публики и «присяжных философов» к «философским трактатам» русских авторов (НВ. 1888. 20 мая). Однако впоследствии он же, предварительно указав на «рекламный» характер этой статьи и ее роль в популяризации Р. как писателя, отозвался почти издевательски о книге: «Многое в книге было взято со слов и с ослов немецких любомудров, многое дойдено “собственным умом” <...> много философских Америк открывалось в ней “с другой стороны” Что касается до понимания непонятного и обнимания необъятного, то неведомый провинциальный философ на этот счет оказался почти образцовым»

(НВ. 1894. 29 июля). Редактор «Русского Труд» С. Шаранов дал в высшей степени лестную характеристику книге как содержащей «полную и стройную систему оригинальнейшей и глубочайшей философии», изобличающей в авторе «ум с полетом страшной силы, с мыслительным аппаратом первого класса» (Шаранов С. По душе. Поражение национального мозга // РТ. 1898. № 38. С. 16). Беллетрист Н. Русов, оценивая этот «гениальный обломок ума человеческого», писал: «Теперь шумит “возрождение религиозное”, а вся эта книга, столь сложная по плану, проникнута спокойным и достойным чувством религии!» (Русов Н.Н. Золотое счастье. М., 1915. С. 49). Сам Р. не считал свою книгу творческой неудачей, неизменно высоко ставил свой первый труд — и самого себя как мыслителя, превзошедшего в силе и оригинальности мышления многих своих современников, и относил все упреки на счет неразвитости и индифферентности русского общества: «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», «философия» которой способна «обнять ангелов и торговлю» (ЛИ, 13, 8). Генезис идеи книги описан Р. в автобиографии, написанной для Я.Н. Колубовского (РТ. 1899. № 42. С. 26–27); подводя же итоги своей творческой эволюции, Р. указывал на определяющее влияние ее на последующее философское развитие и проблематику творчества: «Да ведь все “О понимании” пропитано у меня “соотношением зерна и из него вырастающего дерева”, а в сущности, просто — роста, живого роста <...> Слово — одно: потенция (“зерно”) — реализуется <...> Да теперь “я долезу до Неба” (Бога). Религия, “Царство” (устройство России) — все здесь, в идее “потенции”» (ВНС, 363).

Я.В. Сарычев

ОБЕЗВЕЛВОЛПАЛ. А.М. Ремизов благодаря своему мифологическому воображению создал литературную игру — Обезьяню Великую и Вольную Палату (Обезвелволпал) — мир идеальных человеческих взаимоотношений, исходным и итоговым смыслом которого была абсолютная творческая свобода. В О. соединялись реальность с воображением и импровизацией, а игровая условность не умяла лая серьезности и конкретности самой жизни. В книге «Кукха» Ремизов вспоминает, как Р. отреагировал на посвящение его в члены этого «тайного» общества: «Когда я сказал В.В. Розанову, что он награждается обезьяньим знаком и возводится в старейшие кавалеры обезвелволпала, Розанов сразу ничего не понял, ошеломился, а потом спросил: — А кто еще старейший там у тебя в палатке? <...> Гершензон старейший, Шестов... Я хотел было еще сказать, что и Иванов-Разумник, Лундберг и Балтрушайтис, но побоялся сразу вводить во все обезьяньи тайны: “обезвелволпал есть общество тайное!” Гершензон и Шестов произвели огромное впечатление. — Старейший кавалер, — соображал что-то В.В., — и никогда ни выше, ни ниже? — Никогда. Так и останетесь старейшим навечно. — Это мы вроде как митрофорные попы? — обрадовался В.В. — Согласен! Стало быть, я старейший кавалер. — И великий фаллофор обезвелволпала» (Ремизов А.М. Собр. соч. М., 2002.

Т. 7. С. 60). Впервые Р. был вписан в документы О. в 1917 как «кандидат в кавалеры» Обезьяньей Палаты на грамоте князя Обезвельволпала П.Е. Щеголева, датированной 26 января 1917, где имеется подлинная его подпись (опубл.: Обатнина Е. Царь Асыка и его подданные. Обезьянья Великая и Вольная Палата А.М. Ремизова в лицах и документах. СПб., 2001. С. 14). Уже на следующий год Р. получил почетное звание «великого князя обезьяньего», которое зафиксировано на грамоте И.А. Жилкина, выданной 15 мая 1918 (РГАЛИ. Ф. 200. Оп. 1. № 73. Л. 6). Посвящение Р. в звание «старейшего кавалера» О., о котором рассказывается в книге «Кукха», в делопроизводстве Палаты запечатлелось лишь в документах, созданных уже после смерти философа, в частности на грамоте М. Горького (1922) (Ремизов А.М. Собр. соч. М., 2003. Т. 10. С. 280) и в «Разрядной росписи людям Обезьяньей Великой и Вольной Палаты», созданной в 1923 (ИРЛИ. Ф. 256. Оп. 2. № 13. Л. 44–51). В «Кукхе» также раскрыто персональное звание Р. — «великий фаллофор», произошедшее от названия участника Дионисийских мистерий, главным атрибутом праздничного костюма которого являлся кожаный фаллос гиперболических размеров. В эмиграции, оформляя свои красочные обезьяньи грамоты неопитам О., Ремизов обязательно вписывал имена князей и старейшин, стоявших у истоков тайного общества. Поэтому на грамоте Н.В. Кодрянской, дарованной ей 28 февраля 1940, в особом списке вместе с А.А. Блоком, А. Белым, М.А. Кузминым, С.А. Есениным, Н.С. Гумилевым, М. Горьким, А.Ф. Кони и М.В. Гершензоном упомянут и «старейший кавалер» Р. (Кодрянская Н. Ремизов в своих письмах. Париж, 1977. С. 45). Звание «митрофорный кавалер», присвоенное Р., встречается на грамоте С.Ю. Прегель, датированной 1 января 1948 (РГБ. Ф. 218. К. 1295. № 1. Л. 1).

Е.Р. Обатнина

ОБОНЯНИЕ. Ароматичность и пахучесть мира представляется Р. как важнейшая его часть. «Весь мир связан обонянием, и без обоняния он рассыпался бы. Нет вещи, которая бы не воняла. И это суть ее. — Пахнет еврей. Пахнет русский. Одни французы ничем не пахнут, и от этого их отверг Б. П.ч., что без запаха, того не нужно Б. — Разве ты не слышал, что сказано: Бог обоняет туки жертв. “Туки” — это что-то самое гадкое в животном. “Сальная железа” около почек. Вонь непотребная. И она нужна Б. И сказано — “обоняет” Весь мир обоняет. И нет запаха, который бы не обонялся. И что “донельзя противно одному”, то: “нет ничего сладожнее — другому” Вот отчего люди бегают, странствуют. Зачем им даны ноги. Ибо каждый запах ищет своего носа» (ПЛ, 197). В «Апокалипсисе нашего времени» Р. продолжает эту тему: «Пахучесть хлеба, как еще пахучесть мяса во щах, есть что-то безмерно неизмеримее самого напитания. О, я понимаю, что в жертвеннике Соломонова храма были сделаны ноздри и сказано, — о Боге сказано, — что он “вдыхает туки своих жертв”» (АНВ, 21). В статье «“Вечная пахучесть” Египта» Р. утверждает: «Истинная тайная вещь: что Солнце — пахнет. Вы не знали? Пахнет. Лучи его тайно звенят и разносят частицы пахучести по вселенной. И что не оно светит, а светятся его частицы. Каждая собою и одна. И запах несется, а оно не умалается. И его капля в мире. Солнце — капля в небе, а мир-

комната вся пахнет им... Солнцем... Скарабеем... Богом...» (АНВ, 225–226). В предисловии к переводу «Песни Песней Соломона», выполненному А. Эфросом, Р. писал: «Мне как-то пришлось прочесть, что нет ничего обыкновеннее на улицах Иерусалима, как увидеть жителя (не помню, сказано ли “еврея”), спешно идущего, который держит в руке *цветок* и постоянно подносит его к носу. В Берлине и Лондоне этого невозможно встретить. В другой раз я удивился, прочитав, что в иерусалимских молитвенных домах евреи часто передают из рук в руки разрезанный пополам свежесорванный лимон, и все поочередно обоняют его, “дышат его запахом” Ритуальный закон, что в *субботу* или в *Пасху* евреи вдыхают запах вина, разлитого перед всеми сидящими за трапезою по стаканам, — известен. Это обонятельное отношение к вину вместо вкусового или впереди вкусового — замечательно» (У, 465–466). И не случайно одну из книг Р. назвал «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови». О. писатель связывал и с рождением, и со смертью. «И брезжит мысль: да уж то чаяние “размножения без совокупления”, которое *временами* проходит и всегда проходило у старцев, в ветхих и порою новых книгах, уж не есть ли “размножение через обоняние”?...» (М, 13). В книге о *Египте* Р. связывает О. с представлениями древних египтян о загробной жизни. «Обоняние перенесено у египтян и за гроб, “в будущую жизнь” Это до того странно и всеобщее, что нужно закрыть глаза на историю, чтобы не сказать: — Да. Это категория их жизни» (ВЕ, 245). В статье «Вкус и запах» Р. развивает эту мысль: «Физиологические вкус и обоняние, т.е. космическая пахучесть и вкушение яств, — не суть ли основание и причина бессмертия плотей? <...> В тайне пахучести, и именно половой пахучести, — в том, “почему это необъяснимо нравится и животным, и человеку”, — не заключено ли в самом деле и уже реально, в бытийственности, *primum movens* и *essentia* <первопричина и сущность> “загробной жизни”, жизни и “там”? А следовательно, что и есть какое-то “вечное там”, ну — “после “сегодня”. Т.е. “будущее”. Будущее? Будущее как “запах бывшего”» (ВЕ, 233–234). И завершает свою мысль Р. в «Апокалипсисе нашего времени», который писался одновременно с «Возрождающимся Египтом»: «Загробная жизнь вся будет состоять из света и пахучести. Но именно — того, что ощутимо, что физически — пахуче, что плотски, а не бесплотно — издает запах. Не без улыбки можно ответить о “соблазнах мира сего”, что в них-то и “течет”, как бы истекает из души вещей, из *энтелехии* вещей — уже теперь “жизнь будущего века”; и что вкусовая и обонятельная часть нашего лица, и вообще наиболее прекрасная и “небесная”, именно и прекрасна от очертаний *губ, рта* и носа» (АНВ, 25). Розановский талант — «“нюх” всех вещей в мире, и именно — сокровенной их стороны». И Р. продолжает: «“Любишь, каналья, запаха мировые” — Люблю. — И розу? И ландыш? И незаметно резеду? — О, слишком и всё... “Слишком и всё”, бессовестный. Что, у тебя сто носов? Или ты *собака*? — Собака со ста носами, или, вернее, у которой нюхает не один нос, а она всем телом нюхает <...> Господи! Защити меня. Что я возлюбил мировые запахи. Они не понимают, п.ч. без обоняния. И свою безносость полагают в честь» (АФ).

А.Н.

«ОБОНЯТЕЛЬНОЕ И ОСЯЗАТЕЛЬНОЕ ОТНОШЕНИЕ ЕВРЕЕВ К КРОВИ» (СПб.: Тип. Т-ва А.С. Суворина — «Новое время», 1914). Книга Р. поступила в Главное управление по делам печати между 26 февраля и 6 марта 1914, тираж 3000 экз. Она составлена из статей 1911–1913, большинство которых публиковались ранее в периодической печати. Одновременно с этой книгой отдельными изданиями вышли три близкие к ней по основному пафосу брошюры Р., объединенные в серию «Истоки Израиля»: «*“Ангел Иеговы” у евреев*», «*В соседстве Содомы*», «*Европа и евреи*». В книгу вошли статьи «Есть ли у евреев “тайны”?.. (Ответ на заявление 400 раввинов)» (НВ. 1911. 9 дек.), «Иудейская тайнопись» (НВ. 1911. 12 дек.), «Откуда несходство греческого и еврейского текстов Св. Писания?» (НВ. 1913. 24 сент.), «Важный исторический вопрос» (НВ. 1913. 26 сент.), «Открытое письмо С.К. Эфрону (Литвину)» (НВ. 1913. 3 окт.), «К прекращению ритуального убоя скота» (НВ. 1913. 7 окт.), «*Андрюша Ющинский*» (Земщина. 1913. 13 окт.), «Об одном приеме защиты еврейства» (НВ. 1913. 16 окт.), «Ученая пава» (НВ. 1913. 18 окт.), «Наша “кошерная печать”» (Земщина. 1913. 22 окт.), «В *Религиозно-философском обществе*... (Письмо в редакцию)» (НВ. 1913. 24 окт.), «В “вечер *Бейлиса*”...» (НВ. 1913. 1 нояб.), «Недоконченность суда около дела Ющинского» (НВ. 1913. 10 нояб.), «Напоминания по телефону» (НВ. 1913. 18 нояб.), «Присматриваясь к *молодежи*...» (НВ. 1913. 1 дек.), а также не публиковавшиеся ранее статьи «Еще об иудейской тайне (Ответ г. Переферковичу)», «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови», «Испут и волнение евреев», «Нужно перенести все дело в другую плоскость (К делу Ющинского)», «“Обескровленные” журналисты», «Возражение г. К. Арсеньеву», «Кое-что “про себя”». Основной текст книги сопровождался тремя приложениями. В первом из них Р. пытался подтвердить свои тезисы выписками из *Библии* и *Талмуда*; во втором он поместил письма к нему разных лиц, укрывшихся под *псевдонимами* (как стало известно позже, криптонимом Омега принадлежал П.А. Флоренскому), и свою статью «О терафимах»; в третьем приложении опубликована заметка Р. «Текст о вкушении крови евреями — в Библии есть!!!» и письмо Почетного члена Императорского Археологического Института Э.Л. Беренса. Все материалы книги связаны с уголовным преследованием киевского приказчика М.Т. Бейлиса по обвинению в причастности к ритуальному убийству 12 марта 1911 13-летнего Андрюши Ющинского. Бейлис был оправдан судом присяжных 1 ноября 1913. Р. поддерживал версию об использовании в еврейских ритуалах человеческой крови. Статья «Андрюша Ющинский» послужила одной из причин изгнания Р. из Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества в январе 1914. Эти события, по свидетельству дочери писателя Т.В. Розановой, имели «громдное влияние на всю последующую нашу семейную жизнь» (ТР, 69). Перестали бывать у Р. многие друзья и знакомые, фактически прекратилась продажа его книг. Отрицательно откликнулись на книгу А.В. Амфитеатров («Ни Богу свечка, ни черту кочерга» // День. 1914. 12 мая) и С-ъ (Русская Речь. 1914. 5 марта). Положительно оценил выход книги А. Елецкий (НВ. 1914. 30 марта). А.А. Смирнов в рецензии «О последней книге Розанова» видел главное ее досто-

инство в том, что она «переносит вопрос из плоскости социальной и исторической в единственно правильную плоскость — религиозную»: «Книга Розанова — одна из самых интересных и, может быть, самых значительных из всего, что писалось по этому вопросу, — конечно, если выйти из плана позитивного рассмотрения его. Я лично не верю в правильность ни одного из предположений и выводов Розанова <...> Пусть все толкования Розанова, касающиеся еврейской *религии*, ложны, — самый подход его к вопросу и ряд прониновенных наблюдений не должны быть пропущены никем, кому ценно рассмотрение подобных вопросов по существу» (РМ. 1914. № 4. С. 44–47). Разноречивые оценки творчества Р. периода «дела Бейлиса» встречаются в мемуарной литературе. С позицией Р. солидаризовался М.М. Спасовский: «Когда вышла его книга “Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови”, еврейские круги с яростью “заклеили” его антисемитом, варваром и мракобесом, но не посмели назвать лжецом, а Розанов в этой книге никакой пропаганды против евреев не вел, — он вскрывал в ней отношение евреев к крови в мистическом плане обрядовой стороны, так же, как это он делал, копаясь в “египетских пирамидах” Евреев возмущало, — зачем Розанов вскрывал это отношение и шел в своем анализе так далеко. “Какое ему дело до наших обрядов?”» (Спасовский, 28–29). З.Н. Гиппиус утверждала, что на взгляды Р. в годы «бейлисиады» существенное влияние оказал Флоренский: «Ко времени “дела Бейлиса”, так взволновавшего русскую *интеллигенцию*, Розанов, не без помощи Ф., начинает выступать против евреев — в “Земщине” Статьи, которые отказывались печатать даже “Новое Время”, — радостно хватались грязной, погромной газеткой. Были ли эти статьи Розанова “погромными”? Конечно, нет, и, конечно, да. Не были, потому что Розанов никогда не переставал страстно, телесно любить евреев, а Ф., человек утонченной духовной культуры и громадных знаний, не мог стать “погромщиком” И, однако, эти статьи погромными были, фактически, в данный момент: Розанов, в “Земщине», т.е. среди подлинных погромщиков, говорил, да еще со свойственным ему блеском, что еврей Бейлис не мог не убить мальчика Ющинского, что в религии еврейства заложено пролитие невинной крови, — жертва. А Ф. сказал тогда сестре: если б я не был православным священником, а евреем, я бы сам поступил как Бейлис, т.е. пролил бы кровь Ющинского» (Гиппиус З. Живые лица. М., 2002. С. 133–134). О том, что Р. во время «дела Бейлиса» оставался по сути юдофилом, писал П.К. Губер в очерке «Силуэт Розанова»: «Нет никакого сомнения, что ни судейские чиновники, которые вели следствие, ни адвокаты, выступавшие гражданскими истцами, ни на йоту не верили, что Бейлис убил Ющинского с ритуальными целями. Они раздували и двигали это дело из чисто политических соображений. Но в толпе их Розанов занимал совсем особое место. Он полагал, что ритуальные убийства действительно существуют в тайниках какой-то мистической еврейской секты. Или, точнее говоря, ему хотелось, чтобы они существовали. Но хотелось не для того, чтобы оправдать угнетение евреев, а потому, что самый факт ритуальных убийств нравился ему. Он был убежден, что это хорошо, что, пожалуй, это даже угодно Богу. Такова потаенная, скрытая мысль на-

писанной Розановым книги об употреблении евреями христианской крови» (PRO, 2, 347). Близкую позицию занимал Д.А. Лутохин: «Многие считали его антисемитом за его статьи о ритуальных убийствах. Отсюда “легенда”, что В.В. раскаялся в антисемитизме, перед смертью. Раскаиваться было не в чем. Иудея была второй его родиной — духовной. Детский интерес В.В. к древним таинственным культам, нередко жестоким (перечитайте хотя бы поразительные сцены «Саламбо!»), вызвал у В.В. теорию о том, что у евреев была издавна тайная секта, приносившая человеческие жертвы. При этом он подчеркивает жестокость и многих христианских сект (хлысты, самозакапыватели и т.п.). И в допущении возможности ритуальных убийств В.В. не видел ничего отрицательного для истории евреев. О том же, что погромщики стараются использовать его теорию против еврейства, Розанов не думал: был он наивным ребенком в политике» (PRO, 1, 198). Противоположное свидетельство по поводу позднейшего отношения Р. к своим работам 1911–1914 оставил Э.Ф. Голлербах: «Очень любопытно было в Розанове совмещение психологического юдофильства с политическим антисемитизмом. Он питал органическое пристрастие к евреям и, однако, призывал в свое время к еврейским погромам за “младенца, замученного Бейлисом” Одновременно проклинал и благословлял евреев. Незадолго до смерти почувствовал раскаяние, просил сжечь все свои книги, содержащие нападки на евреев, и писал покаянные письма к еврейскому народу» (Голлербах, 87–88).

М.Ю. Эдельштейн

ОБРЕЗАНИЕ — в иудейской традиции религиозный обряд, заключающийся в удалении крайней плоти полового члена; совершается над младенцами мужского пола на восьмой день после рождения в память о завете, заключенном Богом с Авраамом, и в исполнение заповеди, полученной народом Израиля на Синае. Взгляды Р. на О. излагаются в его работах «Нечто из седой древности» («Религия и культура», 1899), «Юдаизм» (НП. 1903. № 7–12), в книгах «В мире неясного и нерешенного», «Возрождающийся Египет», «Апокалипсис нашего времени». Р. отказывается считать О. «предохранительной гигиенической операцией» или «остатком человеческих жертвоприношений» (НП. 1903. № 7. С. 153) (в период «дела Бейлиса» в статьях Р. актуализировалась связь О. и древних жертвоприношений; см. пересказ работы В. Соколова «Обрезание у евреев». — СХР, 295–297). Р. видит в О. самый корень еврейской религии и источник иудаизма, «откуда исшел он, как Волга выходит из колодца Иордана в Осташковском уезде», утерянный «ключ бездны» (НП. 1903. № 7. С. 149). «Семитизм весь уже дан, “зачат” в обрезании, как в таблице умножения даны все совершившиеся и имеющие совершиться на земле задачи на умножение» (НП. 1903. № 12. С. 116). Вся Библия есть «только словесный комментарий к <...> таинственно-непостижимой операции» (НП. 1903. № 7. С. 152), «Сокровение Обрезания» (СХР, 217). Более того, «Бог сотворил мир для того, чтобы могло осуществиться (в мире) обрезание» (слова одного из учителей Талмуда, приведенные Р.: ВЕ, 467). О. — главная тайна Израиля, идея которой скрыта от самого еврейского народа: «Мысль обрезания так и не сказана была, никогда не

сказана Израилю: но тон повеления, нетерпеливый, ревнующий какой-то, нам ясно слышится в словах Заветодателя. “Завет” — какое странное слово! Почему не “закон”, не “норма”, не “путь”? “Завет” — это шепот, тайна между мною и тобою; что-то бесконечно субъективное и обоюдное. Бог взял в Аврааме “заветного” (дорогого) Себе человека, и взял — “заветно” (тайно) в том, что вообще для всякого человека, даже сейчас, есть наиболее “заветного” (интимного)» (НП. 1903. № 7. С. 149–150). Но «страшное чувство обрезания», умершее в среде еврейских интеллектуалов, сохранилось «в еврейской темной массе» (НП. 1903. № 7. С. 153). В разгар «дела Бейлиса» Р., убежденный в таинственности обряда О., предлагает своему оппоненту Науму Переферковичу «напечатать в общераспространенной газете “Речь” <...> изложение без пропусков всей процедуры “заключения завета новорожденного младенца с Богом”, т.е. ихнего священного обрезания; и, в особенности, того, что обрезающее лицо делает с младенцем после того, как оно уже окончено, когда нож перестал действовать», и выражает уверенность в том, что «изложения этого еврейская газета “Речь” не допустит на свои страницы» (СХР, 283–284). Через О., по мысли Р., освящается не только пол, но и все многообразие форм половой жизни, в том числе кровосмешение: «И не один Израиль, в лице Исаака, но и двоюродные, и троюродные с ними народы выходят также из влаги родных соединений. Это — моавитяне и аммонитяне. Не будем рассказывать истории их: отметим только, что это опять около Авраама, человека столь избранного и столь исключительного». Р. размышляет о гомосексуализме и его связи с О. на примере античной культуры в «Новых эмбрионах»: «К никогда не разгаданной, потусторонней Божией тайне “обрезания” в необыкновенной близости проходит страшная, до сих пор не умирающая аномалия. Почти как Авраам, близко к Аврааму, греки тоже вступили в “несовершенный” и, главное, — произвольный союз с Богом, достали “огня” <...> и, зажегшись им именно в неисследимой этой аномалии, зажгли особливую и сверкающую свою цивилизацию <...> Не настоящее “обрезание”, только с ним “соседство”; самовольное обрезание и не по священному ритуалу. Но — оно же. И от этого если не самое племя, то его памятники уже вечны» (РФК, 239–240). Э.Ф. Голлербаху Р. писал: «Люди с авраамовскими ноуменами в себе, “обрезанные” и “призванные к себе в завет Богом” Ибо “всякий онанист” делает именно то же, что Авраам, и — ничего еще другого: он открывает перед Богом Лице свое, Ноумен свой, “головку члена» (ВНС, 381). О. придает старцу Аврааму половую силу, а 90-летней Саре операция, совершенная ее мужем, дает возможность родить Исаака: «Замечателен здесь возраст. Зачем он? Т.е. почему Авраам не призван был к завету раньше, моложе?! Какая нужда, а именно обетованию, именно в этих годах дряхлости?! Тут нет иной причины, как чтобы раскрыть, что сила “заветной” мысли падает в точку “обрезания”, сверлит ее, как бурав землю, и, казалось бы, в пустых уже недрах, в “камении и бесплодии”, вызывает к жизни чудную масляную ветвь. На камне зацветет лилия, и из камня польется вода. Если мы примем во внимание Сару, Лота и его дочерей и странный союз попаленных городов, мы заметим, что во всем рассказе об Аврааме как бы вычерчивается полная траекто-

рия возможных движений “обрезания” и “обрезанной точки” И нигде нет сокращения ее путей, ослабления красок, понижения напряжения» (НП. 1903. № 7. С. 160–161). Завет О. автор «Юдаизма» связывает с заповедью соблюдать день субботний: «Обрезание было дано. Но нужно было, чтобы обрезание начало действовать. Печать завета, форму союза с Богом нужно было разработать — и вот в этом миссия Моисея и его “суббота”» (НП. 1903. № 8. С. 127). О. освящает половой акт, сакрализация субботы выделяет временной промежуток для его совершения: «По составу всех признаков, суббота есть то же, что обрезание, но только выраженное ритмически, как пульс биения, тогда как обрезание — точка и место. Обрезание — печать Господня; но грамота, к которой приложена эта печать, читается в субботу» (НП. 1903. № 8. С. 130). Р. даже выражает уверенность, что «классический еврей не имеет общения иначе, чем в субботу, смотря на всякое остальное, как на блуд и нечистоту, или что так было в классическую пору юдаизма, при царях и первосвященниках» (НП. 1903. № 8. С. 133). О. возвращает человека к состоянию Адама до первородного греха: «Замечательна легенда евреев, по которой Адам был сотворен обрезанным и, следовательно, был как бы единственным Авраамом, а Авраам после обрезания возвратился к Адамовой чистоте. Обрезание — чистота, невинность; а необрезанные суть люди грязные, люди безжалостные, люди грешные и несчастные» (НП. 1903. № 12. С. 116). Очистительный характер обряда О. позволяет Р. соотнести его с *миквой*, так характеризуя последнюю: «Это — “обрезанная” вода, воды и воды обрезания» (НП. 1903. № 8. С. 145). Благодаря О. пол в иудаизме онтологизируется, он «дышит во всем», отсюда упоминание в Талмуде «обрезанных» и «необрезанных» плодов (НП. 1903. № 11. С. 164). О. противопоставляет евреев всем прочим народам: «Выйдя из халдейского городка Ура и запутавшись между Содомом и Гоморрой, у “дуба Мамвре”, они и в самом деле снизошли в какую-то бездну света ли, тьмы ли, зла или добра, но, во всяком случае, от нас, да и от всего мира “по ту сторону”» (НП. 1903. № 7. С. 158). Вместе с тем оно связывает иудаизм с религией *Древнего Египта* и с другими восточными культурами: «Пока “суббота”, — живо обрезание; а пока обрезание живо, жив весь *Восток*» (НП. 1903. № 8. С. 128). Религии, практикующие О., основаны, согласно Р., на тайном знании: «Мы не только в праве, но и совершенно должны предполагать, что все народы, у которых круг религии начинался с обрезания, кроме явных писаний имели или имеют и тайные; кроме письменных *памятников* — и устное предание; кроме официальной почты имеют еще “посылки с нарочным” или “голубиную почту” Такое “тайное учение” было у обрезанных Пифагора, *Платона*, египтян; у евреев — это Каббала. Можно сказать, если бы о ней не было никаких известий, ее существование, т.е. что она есть — мы заподозрили бы, догадались бы» (НП. 1903. № 11. С. 164). Р. видит в О. корень того противостояния семитизма и арийства, о котором он говорил еще в работе *«Место христианства в истории»*. Во время и после «дела Бейлиса» Р. утверждал, что именно О. задает общую логику иудаизма, позволяющую евреям смотреть на необрезанных гоев как на «безблагодатных», «ненужных» и даже вовсе не существующих (см.: ВЕ, 468–469). О. в

концепции Р. оказывается иудейским аналогом венчания: «Возьмем три момента бытия человеческого, мистические: *смерть, рождение, брак*, мы увидим, что, производясь почти при рождении, обрезание “Господу” всего более напоминает собою брак; в смысле и содержании обрезания есть что-то брачное: какое-то обручение, обещание, угощение — но именно не к *могиле*, равно и оборотятся назад — не по связи с собственным своим рождением» (НП. 1903. № 7. С. 151); «Замечательны подробности обрезания: в нем собственно продольно разрезается кольцо (т.е. перерубается), раздвигается, распаивается — одно в два более тонкие кольца; из них одно, «край обрезания», носится человеком, носится почти от рождения до могилы, как «память» и «залог верности»; а другое кольцо отбрасывается куда-то в сторону, — испуганно кому-то выбрасывается» (ВЕ, 27). Иегова становится посредством О. ревнивым «супругом Израиля»: «В этом суть всех пророчеств, сплетающих *нежность ласк* и обещаний с угрозами за возможную измену, со страшным наказанием за совершившуюся измену <...> Весь пресловутый “монотеизм” евреев есть “едино мужие”, верность “одному мужу”, каковую Авраам поклялся при завете Богу за себя и потомство (“*семья*”) свое» (ВЕ, 456). Доказательство этому Р. видит в одном из эпизодов Ветхого Завета, когда Господь собирается умертвить Моисея по дороге в Египет: «Тогда Сепфора, взяв каменный нож, обрезала крайнюю плоть сына своего и, бросив к ногам его, сказала: ты жених крови у меня. И отошел от него Господь. Тогда сказала она: жених крови — по обрезанию» (Исх., 4, 25–26). Но одновременно О. выступает и аналогом крещения: «Замечательна *вера*, поверье евреев: что Ангел Иеговы сходит на младенца в момент обрезания и не оставляет его уже до гроба; на верование это давно следовало бы обратить внимание экзегетам Библии, в тексте которой выражение “Ангел Иеговы”, как бы играющее в тенях с самым именем “Иегова” и заменяющее временами его, остается темным. Между тем верование евреев, что “обрезание” привлекает, призывает к младенцу, но, конечно, и ко взрослому “обрезанцу” Ангела Иеговы — проливает чрезвычайно много света на существо и миссию последнего “Пребывает на младенце” и — трудно представить, где бы иначе, как не в точке же обрезания, он пребывал бы. “Крест на шею” — вот наш теизм; иудейский своеобразный “крест” самим положением своим указывает центр теизма их, как противоположного нашему!» (НП. 1903. № 7. С. 155–156). Различие между О. и крещением подчеркивает противоположность иудаизма — религии жизни — и *христианства* — религии смерти: «И тайна рождения, можно полагать, разрешена у них и не разрешена у нас, и мы существуем “только пока Бог грехам терпит”, случайно и эмпирически, до первого града побивающего не там и не вовремя выросшую ниву. Их же существование обеспечено, ибо оно в Боге. Через обрезание существование человека становится “в Боге” И мы можем произвести обрезание, но это будет уже физиологичное, научное, не действующее обрезание. В кресте мы посвятились в смерть; мы почувствовали религиозно смерть. Мы священо умираем, священствуем в болезнях “исхода” (отсюда); а евреи священствуют в *радостях* входа (сюда — суть племя священо-рождающееся и священо-рождающее). Для нас

младенец поган, а труп свят; для них труп — дьявол, “отец отцов нечистоты” (первый источник всякой нечистоты на земле), а свят ангел — младенец» (НП. 1903. № 12. С. 117). Впоследствии Р. несколько видоизменил эту оппозицию, противопоставив основанный на О. иудаизм «скопческому» христианству: «Все законы евреев — от обрезания и в духе обрезания, все законы христиан — от скопчества и в духе оскопления» (ВТРЛ, 296). Отсутствие обрезания и суббот выхолостило, согласно Р., христианский брак: «И у нас есть “обрезание”: точка его древнего приложения и у нас действует, должна бы действовать в некотором магическом круге, не переходя за его черту, каковой круг мы именуем брак, таинство брака. Перескочить за его черту, именно точкою “обрезания”, и у нас значит умереть — оскверниться; продолжать жить эту точкою после брака — значит скверниться же; до брака — значит опять скверниться. Итак, ров, стены, поднятые мосты — есть и у нас, но как воображаемые и недействительные, и потому именно, что у нас нет в еврейском смысле суббот, что, вместе с падением обрезания — пали и они, и мы внутри-то своего брака, по сю сторону магической линии совершенно не знаем и не умеем, что, когда и как в точках обрезания совершать». (НП. 1903. № 9. С. 183–184). Вследствие этого брак становится только «явлением гражданского порядка» (НП. 1903. № 9. С. 184). Десакрализация брака, супружеских отношений и вообще физиологической стороны человеческой жизни, предсказывает Р., приведет в конечном итоге к краху *европейской цивилизации*: «Отсюда разврат, развращенность арийцев и органическая их гибель (вырождение). Отсюда же вечна стойкость, и именно органическая, семитов» (НП. 1903. № 9. С. 184). Себя Р. относил к натурам «духовно-обрезанным» (СХР, 166), т.е. наделенным непосредственным религиозным чувством.

М.Ю. Эдельштейн

ОБЩЕСТВО. Понятие «русское общество, общественность» для Р. синонимично понятию «русское образованное общество». Нередко он писал о «гражданском обществе», «передовом обществе», «читающем обществе» и подчеркивал, что русская *интеллигенция* в целом обладала «поверхностной образованностью» и что пороки национальной системы образования в значительной мере определили и негативные черты русской общественности. В статье «Зависимость духа общества от духа школы» (НВ. 1912. 4 июля) Р. выводит духовную и социальную незрелость, безответственность русской общественности из ее «детской», «гимназической» психологии, называя ее «порочным обществом, развившемся из порочного *гимназиста*». Это, пишет Р., «возмужалое девятилетнее» русское общество, как будто бы все знающее, всем живущее, но на самом деле совершенно неразвитое, и живущее всем, как чужим, как чем-то не собственным» (ПВ, 147). Ранее в «Сумерках просвещения» Р. указывал на привитое школой «отсутствие сопротивления, иммунитета» к внешним влияниям, которое вместе с излишне «книжным», абстрагированным взглядом на жизнь приводило к прискорбным результатам: ослаблению в подростковом гражданственности, долга, социальной ответственности. В статье «Дружба народов» (РС. 1910. 10 февр.) Р. отмечает подражательный,

заимствованный характер русской образованности: «Не смотря на двухвековое сильнейшее влияние на нас западноевропейской образованности, — влияние это не просочилось в глубь народа, в глубь страны, задевая только верхний тоненький слой населения, “общество” Оно шло через гувернеров, через заграничные странствования родовитых аристократов, через переводные романы, стихи и популярно научные книжки, через командировки за границу будущих профессоров» (ЗРП, 48). «Русские, — говорит Р. в другой статье, — вернулись из-за границы, из Франции и Германии, “перемешниками”, — с маленькой детской мыслью, которая принялась осмеивать все родное, забыв великий труд 12-го года, не вспомнив и не задумавшись: да чем же Россия победила в 12-м году?» («1812–14 годы и их возможное идейное значение» // НВ. 1912. 4 сент.; ПВ, 188–189). Р. постоянно связывает «общество» с «публикой», с «читающей» и «пишущей публикой». Для Р. общественность и общественное мнение — это гомон, шум публичности. Очень часто слова «общество», «печатать» у него пишутся рядом, через запятую. Ключевой фигурой в формировании идейного и литературного «общественного» направления Р. считал А.И. Герцена. В одной из статей о нем он пишет: «От Герцена пошла русская “общественность” Пошло шумное, деятельное начало, немного “ветренное” начало <...> И “общественное начало” у нас говорило и говорило. Говорило сочно, сладко, “заслушиваясь себя”... с успехом, какой всегда имел и Герцен» (ЛВИ, 565). В этой же статье словами И.В. Киреевского, которого Р. обратил в своего персонажа, он обвиняет Герцена и вообще герценовое «общественное» направление в бесконечном дилетантизме, лишенности «настоящего содержания». Критика общественности как бездушная, беспочвенности, бессодержательности стала одним из лейтмотивов позднего Р. В «Уединенном» читаем: «“Общественность”, — кричат везде, — “возникновение в литературе общественного элемента”, “пробуждение общественного интереса” Может быть, я ничего не понимаю: но когда я встречаю человека с “общественным интересом”, то не то чтобы скучаю, не то чтобы вражду с ним, но просто умираю около него» (У, 84–85). Общество и государство в России не сотрудничают, не «служат» друг другу в главных, существенных делах своих. А попытки как-то сопрячь общественные и государственные инициативы приводят не к дружной работе, а к смешению и хаосу. В статье «На ходу корабля...» (НВ. 1910. 24 января) Р. прибегает к метафоре: «Отношение это вполне выражает отношения общества и государства. Корабль — это Россия; его “служба”, “обслуживание” — это правительство; кают-компания — это все мы. Вот уже век отношения между кают-компанией и “командой наверху” полны у нас вражды, недоверия, взаимного негодования, взаимного неуважения, чтобы не сказать более» (ЗРП, 29). Вместо того чтобы правильно распределять обязанности и найти каждому соответствующее применение, происходит смешение функций, команда и «общество» вмешиваются в дела друг друга. «Отсюда эти разительные требования поднимающихся к “команде” общечеловеков: 1) чтобы ружья не стреляли; 2) чтобы армия занималась приблизительно “непротвилением злу” или вообще толстовством. Чтобы она не умела держать ружья в руках и ни в каком случае не

стреляла бы. Стрелять — это ужас: “мы, барышни, к этому не привыкли”, “курсистки — не привыкли”; “у нас в детской не стреляют, *дитя* может проснуться” (ЗРП, 32). От пацифизма и чисто теоретических, дилетантских требований к государству О. постепенно приходит к прямо вредоносным для государства действиям. Особенно ярко почувствовал это Р. на примере колебаний русского общественного мнения во время *Русско-японской войны*. «Разве не ликовало все общество и печаль, когда нас били при Цусиме, Шахэ, Мукдене? <...> Русская печать и общество, не стой у них поперек горла “правительство”, разорвали бы на клоки Россию, и роздали эти бы клоки соседям даже не за деньги, а просто за “рюмочку” похвалы» (У, 163). Представители русской печати и О. по существу закалывают русских солдат в спину своими антиправительственными выступлениями, это «социал-сутенеры», «альфонсы» «общества частных людей, иностранных держав» («Открытое письмо А. Пешехонову и вообще нашим “социал-сутенерам”» // НВ. 1910. 15 дек.; ЗРП, 431). В современном мире все пропитано и все подло, само же О. безумствует и занимается самоубийственным разрушением России: «Цари наши XIX века повторяли работу московских первых царей — в “невозможных условиях” хоть построить что-нибудь, хоть сохранить и сберечь что-нибудь. В “невозможных условиях”: т.к. когда общество ничего не делает и находит в том свою гордость. Безумие, безумие и безумие; безумное общество» (У, 368). Альтернативу этим господствующим тенденциям предреволюционной русской жизни Р. сформулировал следующим образом: «Образованным классам надо доделать дело Петрово: им нужно войти в *душу* народную, оглядеться там, многому, очень многому научиться; ну а кое в чем и вступить в борьбу, не педагогически, не учебно, а по-настоящему» («Около народной души» // НВ. 1908. 20 апр.; ОНД, 301). В «*Опавших листьях*» Р. утверждает: «Общественная политика, роль общества в политике, его сила и значительность в политике — начнуте тогда только, когда оно почувствует мужество отречься от Герцена <...> Сказать ли наконец *истину* (которую едва осознают через сто лет), что общественная роль в политике начнется только с момента, когда общество, сняв шапку, поклонится Государю и скажет: — Ты первенец Земли Русской, а мы — десятые и сотые. Но и сотые, и десятые имеют свой час, свой урок, свою задачу, свою судьбу, свое указание от *Бога*. Иди, и да будут благословенны пути твои. Но и ты, оглядаясь на своих деток, — благослови тоже наши шаги. Вот путь Розанова, а не *Желябова*» (У, 334).

В.В. Аверьянов

ОБЫСК. В «*Мимолетном. 1915 год*» Р. приводит историю о практике социал-демократов, не гнушавшихся никакими методами в своей «революционной борьбе». В 1906 в квартире Р. был О., спровоцированный подружкой-революционеркой падчерицы Р. На имя падчерицы Шуры было прислано письмо для передачи революционерке, которая не преминула уведомить о том *полицию*. При обыске письма не нашли, поскольку швейцар Никифор предупредил Р. о предстоящем О. и падчерица уничтожила письмо, после чего с ней случился нервный припадок. Когда же Р. спросил «революционерку» о мо-

тивах такого поступка, то в ответ услышал: «Что же, раз идет борьба и другие люди и сидят в тюрьме, и их даже казнят, — то отчего же вашей Шуручке и не сесть в тюрьму?» (М, 10). Р. был поражен таким «классовым» подходом. При этом Р. должен был сыграть свою роль в этом деле. Его хотели «вовлечь» в *революцию*. Арест Шуры и *горе* ее матери должны были возбудить «ярость в видном русском писателе». «Я нашел бы “слова”, — пишет Р., — которых у революционершеск нет, и “составил бы момент во влиянии на *общество*” <...> Все они — тусклые и бездарные, а у меня “перо в руках» (М, 11). 12 октября 1906 в петербургской прессе появилось сообщение: «На днях петербургская полиция явилась ночью к писателю, сотруднику “*Нов. Времени*” В. Розанову и произвела тщательный обыск всей квартиры, перерыла все *книги, рукописи* и захватила переписку, в которой особенно много писем от лиц духовного звания» (Известия книжных магазинов т-ва М.О. Вольф по литературе. 1906. № 31. С. 242). Вырезка с этим сообщением, сохранившаяся в архиве Р., дала повод Т.В. Розановой записать много лет спустя: «Обыск этот я помню. Он, по-видимому, был связан с тем, что у нас в то время бывала жена папиного племянника Владимира, который имел отношение к революционному движению. В связи с этим и произведен был обыск. Последствий он других не имел, как только изъятие каких-то писем лиц духовного звания» (ГЛМ. Ф. 362. Ед. хр. 166. Л. 3).

А.Н.

ОВЦА. В изображении на фронте Собора св. Павла Христа в виде жертвенного ягненка Р. видит в отличие от православного обожествления *человека* католическое обожествление *природы*: «Стоит этот ягненок боком к входящим в храм; но головка его, кроткая, как у овцы, повернута к молящемуся, и широко расставленные (горизонтальные) большие уши издали представляются как бы раскинутыми руками распятого человека. Вся голова ягненка с этими характерными ушами включена в широкий золотой венчик святых (нимб). Получается поразительное впечатление <...> “*Sancta natura*” <Святая природа> — это у нас, на *Востоке*, никогда не придет на ум; в *Италии* — это всюду» (СХ, 36–37). Образ О. выступает у Р. моделью *жизни* для человеческого общества в онтологическом аспекте — с точки зрения *пола* он определяет ее образом «путь Розанова» как борьбу с рационализмом: «По нему идет “смирненная овца”, “Розанов — овца”, без ума и с кой-какой жизньюшкой. Но она спокойно “по-своему” и “по всему миру” ест траву и совокупляется, “ажю хочется”, и всему миру дала... во всем мире возродила вновь *силу* и жажду и есть и (с пропуском одной буквы тоже)» (М, 119). В этом образе О., которая для Р. является идеалом утраченной человеком естественности половой жизни, ее традиционно христианские значения (чистота, *кротость*, смирение) переосмысляются в языческом, в материально-телесном аспекте (плодовитость и плодородие). Полемизируя с *христианством*, Р. соотносит себя с ягненком, противопоставляя христианской символике ягненка как жертвы Христовой его языческие значения (плодовитости, плодородия, изобилия): «Мне 63 года. И вот я как ягненок. Как молодой баранчик <...> двукопытный теленок, полный бляения и с *ртом*, наполнен-

ным выменем моей матери» (АНВ, 164). Образ О. возникает у Р. как идеал естественной и органичной нравственности в его полемике с моралистами: «“При высшей имморальности” я был всегда правильно-моральным существом. Разве овца, дворняшка и свинья — имморальные существа? Тогда — я с ними. Но я думаю, овца не уступит *Сократу в морали*» (М, 38).

А.А. Медведев

ОГОНЬ. С раннего детства Р. притягивал О., и эту тягу он ощущал всю жизнь. «Когда я был младенцем, вид огня (печь топится) производит на меня гипнотическое воздействие <...> вблизи огня, красный цвет его. Движение его, жизнь его — особенно!!! Я бы никогда не отошел от печки. И плакал, когда меня отводили. Я думаю, в таком “гипнотическом действии” лежит корень древнего “поклонения огню” и всех языческих “огонь на жертвеннике» (СХР, 198). «Да мое любимое занятие от 6-ти до 8-ми лет было следующее: подойдя к догорающей лежанке, т.е. когда ½ дров — уже уголь и она вся пылает, раскалена и красна, я, вытащив из-за пояса рубашонку (розовая с крапинками, ситцевая), устраивал парус. Именно — поддерживая зубами верхний край, я пальцами рук крепко держал нижние углы паруса и закрывал, почти вплотную, отверстие печки. Немедленно красивой дугой она втягивалась туда. Как сейчас, вижу ее: раскалена, и когда я отодвигался, и парус, падая, касался груди и живота — он жег кожу. Степень раскаленности и красота дуги меня и привлекали. Мне в голову не приходило, что она может сразу вся вспыхнуть, что я стоял на краю смерти. Я был уверен, что зажигается “всё от огня”, а не от жару и что нельзя ж зажечь рубашку иначе, как “поднеся к ней зажженную спичку”: “такой есть один способ горения” И любил я всегда это делать, когда в комнате один бывал, в какой-то созерцательности» (У, 116–117). Об огромном потенциале О., о его загадочной сущности и родстве с солнцем рассуждает Р. на страницах «*Возрождающегося Египта*»: «Мы “в огне будем гореть” и вообще “огонь, по-нашему, есть ад” между тем в древности, совершенно обратно, огнем очищались, и в одном месте *Библии* (Второзаконие, гл. 4, ст. 24) Моисей говорит *евреям*: “Ибо Господь Бог твой есть огонь поедающий, Бог ревнитель” Вообще огонь, т.е. обыкновенный и будто бы только физический, есть тоже загадка: всё горит, сгорает, сгорая, обращается в нуль или рассеивается в стихии, как в смерти мы тоже обращаемся в нуль или рассеиваемся в стихии <...> *Бабочки* тоже “летят на огонь” <...> Их как будто тянет огонь, как землю тянет огненное солнце; как огненное солнце тянет *растения* из земли и из *человека* тянет *мысли*. Солнце рождает, солнце и сжигает» (ВЕ, 298). В «*Сахарне*» Р. приводит рассказ знающего о тяге насекомых к О. «Бабочка рвалась на горящую свечку, отскакивала от пламени, уже сожегши ножки и, очевидно, испытывая боль, муку и страх: и в конце — точно прошибая препятствие, как бы цирковая наездница прошибая круг с натянутой на него бумагой, — кинулась в самое пламя, затрепетала, билась и сгорела <...> Однажды мы зажгли костер. И вот вижу я, что гусеница — которые вообще ползают очень медленно — издала как-то неуклюже, но с всем доступным ей старанием и доступной быстротой, всё скорее и скорее, начала ковылять к

костру... ковыляет, ковыляет... ближе, ближе, печет ее, всё ковыляет и... испеклась!!! <...> Ведь это молох животных, насекомых. Ведь это кусочек *религии*, финикийских храмов, карфагенских <...> Ибо “сгореть” — это “судьба насекомого” <...> Т.е. в организации есть “Рок” — “сгореть, если встретится пламя”, и она падает в пламя, как уже извечно и от сотворения *мира* обретенная смерть» (СХР, 121). Огромной мощью обладает шаровая молния: «Тогда со страшным ударом она разрывалась и обращает в щепы утварь комнаты, мебель, а дом — воспламеняет. Всё искорежено, изуродовано, сожжено или обожжено» (АНВ, 153). Но тихий, ровный свет божницы ближе *душе* Р.: он несет мир в семью. «А по воскресеньям и накануне праздников — как это было хорошо. На старом (без употребления) подносе стоит ряд лампадок. Во всё наливаются масло. Это — в столовой, и стоят они с огоньками, как свечи “на кануне” в *церкви*... И вот эти огоньки уже несутся (в руках) в разные комнаты, в спальню, в детские, в кабинет...» (У, 299). В статье «Огни священные» (НВ. 1902. 14 апр.) Р. приводит рассказ *Геродота* о празднике Возжжения Лампад в *Египте* (ОЦС, 338). В восприятии писателя О. выступает как образ или *символ*. Из пламени озарения исходит мировой пожар, рождающий *ноумен пола*. «Египтяне <...> посмотрели “электрическим взглядом” в “электричество” Получилась чудовищная вспышка, “небеса загорелись”, “земля загорелась”, всё пришло в “движение”, объялось пламенем, пламенностью, живостью самого неизмеримого <...> Они первые сознали, что собственно, единственно, религиозно темою может и должно служить половое в нас *лицо*» (ВЕ, 103–104). В статье «Семья как религия» Р. говорит об О. брака: «“Огонь с небеси”, “небесный огонь”, есть огонь пламени брачных уз, постигнутых в небесном своем происхождении, которым свяжется человечество, начав *религию* рождений взамен религии умирания» (У, 449). Эта мысль развивается в «*Апокалипсисе нашего времени*»: «“Нет греха” ни в каком вообще единении, плотком и духовном <...> больше *любви* и больше огня. А “огонь” “сплавляет души” Вот этот-то сплав единения, сплав через огонь, сплав через таинство <...> оно и есть настоящее таинство. Как и органически: ведь это есть великая *тайна*, и через нее зажигается новая жизнь» (АНВ, 75). «У египтян — везде одно: тело также всё собрано в “стрелу”, всё соединено проходящим через тело огнем, как вы не увидите ни у одного из обвислых Аполлонов, которые как бы держатся за плечи матушки родной, со словами: “Зачем же ты меня такого безжизненного родила?”» (АНВ, 373). «Огонь, очищающий всё и оставляющий одно чистое золото — это и есть огонь скарабея» (АНВ, 94). По Р., существует и «другой» огонь, отличный от брачного, «*virginis ignis*, девственный огонь это — огонь Весты» (АНВ, 247). «“Весталки, — они хранят огонь” Тот “огонь”, без которого ничего не испечешь» (ПЛ, 57). О. таится в «молоке мира»: «И дает мне молоко, и в нем мудрость и огонь» (У, 370). «Мир “искрометен” и потому горит. Горение — его сущность. Горение, а не сгорание. Мир никогда не сгорит и особенно не погаснет» (АНВ, 245). «Пламя? уголь? Да, — “тоже”: ибо кровь бежит, горячая... И мир — в страсти и огне» (СХР, 347). «Противоречия, пламень и горение. И не надо гасить. Погасишь — мир погаснет. Поэтому, муд-

рый: никогда не своди к единству и “умозаключению” своих сочинений, оставляя их в хаосе, в брожении, в безобразии» (ПЛ, 58). «О, пламя! Вечное пламя! Пламя вечной, неугасимой и, следовательно, безгрешной жизни» (АНВ, 250). «Всё должно быть свято. Ну, — и последний великий костер. Сжечь на нем человеческое легкомыслие» (ПЛ, 218). «В сатурналиях было подчеркнуто и “обведено рамкою”: что всякий огонь на земле и всякая искра жизни происходит вот “из того”, что “мы здесь делаем под землей»» (ПЛ, 8). О., по мнению Р., горел и в великих людях: «Конечно, молния как клубок — это слишком страшно. Это — Синай. Но нельзя не обратить внимания, что “брызг” ее, “лучик” — однако ровно такого же голубого огня и взрывчивости и существа *природы* горели, напр., в *Паскале* и, напр., в *Достоевском* <...> О, конечно: страсти, огонь...» (АНВ, 154). Так, о *Вл. Соловьёве* Р. пишет: «Она погибла, его душа. И он весь сгорел в нашей *литературе*, как брошенная в печь ненужная бумага (бросаю туда). Но стихи его вынем из печи. Они вечны и вечно пылают. И, как вечно прекрасное, пусть вечно живут» (СХР, 170). Р. говорит и о воспитании в *школе*, используя символ О.: «Стоя вне школы и часто вне церкви по духу, будучи темны в смысле всякого *просвещения*, эти приравненные к около церковного учения уподобились бы рачительным и недалеким слугам, которые в заботах, чтобы *дом* был натоплен, всё время через отворенную дверь следили бы за пылающим в нем огнем. Что огонь может временами меркнуть, что он может местами совсем погаснуть — это несомненно; и там, где это случится, тотчас войдут в силу и в прежнее значение все те непосредственные созерцания, о которых мы сказали, что они всюду и всегда есть и что они высоко воспитательны» (СП, 33–34). О. видит Р. и в *Книге* книг: «Но огоньки вспыхнули. В каждом Завете свой огонек» (СХР, 186). Апокалипсис, по Р. «это — стоны любви к миру. К его *красоте* и гармонии, основанной на борьбе, страсти и огне» (АНВ, 327). «Где обожжет огонь Христов... Но — по-настоящему обожжёт... Там уже никогда ничего не вырастет» (АНВ, 30). «И вот — как понятны “огни” Апокалипсиса, “горящие уголья” жертвенника; и вообще — этот горящий, пылающий мир?» (АНВ, 358). О. как составляющая вербального сравнения входит в розановские характеристики *евреев*. «“Услуги” еврейские — как гвозди в руки мои, ласковость еврейская, как пламя, обжигает меня» (СП, 497). Вместе с тем, сравнивая русских с иудеями, Р. говорит: «И в то время как у нас в каждом личном деле “теплится свечечка”, у них — пылает костер» (СХР, 50). По поводу организации *субботы* у евреев Р. замечает: «Тут такая *игра* огней — *страстей*: и этих милых, родных, исключительных. Этих глубоко нежных, “родственных”» (АНВ, 78). В *характеристике “Древа Жизни”* еврейского храма О. — символ плодovitости: «Огни лампад и жертвенник, хлебы предложения и прочее — всё горело, сияло, всё освещало “наше плодородие”» (АНВ, 116). Многие предметы и явления Р. определяет через понятие «О.». «*Черным огнем*» он называет русскую *революцию* (см. одноименную книгу). «Так что же такое страсть? Огонь, Ваал, Солнце» (АНВ, 267–268). «Нельзя не обратить внимания на связь сердца с детородным органом <...> Орган — именно страсть и огонь; а сердце — печка, где “готовится жизнь челове-

ка” И вот связь-то их внутренняя, и есть связь огня и печки» (АНВ, 96). «Юноша и юная любовь — больше: юная страсть и огонь, “солнце”, — всему предшествует, “предшествует солнечной системе”» (ВЕ, 258–259). «Душа — безумие, огонь» (СП, 507). Описывая статуэтку египетского «тельца из золота», Р. резюмирует: «Апис — здоровье. *Сила*. Огонь (мужской)» (У, 185). Аномальные в половом отношении люди, по Р., также «горят»: «Вот еще аналогия “оплодотворения”: ведь в нем действительно один организм “вспыхивает” от другого. А необходимость этих “вспыхиваний”, мировая необходимость, вытекает из того, что “мир вообще горит”, что “жизнь вообще пожар”» (ВТРЛ, 366). Благочестие «пассивно, а *молитва* горит» (АНВ, 281), потому что «молитва есть живой огонь, мерцающий. Лучший огонь в мире» (АНВ, 280). Бог и О. тождественны: «“Бог есть пыление”, а не бытие» (АНВ, 245). «Но, значит, “существо-то Божие” — именно пламя. И еще — со “взлизом”, лижущим языком пламени» (АНВ, 358). «Напомним: Бог везде называется в *Библии* “огнем”: “Аз емь огонь пожирающий”, — говорит Он о Себе» (СХР, 286). О странничестве (секта) Р. пишет, что ее последователей Христос «провождает... странно... в огонь неугасимый, уготованный диаволу. Аггелом Ея» (АНВ, 377). Во всемирной *истории* «стала разгораться искра в огонь, огонь в пламя, и загорелся целый лес, и этот лес, хочу я или не хочу, есть уже целое *христианство*» (АНВ, 102). О., считает Р., живое существо: «Не “дразни огонь”, говорят. Что-то живое в самом деле есть в огне. Поднесите хворостину к пламени костра, — не касаясь его, — и пламя вытянется в язык, в длинный угол, в острую ленту и хочет лизнуть хворостину» (СХР, 286–287). Сам же себя, свои творческие силы, свой душевный потенциал писатель представляет огромным ярким костром из березовых дров: «Удивительно. Вполне удивительное горение. Сколько же было “запасено в мне дров”, чтобы сложить такой чудовишный костер. Целая барка, “беляна”, как на *Волге*, и еще — дрова, дрова, березовые, чтобы ярко пылали» (М, 13).

В.В. Никульцева

ОДЕЖДА. Понятие О. входит в общую систему семейно-половых, родовых взглядов Р. «Наша одежда есть только развитие половых покровов; удивительны в одежде две черты, две тенденции, два борения: одежда прикрывает — такова ее *мысль*; но она еще выявляет, обозначает, указывает, украшает — и опять именно *пол*. Тенденция скрыться, убежать, и тенденция выявиться и покорить себе, удивительно сочетается в ней, и собственно обе эти тенденции сочетаются уже в поле. То, что мы именуем в себе половой “стыдливостью”, есть как бы психологическое продолжение одежды: мы “стыдливы” затаиваемся в поле, и тем глубже, чем сильнее он выражен, чем деятельнее» (ВМНН, 21–22). В статье «Афродита — Диана» (МИ. 1899. № 23/24) Р. рассматривает два типа *красоты*: закрытую одеждой и обнаженную: «Что за мотив воображения, заставивший древних дать два изображения, две идеи, почти две грани женской красоты: закрытая Диана, обнаженная Афродита? Замечательно, что на всех статуях (древних, подлинных) Афродиты есть след одежды; она лежит около ног, отложена в сторону, спустилась и упала на стул, пень, пьедестал; но она — непременно есть. “Диана” отложена,

но ее край виден... Мы проговорились: нельзя ли постигнуть Диану как завершение Афродиты? <...> Если у всех подлинных Афродит одежда отброшена, но есть, то и статуя Дианы, всем известная, закрыта, но не совершенно, а только почти... Колена и голени — обнажены. Т.е. в умоначертании грека, Диана начинает собою Афродиту; в ней есть, пусть уголок один, — но Афродиты <...> Не здесь ли тайна одежды? Теперь, когда мысль красоты почти потеряна, потеряна и мысль одежды. Одежда — вечная Диана, т.е., обнажая — скрывает, или, скрывая, — обнажает. Мысль одежды — скромность. И если она не увеличивает этой главной и единственной красоты женщины, не удлиняет крылышек души афродизиса, — она не нужна, т.е. пусть будет какой угодно, хоть мешком рогожи. Но, повторяем, усилие скрыть не должно идти вразрез с мыслью обнажить: одежда, в которой женщина была бы так скрыта, что мы даже не различили бы, *мужчина* перед нею или женщина, была бы, удивительно сказать... не скромна, а нахальна. Да, это поразительно: нуль женщины (абсолютное исчезновение Афродиты) дает впечатление не скромности, а... камня, куклы или — нахальства» (ВДЯ, 69). О. для Р. — символ внешней стороны жизни: «Нагими рождаемся, нагими сходим в землю. Что же такое наши одежды? Чины, знатность, положение? Для прогулки. День ясный, и все высыпали на Невский. Но есть час, когда мы все пойдем “домой” И это “домой” — в землю» (У, 311).

А.Н.

«ОДЕССКИЙ ЛИСТОК» — политическая, научная, литературная, общественная газета, выходившая в Одессе с 1872 по 1918. Р. печатался в ней в 1898–1899 благодаря редактору В.В. Навроцкому. В публикуемых здесь статьях (без заглавий и без подписи) Р. поднимает ряд социальных проблем в сфере медицины, образования и экологии. В статье 17 ноября 1898 Р. анализирует конфликт профессиональных дипломированных врачей и уездных фельдшеров, призывая общественность уделить этой проблеме особое внимание как одной из важнейших в медицине того времени (1898. 17 нояб.). В статье, посвященной экологическим проблемам, он привлекает общественное внимание к устанавливающейся традиции весеннего древонасаждения, переходящей в школьный праздник, подчеркивая при этом ее чрезвычайную актуальность в условиях «дикого и хищного лесорасхищения, лесоистребления». Ссылаясь на книгу Я.И. Вейнберга «Лес и его значение в природе» (СПб., 1884), Р. отмечает влияние леса на экологию и экономику страны и трудность его восстановления (1899. 4 июня). Обращаясь к образовательной сфере, Р. выделяет одну из главных проблем, заслуживающих, по его мнению, внимания со стороны министерства народного просвещения: введение правил перевода в следующий класс без экзаменов. Делая при этом краткий экскурс в историю вопроса, Р. упоминает о применении подобной меры ранее в 1870-х в казанском учебном округе министром гр. Д.А. Толстым (1899. 30 апр.). Р. писал также о необходимости рассмотрения системы проверок педагогических способностей учителей, что особенно актуально, на его взгляд, для только что окончивших университет. Эти «юноши в педагогическом деле» при приеме на работу первые три месяца «исправляют должность

учителя». Получив должность, учитель рискует потерять ее лишь в случае «беззаконного действия как человека, как должностного лица, а не как собственно педагога». Неспособность к учебному делу не составляет «никакого вовсе минуса в его должностных качествах, и ни малейшей причины ни к перемещению его, ни к смешению, ни к какой вообще каре, кроме “замечаний”, “недовольства”, “нахмуренных бровей” окружных инспекторов» (1898. 11 дек.).

Н.Н. Ерёмин

ОДИНОЧЕСТВО. «Страшное одиночество за всю жизнь. С детства. Одинокие души суть затаенные души. А затаенность: — от порочности. Страшная тяжесть одиночества. Не от этого ли боль? Не только от этого» (У, 78), — писал Р. С раннего возраста Р. были знакомы «страшная тяжесть одиночества» (У, 78), «тоска одиночества», «рубашка одиночества» (У, 227), его черные горечь и отчаяние (У, 303). На всю жизнь Р. сохранил воспоминание о том, как он впервые в детстве осознал свое О. среди людей: «В минуту, как я остался один, я опять — о мысли о своем теперь одиночестве — разразился такими рыданиями и длившимися едва ли менее 1/2 часа, от которых ни я и никто не мог меня остановить. Это было что-то судорожное и проникнутое такой горечью и отчаянием, как я не помню — состояние души было до такой степени страшное, черное, — точно вот имело цвет в самом деле, — как не умею выразить. Ни его мать, ни сестра — ничего подобного не плакали. Это были мистические слезы — иначе не могу выразить; думаю, это определение совершенно верно. Состояние было до того тяжелое, что еще бы утяжелить — и уже нельзя жить, “состав” не выдержит» (У, 303). Для писателя О. почти всегда соотносилось с неблагополучием, неудовлетворенностью, страданием, болью. «Это примыкает к боли. Боль моя всегда относится к чему-то одинокому, и чему-то больному, и чему-то далекому; точнее: что я — одиноко, и оттого что не со мной какая-то даль, и что эта даль как-то болит, — или я болю <...> что я сам и все “не то, не то”...» (У, 303). «Каждый человек только для себя “я”». Для всех он — “он” Вот великое solo. Как же при этом не зареветь с отчаянием» (У, 270). Но Р. сознает, что О. может быть и во благо человеку, открывать ему полноту Божественной Истины, красоту и гармонию «Божьего мира». «Мечта моя — природа и одиночество, за исключением близости близкой, вечной, несокрушимой» (ОПП, 196). Р. приходит к пониманию, что каждый человек, каждая личность — «тоже “я” среди мира. Побудь “сам” и “один” Вынь хлеба, запасенный кусочек. Посоли “пережженной солью” И отдохни просто и эгоистично» (СОЧ, 118). По Р., именно через О. человек познает всеединство человеческого рода, что все сущее в мире находится в самой близкой, порой интимной связи и зависимости. Был ли Р. «человеком-solo», «человеком-одиночкой»? (ОНД, 275). Писатель признавался в существовании своей некой отстраненности от действительности: «Все мне чуждо, и какой-то странной, на роду написанной, отчужденностью. Что бы я ни делал, кого бы ни видел — не могу ни с чем слиться. Не совокупающийся человек — духовно. Человек-solo» (У, 57). Писатель убежден, что «человек-solo» — обречен на О., никому не нужен. «По-

бедоносцев был человек-одиночка. Ему никто не был нужен. Как он мог удивляться, что и другим он не нужен? Все что не помогает, то мешает в жизни; всякий, кто не способствует, задерживает движение. В социальном организме, как и физиологическом, нет третьих, безразличных элементов: всякие подобные, уже тем самым, что они суть, они помеха в жизни. Победоносцев и стоял такою помехою все *время*, как он жил, никому не помогая, ничьему чужому *труду* не сорадуюсь. Это был замечательно недружный, необщественный человек» (ОНД, 275). Раздумывая о своем месте в жизни, в *обществе*, Р. не хочет быть «помехой», «недружным», «необщественным человеком», полагая, что такое существование «никому не нужно», лишено смысла. По мнению Р., эта *истина* уже была явлена в Священном писании «во второй главе книги Бытия, в удивительных словах, предшествовавших созданию подруги Адама: “не хорошо быть человеку одному”». Вот закон, вот истина, написанная в ребрах наших, вырезанная в нашем мозгу и которая констатирует и освящает вечное стремление человека к человеку, вечное слияние их» (СХ, 162). По мнению Р., из-за того что «не хорошо быть человеку одному» у людей возникает потребность в общении, в дружеских и любовных связях. Писателя неудержимо влекло О., которое давало возможность обрести себя в этом мире, почувствовать неповторимость своей личности. «Мне и одному хорошо, и со всеми. Я и не одиночка и не общественник. Но когда я один — я полный, а когда со всеми — не полный. Одному мне все-таки лучше. Одному лучше — потому, что, когда один, — я с Богом» (У, 47–48). Из отчаяния О. рождается горячая *молитва*. «Тихие, темные ночи... Испуг *преступленья*... Тоска одиночества... Слезы отчаянья, *страха* и пота труда. Вот ты, *религия*... <...> Вот твои *корни*, религия...» (У, 75–76). Р. считает, что О. может быть страшным итогом жизни, не наполненной заботами о *семье* и детях. «Ну, что же, придет и вам *старость*, и так же будете одиноки. Неинтересны и одиноки. И издадите стон, и никто не услышит. И постучите ключою в чужую дверь, и дверь вам не откроется» (У, 171).

М.Е. Крылова

ОЗИРИС — древнеегипетский бог умирающей и воскресающей *природы*. В *Апокалипсисе нашего времени* Р. писал, что «“в будущую-то жизнь” переходит именно Озирис, он же “зерно”, он же “плод”, он же *Вечность* и *фалл*; что вовсе не “совести” и не “души”, минуя гроб, обходят его в “вечность”, а — ростки, фаллы, вульвы. Что же они там совершают? Присущее им. Что “присущее”? Что — и при жизни. Ах, так вот откуда “наслаждение *совокупления*” есть “что-то нездешнее”, и превосходит меру полноты — всякого *счастья*» (АНВ, 152). По верованиям древних египтян, «“всякий человек по смерти своей становится Озирисом”, или, что то же: “человек умирает — остается жив только его озирис” (воспроизводительный орган). Тогда мы вдруг догадываемся, что именно вид “озириса” как “органа оплодотворения” они придавали покойникам. Но тут наша *мысль* и почти испуг идет далее: став перед *зеркалом*, вытянув руки по бокам и, еще лучше, скрестив их на груди, дабы бок был глаже: — а главное — именно сжав ноги, — мы откроем, что действительно “вся фигура человеческая” как будто

скомпонована “наподобие его органа размножения” “Весь человек” есть “как будто его Озирис” (ВЕ, 121). В «ветхом *Египте*» «везде — Озирис: бог древний, бог первый, и, по задачам своим (“растить и множить из себя”), бог юный, юнейший. Вечный “бутон” *мира*, как и его “могила”» (АНВ, 373). Р. утверждает: «Храм Озириса нельзя разрушить: ибо если он упадет, то вселенная не устоит, говорили египетские жрецы римским воинам» (АНВ, 356). Р. описывает египетские образы, связанные с О.: «Тихие, вдумчивые египтяне посылали еще в отрочестве дочерей своих класть *цветы* к подножию Озириса cum fallo in statu erectionis <с фаллом в состоянии эрекции> и сами курили ладаном перед ним. Они поклонялись закону, мудрости, *будущему*. Памятна мне и приписка, очевидно греческая, найденная на одном из папирусов: “*Мир* есть *семя* Озириса” *Философия* эта передана и в египетских рисунках, к сожалению, вовсе и никогда не воспроизводимых в самых ученых и обширных *трудах* по *истории* и *культуре* *Египта* (напр., Масперо)» (ВДЯ, 350–351). Р. вспоминает обычаи «святой древности»: «Повсюду священные фаллические культы, фаллические процессии, которые ведут за собой настоящие иереи и протоиереи, вопреки и в противоположении теперешними то бритыми, то нечесанными. Что за *вера*: “Всякий умерший становится Озирисом” и “Озирис — тот же бог” Я спросил *Тураева*: он пожал плечами (“не понимаю”). И они все не понимают, они египтологи и ассирологи» (АНВ, 241). Р. заключает: «Озирис и озирисанство непобедимы, неистребимы» (ОЦС, 306).

А.Н.

«ОКОЛО ЦЕРКОВНЫХ СТЕН» (СПб.: тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина. 1906. Т. 1–2). Книга Р. вышла в октябре 1905 тиражом 3000 экз. В ней собраны статьи о *церкви*, *культуре*, *философии* (А.С. Хомяков, В.С. Соловьёв, Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, Ф. Бухарев), публиковавшиеся в конце 1890-х и начале 1900-х в «*Новом Времени*», «*Новом Пути*», «Миссионерском Обзорении», «*Мире Искусства*» или впервые включенные в настоящую книгу. Заглавием книги Р. дает понять, что автор «не входит в храм», не обращается прямо к богословию, а лишь проникает «внутри ограды церковной» и принимает участие в спорах. Разнообразие проблематики выражено уже в заглавиях: «*Оптина Пустынь*», «О состраданиях к животным», «Русско-католические отношения». М.М. Тареев отмечает в рецензии (БВ. 1907. № 12), что перед нами книга «захватывающего и неотразимого интереса, и это не только в силу известной яркой талантливости автора, но и по разнообразию и жизненности тех церковно-религиозных вопросов, которые в ней обсуждаются» (ПРО, 2, 52). Наиболее значительной частью книги Тареев считает конец второго тома: «Если церковь и *христианство* есть не что иное, как *религия смерти*, то оно временно-историческое явление, искусственно привитое европейскому человечеству и уже пережитое им. Монашеская религия ныне встречается только *ненавистью* и презрением» (Там же, 67). И.Ф. Романов (Рцы) в «Заметках на полях» (Слово. 1906. 6 февр. Прилож. № 1) подчеркивал, что Р. «писатель с ярко выраженным *миром* ночной *души*», однако книга «О.д.с.» «не столь ярко, как мне кажется, выражает коренную особенность *таланта* В.В. Розанова», который в предисловии говорит,

что «настоящая книга вращается исключительно в белых лучах и имеет белые тона» (PRO, 2, 19). Д.В. Философов в книге «Слова и жизнь: Литературные споры новейшего времени (1900–1908 гг.)» (СПб., 1909) замечает об «О.ц.с.»: «В последней книге Розанова собраны самые лукавые, недосказанные статьи. Читатель, незнакомый с сочинениями Розанова, подумал бы, что автор просто стремится к некоторым реформам духовного образования, православной церковной жизни, — и больше ничего <...> Надо думать, что это внешнее простодушие не что иное, как та овечья шкура, которую автор надеется прикрыть свою природную хищность» (Философов Д.В. Загадки русской культуры. М., 2004. С. 143). Священник Г. Петров, рецензируя книгу «О.ц.с.», выступил против постоянных нападок *духовенства* на Р.: «Церковные журналы и церковные писатели чаще всего недовольны писаниями В. Розанова по церковным вопросам, считают его своим противником и пристрастным обличителем. На этого противника они гnevаются и готовы предать *анафеме*. Совершенно напрасно. В. Розанов не враг принципиальный *духовенства*. Он строгий судья, предъявляющий к *духовенству* требования, соответствующие величии пасторского служения. Он — человек верующий. Он любит церковь в ее даже художественно-бытовых и обрядовых проявлениях. Он сознает высокое назначение церкви в жизни как отдельных лиц, так и целых обществ <...> Он обращается к *духовенству*: — Вы все обличаете *грехи мира* и суету земную, зовете всех к покаянию. А не суетились ли вы сами, отцы? Не следует ли вам, прежде всего, самим подумать о ваших собственных, уже не личных, общечеловеческих, а об особых, вам одним лишь свойственных, словесных грехах?» (РС. 1905. 30 нояб.). Критическую рецензию дал А. Белый в журнале «Весь» (1906. № 1): «Около церковных стен» — собрание статей и заметок, написанных не на главные темы Розанова. Здесь нет *огня*, оплеснувшего нас из книги «В мире неясного и нерешенного», ни красоты статей, напечатанных в «Мире Иисуса», ни внушительности «Семейного вопроса». Усталый Розанов на досуге занимается ручными работами», — хочется сказать, прочитав его новую книгу. То перед нами изящно выточенная деревянная лошадка, то алая бархатная прошивка по золоту. «Около церковных стен» — музей ручных изделий. «Федосеевы в Риге», «Интересные книги, интересное время» и «Миссионерство и миссионеры» — подлинные перлы вышиванья» (PRO, 2, 75). Е.А. Ляцкий подвел итоги многочисленных откликов на книгу Р.: «Много старых грехов зачтется г. Розанову за эти прекрасные страницы, и читатель с глубочайшим сочувствием ответит на обращенный к нему меланхолический привет автора, выраженный в последних словах предисловия, где автор подводит итог тем тревогам духа, которыми сопровождался его искания религиозной истины» (Вестник Евropy. 1906. № 4. С. 352). Критически отозвался о книге И.И. Филевский (Церковная газета. 1906, 5 марта). История цензурного прохождения книги рассказана Р. в статье «Се человек» (НВ. 1909. 23 нояб.; СМР).

А.Н.

ОКСЮМОРОН. Под О. понимают стилистическую фигуру художественной речи, состоящую в соединении

«несоединимого» — понятий, противоречащих друг другу. В О. у Р. реализуется сходство или прямая противоположность по основному значению, свойственному слову: «Нет, вы золоченая, знатная чернь» (ПЛ, 41). Р. использовал связанные друг с другом подчинительной зависимостью слова, образующие О.: «Мертвое после живого» (ПЛ, 126). Он создает О., основанный на использовании разного вида противоположностей: контрарной, комплементарной и векторной. Контрарная противоположность свойственна видовым понятиям, которые предполагают средний, промежуточный член. О. представляет собой крайне симметричные члены, содержащие указание на качество: «Но до порока — богатство и бедность равночастны» (У, 222). Комплементарная противоположность, заложенная в О., предполагает члены, являющиеся по своей природе предельными, не имеющими никакого промежуточного звена: «Нет кроткого мужества, нет мужественной *кротости* — и в этом почти все» (У, 338); «Беззвучные слова предшествовали звучащим словам» (ПЛ, 63); «Евангелие есть книга изнеможений. Потому что есть: мочь и — не мочь. И что Христос пострадал и умер за не мочь... Хотя бы и был в полной и абсолютной истине. *Христианство* — истинно; но оно — не мочно» (АНВ, 14). Векторная противоположность — это разнонаправленность признаков, действий, движений: «Исход и — венец; пристань «отчала» и пристань «причала» <...> вековечные «отчалы» и «причалы»» (У, 64); «И закричали (или забезмолвствовали, вернее)...» (ПЛ, 225); «Это и есть *нигилизм*, — имя, которым давно окрестил себя русский человек, или, вернее, в котором он раскрестился» (АНВ, 8).

Т.Е. Шаповалова

ОНАНИЗМ Р. пишет об О. как о бытовом явлении (СХР, 138). «Порок онанизма, коего имени никто не произнесет вслух при других... И еще более его — содомия, содомство. Ужасы. Предмет *стыда* и сотрясения человеческого. Хотя я давно уже, много лет, — думаю (размышляю), что «ничего между мужем и женою не может начаться, пока они не потрогают друг у друга», а ведь это и есть онанизм» (АНВ, 174). Р. ставит О. в один ряд с алкоголизмом: «Да не будет наслаждения «с *женщиною*» — будет наслаждение в одиночку. Т.е. онанизм. И алкоголизм, и особенно зов к нему есть просто онанизм и зов к онанизму» (СХР, 243). В «Мимолетном» Р. уточняет: «Онанизм — если он без «злоупотребления крепкими напитками» — страшно глубок. О нем трактаты еще не написаны. «Перо валится из рук» И нет ни мемуаров, ни философских разъяснений» (М, 91). О собственном О. в юности писатель говорит в письме к Э. Голлербаху 8 августа 1918 (ВНС, 354–355). Вся эротическую литературу и живопись Р. связывает с О.: «Онанизмом вообще замечательно пронизана европейская история. Весь «Декамерон» — плод онанизма *Бокаччио* и написан для онанистов-читателей. Вся французская живопись — это галерея женских тел в разных позах — плод фантазии, мужского онанизма» (М, 140). Избавление от О. писатель видит в разрешении ранних браков, юной с 16 лет и девушек с 14 с половиной лет. «Анкета показала, что приблизительно с VI класса <16 лет> гимназии все учащиеся вступают в полосу перемежаю-

щегося с *проституцией* онанизма. Одно, — или другое. Не одно, — так другое. Не оба ли, однако, ужасны?» (У, 196). А.Н.

«ОПАВШИЕ ЛИСТЬЯ» (СПб.: Тип. Т-ва А.С. Суворина — «Новое Время», 1913; Короб второй и последний. Пг.: Тип. Т-ва А.С. Суворина — «Новое Время», 1915). Короб первый (не обозначенный как таковой на книге) был отпечатан 3 апреля 1913, тираж 2400 экз. Короб второй подготовило издательство «Лукоморье», не выставив своей фирмы; тираж 2450 экз., книга Р. вышла в конце июля 1915. «Уединенное» и «О.л.» Р. считал своими лучшими, главными сочинениями. «Безумно люблю свое «Уед.» и «Оп. л.» Пришло же на ум такое издавать. Два года «в обаянии их» Не говорю, что умно, не говорю, что интересно, а... люблю и люблю. Только это люблю в своей литературе. Прочего не уважаю. «Сочинял книги» Старался быть «великолепным» Это несправедливо и неблагородно. «Уед.» и «Оп. л.» я считаю самым благородным, что писал. Там — усилия. Здесь — просто течение во мне. Искусство мое, что я имел искусство поймать на кончик пера все мимолетное, исчезающее, не оставляющее ни памяти и ничего в душе... Прошло — у всех. А у меня — есть. Сегодня мелькнуло на извошике: священное есть. Это мой лозунг и привет миру. А всему говорю: «Здравствуй, священное есть» Да. Это моя суть. Не ошибкой было бы сказать, что в «Уед.» и «Оп. л.» я стал как распятие. Плывут облака надо мной, и я говорю: хорошо. Гнездится мышка в *корнях* моих, и я говорю: милая. Гуляют вокруг меня люди: и я говорю — «хороши и люди». И расту. И ничего мне не хочется. Это «прозябание» мне безумно нравится» (СХР, 212–213). В жанре «Опавших листьев» Р. видел новую естественную форму литературы. Перечитывая первый короб «О. л.», он записывает: «Прочел в «Оп. л.» 342 стр. (о христианстве и язычестве), 351-ю (о верности человеку), 322-ю (о любви). Всех — строк 16. Пусть остальное вздор и пустота: но эти строк 16 вполне новы для читателя (п.ч. впервые сказаны в литературе) по содержанию и форме: форма — краткая и прекрасная, мысль — всем нужная, всех утешающая» (СХР, 252). Вместе с тем писатель ощущал «густоту», «удушливость» своего текста в «О. л.». «Я сам чувствую, что в «Оп. л.» есть что-то наркотическое. Что их нельзя читать много. Становится удушливо, «Читателю душно» И оттого что он «хочет сам жить» <...> Отчего происходит эта удушливость? Читатель, я чувствую, чувствует себя «задушенным», «захваченным»: ибо ведь в каждый момент написания отрывка сам автор был «задушен» и «захвачен» этим своим «мгновением» Сумма таких «задушенностей» автора и передается читателю. Который, м.б., «окончательно задушен» *Тайна*, как я сказал, что «сочинения мои замешаны на семени» Это глубокая и истинная правда. В каждый отрывок вошла концентрация моей души. Не то, что душа «пролетела» и «сказала», а «огустилась» и упала «каплей» И капли эти густые, смолистые, в которых «вязнешь», как муха, попавшая на «клей из вишневого дерева» И все это слишком густо, и все это слишком вязко и неудобно для читателя. Это я сам чувствую» (ПЛ, 198). Развивая мысль о естественной форме своих главных книг, Р. подчеркивал: ««Оп. л.» и «У» есть моя естественная форма. Во всю мою жизнь я

никогда ничего не придумывал, но очень любил думать и с детства думал обо всем решительно и совершенно непрерывно. Вся моя жизнь сложилась в двух линиях, — спанья и думанья. Просыпаясь, я в тот же момент начинал думать и засыпал, лишь когда мысль переходила в грёзенье, рассеянность и «вот сплю» За чаем, за едой, на лекциях, «в углу на коленях» (брат за курение во 2-м классе) — я все равно думал. За читаемой книгой, Шерл. Хол., — думал и думал. И решительно ни одного раза я не думал о читаемой книге, а о «своем» Что же такое



было это «свое»? Все. Решительно никогда я себе не ставил задачи, *темы*, предмета. Никогда не ставил «вопроса» Никогда не «разрешал» «Подглядывать», «подчитать бы», справиться, достать книгу — это мне решительно не свойственно» (СХР, 271). Р. писал книгу прежде всего для себя. «— Развлеки меня, — говорит читатель с брюхом, беря «Опавшие листья» — Зачем я буду развлекать тебя. Я лучше дам тебе по морде. Это тебя лучше всего развлечет. (Розанов и читатель)» (СХР, 148). Публика не восприняла «О. л.»: «Где, собственно, родник ненависти к «Уед.» и «Оп. л.»? — задается вопросом Р. — С моей точки зрения, как я это понимаю? Говорит, будто это «цинизм» (все), странно о книгах, где сказано столько нежного и любящего. Пожалуй, — то и корень. Все говорили, как «он» к «нему» Вся литерату-

ра есть в сущности категория “он” В сущности читатель автору и автор читателю абсолютно чужды, — это “покупатели моих книг”, до “которых мне какое дело” <...> Мне не то чтобы удалось, а так рожден был, чтобы сказать я. Для меня врожденно не существует он, а я и ты. Поэтому, когда я стал писать “совсем как хочется” и появились ты и я, все закричали: “Это сумасшествие” “Он без штанов” Между тем я не то чтобы без штанов (не знаю и не интересуюсь), а я именно я и по особенностям и могу быть лишь я, а весь мир для меня не он (совсем не понимаю, даже содрогаюсь от ужаса), а ты» (СХР, 257). Среди первых, враждебно встретивших «О.л.», была *цензура*. Цензор Н.В. Лебедев потребовал уничтожения более 20 мест из второго короба «О.л.» — «самых христианских и самых монархических» (М, 128), как замечает Р. Характерны названия рецензий на первый короб «О.л.»: «Голые люди» (Речь. 1913. 12 мая), «Обнаженность под звериною шкурой» (Бессарабская Жизнь. 1913. 16 мая), «Философ, завязший ногой в своей душе» (Петербургская Газета. 1913. 19 мая), «Циник» (Московская Газета. 1913. 3 июня). Но были и положительные отклики. П.П. Перцов в рецензии в «Новом Времени» (1913. 24 апр.) писал: «Кто знает книжку “Уединенное”, выпущенную им в прошлом году, представляет себе и эту книгу, которая является как бы вторым ее томом. Но в отличие от “Уединенного”, эта книга менее боевая, менее суровая, менее проповедническая и еще более замкнутая в себе и лирическая» (PRO, 2, 181). М.О. Гершензон в письме к Р. 12 апреля 1913 утверждал, что в «О.л.» выразилась самая сущность русского духа» (Новый мир. 1991. № 3. С. 240). Высоко оценил книгу А.А. Блок в письмах к знакомым. В «Последних листьях» Р. отмечал, что о втором коробе «написано втрое больше, чем о 1-м» (ПЛ, 41). Большинство рецензий в либеральных и кадетских изданиях носило резко враждебный характер: В.Ф. Боцяновский. Голый Розанов (*Биржевые Ведомости*. 1915. 16 авг. Веч. вып.), И. Игнатов. Муки самопрезрения (*Русские Ведомости*. 1915. 22 авг.), Н.П. Ашешов. Позорная глубина (Речь. 1915. 16 авг.), П. Мокиевский. Обнаженный нововременец (*Русские Записки*. 1915. № 9), И.М. Василевский. Гнилая душа (*Журнал Журналов*. 1915. № 15). Ю. Айхенвальд в рецензии «Неопрятность» (*Утро России*. 1915. 22 авг.) писал: «Во втором и, к счастью, последнем коробе тех же гнилых листьев автор продолжает раздвигать свою душу. С цинизмом, не доходящим до грации, он небрежливо выворачивает наизнанку свою внутреннюю личность и, не щадя себя и других, выносит сор из своей психологической избы <...> Розанов — не демон, а мелкий бес, Передонов нашей литературы. У него нет пороков, а есть только, как он сам говорит, “чесотка пороков, грязнотца, в которой копошится вошь”». Вяч. Полонский в статье «Исповедь одного современника» обозвал Р. «Великим Пошляком *русской литературы*» (Летопись. 1916. № 2. С. 251). Иначе воспринял второй короб «О.л.» В.Е. Чешихин-Ветренский: «Бранить эту ужасную черную форму признаний Розанова очень легко. Попробуем отнестись к ним с возможною объективностью, с желанием понять и объяснить. Трудно сомневаться в искренности отчаяния и в подлинной переживаемой им боли. Ощущение “страшной пустоты жизни”, ощущение неразрешимости неотступных вопросов о смысле жизни,

колебания от веры к безверию, потеря веры в смысл работы всей жизни человека, — это мелькает грозным калейдоскопом вихрящихся и исчезающих призраков» (Русская Иллюстрация. 1915. 2 авг. № 6. С. 5). Еще более определенно в защиту Р. и его новой книги выступил в рецензии А. Ренников: «То, что Розанов выносит на суд читателей всю свою лабораторию мысли и чувств, присяжные “критики” никак не могут простить автору. — Кому нужны задворки его души? — спросил меня один литератор, прочитав “Уединенное”. И я подумал: вот твои задворки, действительно, никому не нужны... Но лучше задворки царя Берендея, чем парадный ход Плюшкина» (НВ. 1915, 10 окт.). О письмах читателей, полученных им после выхода второго короба «О.л.», Р. написал статью «“Йоги” по губерниям и в Петрограде» (К. 1916. 24 июня; ВЧВ).

А.Н.

ОПТИНА ПУСТЫНЬ. Р. ни разу так и не побывал в О.П., однако этот *монастырь*, один из главных духовных центров России, обладал для него особой притягательностью: «Она мне казалась самым поэтичным и самым глубокомысленным местом, среди прозаичных и скучно-либеральных “Петербург” и “Москва”, не говоря уже о “Лондоне” или “Берлине”» (ЛИ, 319). Когда Р. вступил в 1891 в переписку с К.Н. Леонтьевым, для него было важно и значительно, что философ жил именно при О.П.: «Самое место его жительства — Оптина пустынь, чтимый глубоко мною старец от Амвросий, привлекало меня» (там же). Р. сообщал Леонтьеву об огромной популярности монастыря и особенно старца Амвросия среди елецкого населения: Здесь в редком доме Вы не найдете портрета о. Амвросия. Кстати, что для Вас — Оптина Пустынь, то для меня — здесь Церковь Введения» (ЛИ, 399). Книга Леонтьева «Отец Климент Зедерхольм, иеромонах Оптиной пустыни» (1880), присланная им Р., позволила еще ближе ощутить атмосферу знаменитой обители. Казалось, после знакомства с Леонтьевым посещение О.П. стало для Р. делом времени. Однако в июне 1891 Р. сообщает о сорвавшемся плане посещения О.П.: «В Оптину Пустынь мы хотели с женой приехать месяц спустя после свадьбы, но, будучи в Москве <...> так от неопытности и дороговизны во всем издержались, что выехать с оставшимися рублями <...> не решились» (ЛИ, 406). В августе 1891, узнав о предстоящем переезде Леонтьева в Троице-Сергиеву лавру, Р. писал: «Как жаль, что вы хотите оставить Оптину Пустынь, как шло к Вам жить при ней отшельником, жить и умереть там... Мне бесконечно хочется быть там, увидеть, посмотреть искося, из-за угла на о. Амвросия, его удивительные рот и глаза, что-нибудь прочитать в них (беседовать я даже боюсь), побеседовать с Вами» (ЛИ, 410). О.П. ассоциировалась у Р. прежде всего со знаменитым старцем Амвросием. В О.П. у старца Амвросия часто бывала мать В.Д. Бутягиной и руководствовалась в жизни его советами (ОСЖС, 698). В одной из записей «Новых эмбрионов» Р. рассказывает о своем ученике из Елецкой гимназии, растущем под духовным водительством Оптинского старца (РФК, 238). О.П. привлекала Р. не только тем, что она была духовным центром, любимым народом, но и, конечно, тем, что к ней тянулись виднейшие русские писатели и мыслители. В исследовании

«*Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского*» Р. писал: «*Достоевский* ездил в знаменитую Оптину Пустынь, чтобы обновить свои воспоминания о монастырской жизни. В старце монастыря этого, отце Амвросии, нравственно-религиозный авторитет которого и до сих пор руководит жизнью тысяч людей, он, вероятно, нашел несколько драгоценных и живых черт для задуманного им положительного образа» (ЛВИ, 15). В 1903 Р. опубликовал очерк «Из житейских и литературных мелочей», посвященный О.П. (НВ. 1903. 21 и 23 янв., в ОЦС под названием «Оптина Пустынь»), где описывает встречу в поезде с торговцем, «с чрезвычайным волнением и удивлением» рассказывавшем об о. Амвросии, «старце дивного разума и богоугодности». Торговец направлялся в Оптину, чтобы получить от старца благословение и слова два напутствия» (ОЦС, 285). «За прощением и советом», как пишет Р., в О.П. идет много самого разного народа. Братья-славянофилы *И.В.* и *П.В. Киреевские* «подолгу живали в этом монастыре» (ОЦС, 290) и организовали там перевод важнейших греческих аскетических писателей. «Ученый литературный труд привился в монастыре; и он выработал те вкусы, понятия и язык, с которыми было уже возможно взаимодействовать образованным людям». Р. подчеркивает, что «пустыньки» не имели официального положения, «зарождались сами собой, без всякой формы, без регламента», «образовывались как бы уединенные островки умной духовной жизни» (ОЦС, 291). Ссылаясь на «только что вышедшее» «Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни», Р. перечисляет побывавших там литераторов: «К. Зедергольм, А.К. Толстой, К.Н. Леонтьев, Достоевский, *Вл. Соловьёв* и *Л.Н. Толстой* — вот писатели, которые или посетили Оптину пустынь, или живали при ней после Киреевских, Шевыревых и *Гоголя*, этой, так сказать, старейшей линии посетителей и почитателей Пустыни» (ОЦС, 293). Р. приводит два письма Гоголя, связанных с О.П., рассказывает о посещении О.П. различными писателями, упоминает о первом посещении монастыря Л.Н. Толстым вместе с *Н.Н. Страховым* в 1877 и других посещениях О.П. великим писателем. Он описывает идейный спор Толстого в О.П. с Леонтьевым, жившим при монастыре; останавливается и на судьбе еще одного обитателя О.П. — о. К. Зедергольма, перешедшего в православие из протестантов и ставшего монахом. Но особенно благоговейно относится Р. к старцу Амвросию. Размышления на тему О.П. приводят Р. к выводу: «Тихая обитель есть такое же прекрасное и народное явление, как народные былины, как духовные стихи, как наши пословицы и сказки <...> *Аскетизм* прекрасен, — если не официален, не “по должности”, а есть личное биографическое явление, целомудренно-скромное и непритязательное» (ОЦС, 301). Р. неоднократно обращался к теме О.П., однако в трактовке темы монастыря и образа о. Амвросия нередко прослеживались антиаскетические настроения, характерные для Р. Так, *Е. Поселянин* нашел «глубокое искажение образа старца» Амвросия в сторону язычества в статье Р. «*Вл. Соловьёв и Достоевский*» (НВ. 1902. 20 сент.). Не соглашаясь с мыслью о поклонении о. Амвросия природе и сравнении старца с «лекарем-знахарем души», «волком», который «из темного леса выходит», церковный публицист писал: «О. Амвросий так был занят слуша-

нием <...> что у него времени не было “дышать” лесами и смотреть на звезды» (Душеполезное Чтение. 1902. № 10. С. 502). Не соглашался Е. Поселянин и с утверждением Р. о том, что старец «преобразовал смысл монастыря»: «Он не мог “преобразовать смысл монастыря, монашества”: не преобразовывать пришел он в Оптину, а пришел, чтобы самому учиться и преобразовываться. И не он Оптину, а Оптина его преобразовала» (Там же, 503). В 1918 Р. был глубоко поражен необыкновенной одухотворенностью лица Оптинского старца *Анатолия* (Потапова) (*Дурьлин С.Н.* В своему углу. М., 1989. С. 313).

В.А. Фатеев

ОРАТОРСТВО. Р. не только не был оратором, но никогда сам не выступал на *Религиозно-философских собраниях*, предоставляя зачитывать свои доклады. Очевидно, исходя из такой особенности, он писал в «*Онавших листьях*»: «*Тайна писательства* в кончиках пальцев, а тайна оратора в кончике его языка. Два эти таланта, ораторства и писательства, никогда не совмещаются. В обоих случаях ум играет очень мало роли; это — справочная библиотека, контора, бюро и проч. Но не пафос и не талант, который исключительно телесен» (У, 173).

А.Н.

ОСЁЛ. Прозаическую жизнь Р. выражает «печальной эмблемой длинноухого» О., которого наделяет чертами трусости, униженности, забитости и тяжелого труда: «Жизнь прожил позорным ослом, не умевшим ни бежать, ни лягаться, ослом благоразумным, прошедшим неизмеримо длинный путь, и тут сказала моя человекообразность: однако во весь путь я именно являл фигуру осла, которого бьют и который несет какую-то чужую проклятую ношу» (ОПП, 194). Размышляя над феноменом удивительного сходства человека с животными, Р. поразился схожести («не только с пластикой тельца, но и с духом, с колоритом») дочери Вари с игрушечной фигуркой, похожей на О., зебры, которая выражает ослиное упрямство: «Две ножки, выставленные вперед, сообщали ей упорство, упрямство. Она уперлась и стоит <...> сделанная из белой щетины грива была обстрижена коротко, торчала кверху, как гребень, и, загнутая по шее “дугой”, образовала совершенно фигуру стриженной, белой, жесткой, упрямой шевелюры Вари <...> И опять — дух, и нисколько не тело. Осел — упрям, зебра — вероятно, тоже, а моя Варвара, верно, упрямее всех их <...> Это — сущий ослик, или — зебра дикая. Никто не видал ее покоряющуюся, умиленно, очень нежною» (ОСЖС, 668). Р. видит единство духа и плоти в факте *Рождества Христова* среди «восточных маленьких осликов» (ЛВИ, 511). Важным образом О. является для Р. и во Входе Господнем в Иерусалим (Мф. 21, 2–7). «Ослица и молодой осел», на которых сидит «праведный и спасающий, кроткий» *Царь* (Зах. 9,9), связаны у Р. с размышлениями о смысле плоти в христианстве, о ее реабилитации: «...о, эти ослики Иерусалима, о, эти ослики Иерусалима, о, эти ослики Иерусалима — они не дают мне покоя... (все последние годы)» (СХР, 221). В древнеегипетском трогательном изображении ослицы и осленка Р. видел нежное, глубокое, умиленное выражение «сущности материнства», отражение египетского идеала семействен-

ности, которая, по Р., лежит в основе египетского почитания животных (ВЕ, 86–87, 131–132).

А.А. Медведев

«ОСЛАБНУВШИЙ ФЕТИШ (Психологические основы русской революции)» (СПб.: Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1906). Издание М.В. Пирожкова. Брошюра Р. вышла в свет в мае 1906 тиражом 10 000 экз. Р. написал статью в феврале–марте 1906 и предложил ее в еженедельник кадетской партии «Полярная Звезда», который был закрыт в марте того же года. В начале апреля 1906 Р. обратился к главному редактору журнала «Русское Богатство» В.Г. Короленко, предлагая напечатать приложенную статью. «Написал я статью: “Ослабнувший фетиш”, — думаю — ни для кого не оскорбительную, где выясняю историко-философски, что не содержится никакой личной, так сказать фамильной, какого-нибудь студента, учителя, латыша и пр. вины в ослабленности у него личного чувства Государя как личности и должности — ибо это есть мировой факт, как перемена климата в стране» (МЛ, 515). Поскольку Короленко не напечатал статью в своем журнале, Р. опубликовал ее отдельным изданием, а затем, придавая ей принципиальное значение, включил в книгу «Когда начальство ушло...». Р. рассматривает падение авторитета монархической власти: «Ослаб великий фетиш! Сущность “распространяющихся республиканских идей” или “всех этих бродячих фантазий” заключается в том коренном и все более распространяющемся явлении, что, положим, гимназист, студент, учитель, учительница, профессор, ученый, писатель, “а под конец дней и крестьянин”, при словах: “государь”, “монарх”, “царская особа” — просто ничего особенного не чувствует <...> “Святые угодники” и “цари”, “церковь” и “дворец”, в неясном слиянии, в неясном разделении составляли праздничное, лучшее, священное русской души. Но с тех пор появились романы, опера, железные дороги, биржа, занимательнейшие открытия науки, раскопки в Вавилоне и Фивах, и, словом, такие достопримечательности и занимательности, перед которыми рассказ о том, “как чудесным образом Петр Великий спасся от трех разбойников” — ужасно померк в интересе, как

и новейшие рассказы “о том, о сем в коридорах Зимнего дворца”» (КНУ, 148, 151–152). Рецензенты отметили, что Р. «первый взялся за разработку этого важного вопроса (“разрушение монархических иллюзий”)» (Мир Божий. 1906. № 7. Отд. II. С. 107). К. Чуковский в статье «Прохожий и революция» дал ироническую характеристику автора книжки: «Что здесь случилось? — спросил рассеянный прохожий. — Революция! — отвечали ему. — А, революция! Знаю, знаю! слышал! — сказал рассеянный прохожий, засеменил дальше, а придя домой, написал книжку “О психологических основах русской революции”» (Свобода и жизнь. 1906. 16 окт.). Через четыре года А. Яблоновский вспоминал, что Р. «произнесил только либеральные слова о старом русском “фетише”, который, наконец-то, побежден и сдан в архив» (Современный Мир. 1910. № 1. Отд. II. С. 77). П.Б. Струев в статье «Большой писатель с органическим пороком» (РМ. 1910. № 11) писал: «Как далеко заходил Розанов в своем увлечении революцией, об этом свидетельствует блестящая статья “Ослабнувший фетиш”, напечатанная в свое время отдельным изданием и теперь перепечатанная в сборнике “Когда начальство ушло”» Эту статью я в свое время решительно отказался напечатать в “Полярной Звезде”, хотя своим художественным рисунком она пленила меня. Сделал я это вовсе не потому, что тут приходилось считаться с законами о печати. 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 привлекала 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, представлялось мне в моем положении как политического деятеля-редактора, непозволительно легкомысленным, прямо бесчестным. И я отказался напечатать литературно-эффектную статью Розанова. В самом деле: для Розанова написать такую статью — означало создать новую художественную арабеску, с моей стороны напечатать такую статью — означало произвести политическое действие» (PRO, 1, 382).

А.Н.

II

ПАМЯТНИК. Тема П. связана у Р. не только с монументальной скульптурой, но и с темой прославления памяти. Р. отрицательно относился к увековечиванию «в бронзе», по крайней мере, для себя. В «*Опавших листьях*» он напечатал эпатирующий афоризм: «Какой вы хотели бы, чтобы вам поставили памятник? — Только один: показывающим зрителю кукиш» (У, 286). Этот шокирующий образ получил в наше время художественное воплощение: бюст, изображающий Р. в подобной позе, имеется на философском факультете Петербургского университета. Еще одно подобное шутивно-парадоксальное высказывание, в котором подчеркивается обостренный нюх Р., его особое доверие к *обонянию* как способу познания, содержится в книге «*Последние листья*»: «Памятника Розанову не надо ставить. Но надо поставить памятник носу Розанова» (ПЛ, 50). Но Р. писал и о реальных городских П. 24 апреля 1909 он как представитель «*Нового Времени*» выехал в Москву на празднование юбилея Н.В. Гоголя (26–28 апреля). В газетном варианте статьи-репортажа «Гоголевские дни в Москве» (НВ. 1909. 3 и 8 мая; измененный вариант СХ, 295–298) Р. рассказал об открытии 26 апреля 1909 П., созданного скульптором Н.А. Андреевым. Р. не одобрил то, что открытие П. было приурочено к юбилейным торжествам. Он нашел это слишком формальным: «Как было бы ярко и красиво, если бы готовый памятник обнажался от закутывающего полотна в ночь, в тиши, в безмолвии, и назавтра утром все нашли бы его, увидели бы что — он есть. Без шума, без речей» (СХ, 296). Р. увидел в «открытии памятника великому реалисту» «венок Гоголю, — как его истолковывали 60-е годы», хотя, по мнению самого Р., Гоголь «не был ни реалистом, ни натуралистом» (СХ, 297). Эту точку зрения разделил в своей речи, которая была, как нашел Р., «очень умна, смела и дерзка» (СХ, 298), В.Я. Брюсов, заявив, что «после критических работ В. Розанова и Д. Мережковского невозможно более смотреть на Гоголя как на последовательного реалиста» (*Весы*. 1909. № 4. С. 98). По мнению Р., торжества при открытии П. Пушкину, на которых выступали Достоевский, Тургенев, Островский, были значительнее. Р. высказал также соображения по поводу П. Гоголю и очередных московских П.: «Второй большой памятник великому писателю, — второму после Пушкина. Теперь очередь за Грибоедовым: следующий памятник будет ему: или — коллективный памятник славянофильству и славянофилам, этому великому московскому явлению, великому московскому умственному движению»

(СХ, 295). Р. писал в газетной статье-репортаже: «Модель памятника, выставленного на столе, в комнате, дает одно впечатление, но памятник в натуре, на площади, среди движущегося народа, вырезавшийся на фоне неба или зеленых куп деревьев, дает совершенно новое впечатление, ничего общего с прежним не имеющее. И то, и не то. Черты те же, но соотношения с окружающим другие, соотношения с небом, с воздухом; наконец, совсем разная даль, с расстояния которой рассматриваются модель и памятник. Эту разницу впечатлений единственно можно объяснить происхождение главного недостатка памятника Гоголю, о котором до сих пор почему-то не говорилось и который сводит значение памятника почти к нулю» (МЛ, 550). В конце статьи Р. заметил, как смотрит П. от Арбатской площади: «Все едущие и идущие по ней видят вовсе не Гоголя, а садящуюся на скалу летучую мышь с широко раскрытыми крыльями. Такого ужасное впечатление памятника в целом, — впечатление даже не издали, а только на некотором расстоянии. Я уходил и все оглядывался. Вот я на середине площади, откуда проезжающие будут взглядывать на памятник: теперь и «летучей мыши» не видно, вообще не видно ничего, кроме серой неопределенно громады. Бедный Андреев, что же он сделал? Он положил тщательно сделанный рисунок головы большого писателя на высокую поленницу, откуда ее прежде всего не видно». Р. определяет просчет автора П. с точки зрения его восприятия на площади, акцентируя внимание на специфике городской монументальной скульптуры: «Главный недостаток в том, что это вообще не есть городской памятник, который был бы сразу и отовсюду виден в своем центре, фигуре писателя, — виден и понятен. Это стенная интересная акварель для выставки, для галереи, для комнаты, которая теряет все в себе, теряет всякий смысл, будучи вынесена на улицу, поставлена перед площадью, среди зданий» (МЛ, 550–551). В книге «*Среди художников*» Р. значительно сократил нововременский репортаж, оставив о П. лишь одну фразу: «Памятник хорош и не хорош; и очень хорош и очень не хорош...» (СХ, 296) — видимо, во избежание повтора: в книгу включена статья «Отчего не удался памятник Гоголю» (ЖТЛХО. 1909. № 2). Общеизвестная неудача П., пишет Р. во второй статье, звучит укором Москве, которая «не умела подумать», «не умела выбрать», но, по его мнению, больше виновата печать: «не умела своевременно критикую проекта заставить отложить или переделать его» (СХ, 303). Однако Р. находит в П. Гоголю даже ряд досто-

инств по отношению к «Пушкину», изваянному А.М. Опекушиным (1880): «В самом Андрееве, как он работал над моделью, видно одушевление: ведь *лицо* Гоголя на памятнике — совсем не то, что на памятнике же *лицо* Пушкина! Там — только схема и, позволим выразиться грубо, только бронзовая “болванка” того, кого мы любим под именем “Александра Сергеевича”; но Гоголь был таким, как его представил г. Андреев. Но был — в последний момент, уже не творческий момент: однако все-таки же был! <...> В памятнике Гоголя есть, несомненно, “кое-что” необыкновенно ценное, — и редкое. Рассматриваемый вблизи, он чрезвычайно нравится, заинтересовывает. А ведь например, памятник Пушкину в Москве до того шаблонен, что на него невозможно долго смотреть: скучно! Этой ужасной скуки нет в памятнике Гоголю: но *печаль* состоит в том, что в нем совершенно ничего не видно, если вы отделились от него на некоторое расстояние. Сзади же он представляет положительное и бессмысленное безобразие» (СХ, 303). Р. утверждает, что «Гоголю вообще невозможно поставить хорошего памятника <...> Есть *вещи*, просящиеся под резец, так сказать “монументальные” уже в существе своем, в натуре своей, во *вдохновении* своем, в идее своей» (СХ, 306). Р. противопоставляет обреченному на неудачу П. Гоголю «Медного всадника» работы М.Э. Фальконе и монумент *И.А. Крылову* работы П. Клодта в Летнем саду: «Легко Фальконету было сделать *Петра*, не трудно было сделать памятник Крылову, — чуть ли не единственно удачные у нас памятники. Но и Фальконет “измарал бы дело”, будь перед ним поставлена тема: “памятник Гоголю” Как делать? Естественно? Не естественно? Реально, символически? Не устроить ли где-нибудь сбоку Аполлона с лирою? Не дать ли в руки славному Гоголю лиру? Фальконет сломал бы орудия мастерства перед задачей выполнить неисполнимое. Ведь Гоголь и лирик, и натуралист. Но сочетать эти понятия можно только в слове, можно об этом рассуждать, но представить соединение лиризма и натурализма невозможно <...> В слове все выйдет красочно, великолепно. А в лепке? — Попробуйте только вылепить Плюшкина или Собакевича. В *чтении* — это хорошо, а в бронзе — безобразно, потому что лепка есть тело, лепка есть форма, и повинуется она всем законам осязаемого и осязаемого. Как вы изваяете “бесплотных духов” Гоголя и его самого, который в значительной степени был тоже “бесплотным духом” <...> Изобразите-ко Гоголя в полном росте на памятнике: *дети* будут разбегаться, да и взрослые отвернутся» (СХ, 306–307). По *мысли* Р., перекликающейся с его многочисленными работами об авторе «Мертвых душ», не только образ Гоголя решительно не подходит для П., но его появление лишило монументальности и саму *Россию*: «Самая суть дела и суть “пришествия” Гоголя в Россию заключалась именно в том, что Россия была или, по крайней мере, представляла сама себе “монументальную”, величественную, значительную: Гоголь же прошелся по всем этим “монументам”, воображаемым или действительным, и смял их все, могущественно смял своими тощими, бессильными ногами, так что и следа от них не осталось, осталось одна безобразная каша...» (СХ, 307). В том же 1909 Р. написал две статьи об открывшемся П. *Александру III*, созданном П. *Трубецким*. Первая из них, «К открытию памятника Государю

Александру III» (НВ. 1909. 23 мая), была опубликована без подписи в день открытия монумента и, соответственно, носила более официальный характер. В ней говорилось исключительно о «благородном живом прообразе монумента», т.е. о *царе*, а не собственно о П. Вторая статья-эссе, известная по названию в книге «Среди художников» как «Paolo Trubezkoj и его памятник Александру III», была опубликована 6 июня 1909 в «*Русском Слове*» (под названием «Памятник Императору Александру III»). В этой статье Р. дал волю своей фантазии. Он начал статью с описания давнего момента, когда он видел на квартире у редактора «*Мира Искусства*» С.П. Дягилева «небольшой картон, представляющий массивного всадника, с знакомыми очертаниями лица, на замечательно некрасивой лошади» (СХ, 320). Р. вспоминает свои слова: «Это замечательно, это замечательно! Тут все мы, вся наша Русь от 1881 до 1894 годы, — чаяния, неуклюжие идеалы, “тпрр-у”, “стой” *политики* и *публицистики*» (СХ, 321). Р. воспроизвел далее длинный монолог на тему П.: «К статуе Фальконета, этому величию, этой *красоте* проскакавшей вперед России... как идет придвинуть эту статую... России, через 200 лет после Петра, растерявшей столько надежд... Огромно, могуче, некрасиво, безобразно даже. И отрубленный хвост, — до чего нужен этот отрубленный хвост! <...> Я не знаю, что и как: но в памятнике он изумительно выразил все, что есть... И монумент Фальконета для меня — опера, феерия невиданной действительности, а памятник Трубецкого — это такое родное, “мое”, “наше”, “всероссийское”, что хочется... плакать и смеяться, как смеюсь и внутренне плачу, глядя на этот памятник!» (там же). Р. размышляет о памятнике *Данте* работы Трубецкого: «изящный, стильный (какая в этом противоположность памятнику Александру III!)» (там же). «Если памятник Данте, столь стильный и изящный, придвинуть к памятнику Александра III, то из неизмеримой их разницы можно понять, до чего всеобъемлющ талант Трубецкого, до чего велика “амплитуда” его качания, говоря терминами часового мастерства» (СХ, 324). Описывая П., Р. постоянно прибегает к оживляющему и углубляющему текст приему соотнесения нелепой, тяжеловесной фигуры коня с Россией времен царствования Александра III: «Конь уперся... Голова упрямая и глупая <...> Конь — ужасный либерал: головой ни взад, ни вперед, ни в бок. “Дайте реформу, без этого не шевельнусь” — “Будет тебе реформа!” Больно коню: мундштук страшно распылил *рот*, нижняя челюсть почти под прямым углом к линии головы» (там же). Как пишет Р., «неслышанная, невиданная вещь ни на одном, ни на едином памятнике во всемирном памятновоздвигании». «А хвоста нет, хвост отъеден у этой умницы. Между хвостом — или лучше сказать, “недостатком хвоста” — и злой, оскаленной головой помещено громадное туловище с бочищами, с ножищами, с брюшищем, каких решительно ни у одной лошади нет, и Трубецкой явно рисовал не лошадь, а черт знает что! Вдохновение, бессознательность! Именно так и нужно было: ну, какой конь Россия, — *свинья*, а не конь» (там же). Статья в выразительной манере воссоздает атмосферу эпохи Александра III и дает оригинальную трактовку П. Однако после этой статьи разгорелся скандал: *Д.С. Мережковский*, с которым Р. в это время уже вступил в период вражды, опубликовал

резкую ответную статью «Свинья-матушка» (*Речь*. 1909. 1 нояб.). Используя сопоставление Р. коня-«России» со свиньей, Мережковский создал в ней памфлет против поэтизации «свинства» русской *жизни*. Тема воображаемого П. служит для Р. способом выражения характерной черты личности *человека*. Говоря о значении *Белинского* как «великого книжника», «который нес “книгу” как *веру*, как *религию*», Р. писал о нем: «Я бы ему поставил памятник такой: взъерошенный, с сухошавой фигурой, влажными щеками, он вскочил с дивана, или “чего-то вроде дивана”, в халате, или чем-то “вроде халата”, и, обращаясь с взглядом, и пламенным и негодующим, вниз, к зрителям, толпе, народу, к ученикам, *студентам*, к самим “господам профессорам”, он ударяет сухошавым пальцем, согнутым в суставе, — вот этим самым суставом, этой “косточкой” — в переплет книги, которую держит другой рукой: — Читайте! Все читайте!» (ОПП, 511). В «*Опаших листьях*» Р. писал: «Памятники не удаются у русских (Гоголю и т.д.), потому что единственный нормальный памятник — часовня и в ней неугасимая лампада “по рабе Божию Николае” (Гог.)» (У, 142). Позже он еще более афористично выразил свое представление о наиболее достойном П. для православного человека, христианина: «Человека достойный памятник только один — земляная *могила* и деревянный крест. Золотой же памятник можно поставить только над собакою» (У, 350). Именно такой деревянный П. и стоит сейчас на могиле Р. в *Черниговском скиту*.

В.А. Фатеев

ПАНТЕИЗМ как религиозно-философская доктрина, или мирозерцание выступает важной *характеристикой* розановского наследия. При этом неизменно подчеркиваются существенные особенности П. у Р. («мистический пантеизм», «полопантеизм», «пансексуализм») в сравнении с общеизвестным «классическим» П. Сам Р. пантеистических воззрений не обосновывал, хотя и был знаком с ними (ряд эпизодических оценок *Спинозы*; высокие оценки теоретических идей Ф.Э. Шперка и одной из его центральных брошюр «Система Спинозы») (СПб., 1893). Свои религиозно-философские искания Р. увязывал с «новым религиозным сознанием», в целом чуждым пантеистическим влияниям. В конце творческого пути, отвечая на вопрос Э.Ф. Голлербаха, Р. так представил свое видение проблемы П.: «О пантеизме: бреду раз по улице — и мелькнуло: *мир* (Бог?) “строгая ли жена” или “так, девчонка, ко всем обращающаяся?” И меня так обняла *красота* и одного <...> и — другого: что я заколебался, “заспешил в *душе*” и почти стонал: — не знаю! не знаю! <...> Вообще можно мир и так думать, и этак» (ВНС, 339). Не возражая против возможности пантеистического истолкования мира, Р. все же придерживался в большинстве своих произведений монотеистической традиции, ориентированной на *христианство* либо на Ветхий Завет и ряд «теистических» культов *язычества*. Пантеистические мотивы и симпатии проступают у Р. в тех его работах, что посвящены анализу «седой древности» язычества, а также там, где Р. пытается представить характерное для него «космогоническое» истолкование мира, абсолютизирует творческую роль мировых «стихий». Понятие «П.» не характерно для *языка* Р. с его религиозной термино-

логией. Делая экскурсии в дохристианскую «древность», Р. неизменно задавался вопросом о существовании и смысле расширительного в сравнении с христианством понимания язычниками божественной субстанции как заключающего в себе особую религиозную *правду*: «Не производим ли мы иногда слово “бог” или “Бог” с такими оттенками и в такие минуты собственного положения или окружающей нас обстановки, когда решительно нет повода вспомнить? Христа и христианство. «Сущность борьбы заключалась в том, чтобы везде, где языческий мир чувствовал душевную нужду назвать имя Божие без точнейших определений, христиане стали требовать, чтобы вставлялось конкретное и определенное имя, называемое везде в *Евангелии* <...> Борьба между христианством и внехристианским теизмом и заключалась в долгом недоумении древнего мира, в долгом его *страхе*: входят ли, — и как входят? их “синкретичные” верования «в краткий и тесный рассказ, принесенный из Галилеи» (ВМНН, 341–343; ВЕ, 10–11). Христос и его учение «не покрывает, значит, и не исчерпывает теизма», «в остальные 2/3 теизма» вполне «вместимо» «неопределенное *чувство* Бога» древности; и с этими «древними» верованиями Р. ассоциирует и свою религиозную позицию: «Верю *жизни* небес, что они — живут, что они — не холодны и что они суть именно “многоочитая” *одежда* божества <...> древность не умерла; но, потеряв имена, — вечною в ней сутью она вошла в суть нашего теизма...» (ВМНН, 344, 347; ВЕ, 12, 15). Эти внехристианские «2/3 теизма» последовательно интегрировались Р. в сферу *пола*: «Хоть удавите меня на трех веревках или разорвите тело мое <...> я не перестану говорить <...> что *рождение* и *зачатие детей* не из христианства, не от христианства, и что если они, т.е. рождающееся бытие всего мира, восходят к какому-нибудь религиозному источнику, то часть Неба 1/2, 1/4, 1/20, — сколько угодно, но “Неба” же, “бога”, принадлежит этой еще “*религии*”, или неведомой нам, или забытой, но вечной, истинной, и благой» («Дары Цереры (Шехины)» // НП. 1903. № 6; ВДЯ, 262–263). В подтверждение правоты подобных суждений Р. ссылается на классиков русской и мировой *литературы* (*Лермонтова*, *Тютчева*, *Гёте*, *Шиллера*, *Шекспира*), отбирая с этой целью в их наследии наиболее «пантеистические» произведения. Так, стихотворение «Когда волнуется желтеющая нива...» Лермонтова неоднократно приводится Р. как созвучное и собственному мирозерцанию, и «древнему» умозрению: «Все, как и у Лермонтова <...> серебристые ландыши, тенистые сады, прячущийся в зелени листов пунцовый плод и... бог, везде — Бог, все — боги» (ОПП, 82). Подобным образом воспринято и стихотворение Тютчева «Не то, что мните вы, *природа*... «Вы видите, опять это теизм — мой. Многодумный поэт <...> сказал: взгляните на лист! его не садовник приклеил! он вырос, и в точке откуда растет и как растет — вы узрите суждения Божию *тайну*» (ВМНН, 268). Пантеистические высказывания присутствуют также в поздней эссеистической прозе Р.: «Авр. невестился перед Иег., а я перед природой. Это и вся разница» (У, 131). Однако здесь же Р. вскрывает особые психологические мотивы своей индивидуальной религиозности и своего чувства Бога, обособляющие его позицию от пантеистического объективизма: «Мой Бог — особенный. Это только мой Бог <...> “Мой

Бог — бесконечная моя *интимность*, бесконечная моя индивидуальность. Интимность похожа на воронку или даже две воронки. От моего “общественного я” идет воронка, суживающаяся до точки. Через эту воронку-просвет идет только один луч: от Бога. За этой точкой — другая воронка, уже не суживающаяся, а расширяющаяся в бесконечность: это Бог. “Там — Бог” Так что Бог 1) и моя интимность 2) и бесконечность, в коей самый мир — часть» (У, 48). О пантеистическом характере мировоззрения Р. критика писала с середины 1890-х. Представитель православно-консервативной публицистики Л.А. Тихомиров утверждал: «Я не знаю, одухотворяет ли г. Розанов в каком-нибудь своеобразном пантеизме всю природу, себя, и траву, и химические процессы. Но ясно только одно: что он совершенно упраздняет понятие о человеческой личности, как существе, отличном от механической и органической природы. Он, во всяком случае, не выделяет человека из явлений остальной природы» (Тихомиров Л. Существует ли свобода? // РО. 1894. № 4. С. 906). В 1903—1904 с серией статей «“Религиозное обновление” наших дней» на страницах «Московских Ведомостей» выступил А.И. Басаргин (Введенский). Новое религиозно-философское движение в России, ассоциируемое автором с именами Д.С. Мережковского и Р. и журналом «Новый Путь», было подвергнуто критике с церковно-православных позиций; в частности, отмечен сильный пантеистический элемент в мировоззрении деятелей «религиозного обновления»: это мировоззрение в своей «центробежной» тенденции «неизбежно разрастается до великого целого — до Пана, которое охватывает все и становится двуполом языческим божеством, теснящим в сознании Бога христианского» (Басаргин А. «Религиозное обновление» наших дней. «Астартизм» // МВ. 1903. 1 марта). Р. в своем полемическом отклике на первые статьи Басаргина коснулся и этой мысли о роли «Пана» в «неохристианской» философской программе: «Конечно, подробности этой формулы — на ответственности г. Басаргина. Но основное положение дел выражено им верно <...> Пан все охватывает <...> в его обволакивании само христианство становится <...> из бледного — “розовым”, а также и появляются в нем (без пугающих уклонений) “астартические признаки” (тоже — термин г. Басаргина). Тут дело не в словах, не в фетишах, а в существе <...> Мы хотим христианства горячего, бегущего, отзывчивого, чуткого, до которого вздох человеческий, а не только стон человеческий, доходил бы» («Серьезный критик» // НП. 1903. № 4. С. 110). Басаргин, несмотря на эту оговорку Р. об условном характере «пантеистической» терминологии в оригинальном мировоззрении «нового религиозного сознания», в последующих статьях, посвященных Р., продолжал настаивать на пантеистичности его общей «системы», осложненной особой «половой» спецификой: «Это именно — половпантеизм» как «основная тенденция его философии»; Р. обнаруживает «тяготение» «чрез “сексуализацию теизма” и “теитизацию пола” <...> к весьма характерному для всего его миросозерцания обновлению теизма в смысле половпантеизма» (Басаргин А. «Религиозное обновление» наших дней. Полопантеизм г. Розанова // МВ. 1904. 8 марта). «Творится новая “тайна беззакония” и формулируется новая ересь, — ересь *sexus’а* или, по формуле г. Розано-

ва, “теитизации пола и сексуализации теизма”» (Басаргин А. «Религиозное обновление» наших дней. Новая ересь // МВ. 1904. 13 марта). Мысль о П. (или «полопантеизме») Р. стала весьма востребованной в кругах академического богословия, в церковной и околоцерковной публицистике тех лет: это позволяло отграничить «религиозно-сексуальные» притязания «богословия» Р. от православия и явственно вычленил «ересь» Р., указать на внехристианский характер его умозрений. По мысли церковных апологетов, П. как основа философии пола сказался и на позиции Р. по отношению к Церкви, в его антицерковной и антихристианской критике; помещенные в сознании Р. языческий политеизм и П. обусловили розановское противостояние истинам христианского вероучения: «Нельзя назвать его метод и мистическим. Там есть единобожие, есть одно начало. Здесь мистический метод <...> приобретает направление собирательное, эклектическое, валит в одну кучу Бога и Небо, Солнце и Луну, благочестие и шалости Венеры <...> пробивается струйка задорного и чувственного пантеизма <...> Перед аудиториею русской интеллигенции, темной и невежественной, он <Р.> мог за туманными образами и символами прятать свой младенчески-наивный пантеизм, прикрывая подогретое язычество именем и формулами христианства. Но для зрячего и знающего человека сквозь дыры его красноречия просвечивает лукавство и лицемерие», какового были лишены прежние столпы мировой пантеистической мысли, ибо у них в отличие от Р., помимо глубокой философской эрудиции, «была своя честность неверия» и «они не терлись “около церковных стен” и не поддельвались под церковный язык» (Пустынник Н. Обзор светской печати (О новой книге В.В. Розанова «Около церковных стен») // Миссионерское обозрение. 1906. № 4. С. 551–553). В светской печати, близкой религиозно-философским и символистским кругам русской интеллигенции («Новый Путь» и «Вопросы Жизни»), с детальным обоснованием выдвинутой в отношении Р. концепции «мистического пантеизма» выступил критик Волжский (А.С. Глинка): «В мистериях пола Розанов приводит жизнь к соприкосновению с “мирами иными” <...> отождествляет естество с Божеством, теитизирует природу и натурализирует Бога <...> пантеизирует христианство <...> Мистический пантеизм Розанова <...> вытесняет из его религиозного сознания элемент христианства <...> растворяя его в иудействе и затем в мистическом пантеизме Востока <...> Мистический пантеизм Розанова напоен страстным дыханием животного начала, в котором живет Бог <...> Земля, “насколько она рождает”, светится для Розанова собственным религиозным светом, она из самой себя излучает божественность, святость, творит Бога в сиянии лучей своих. Она религиозно-святая по самой природе естества своего, — святая стихийно <...> Вся христианская эсхатология растворяется и тонет во всепоглощающей пучине мистического пантеизма Розанова <...> В теитизации пола Розанов, в сущности, сенсуализирует Бога, топит Бога в мистически-сатанинских глубинах пола <...> Бог у него <...> производное природы, второе, темное, лицо пола, естественное свечение плоти из самой себя <...> Его пантеистическая любовь к жизни, таким образом, не абстракция, бескровная, бесплотная, вневонкретная, как у многих пантеистов, она

во плоти и *крови*, живая, животная, сочная и красочная, но она все же в строгом смысле вне личности человека и Бога, вне абсолютной индивидуальности» (Волжский. Мистический пантеизм В.В. Розанова // Волжский. Из мира литературных исканий. СПб., 1906. С. 324–327, 329, 351–352, 363). Этой методике трактовки философско-творческого наследия Р. суждено было стать одной из наиболее распространенных в 1900-х–1910-х. Вместе с тем сам Р. скептически оценивал разные концепции его *творчества*, выдвинутые критиками, в том числе и доктрину «мистического пантеизма Розанова» Волжско-Глинки: «Удивительна все-таки непроницаемость нашей критики <...> ищут, ищут. Я читаю: просто — ничего не понимаю. “Это — не я” Впечатление до такой степени чужое, что даже странно <...> и нелепо, и такое нелепое я выношу изо всего, что обо мне писали Мережковский, Волжский, *Закржевский*» (У, 237). «Но в высшей степени было неприятно одно: никакой угадки меня не было у них» (У, 302).

Я.В. Сарычев

ПАРЛАМЕНТ — см. *Государственная дума*.

ПАРТИЙНОСТЬ. На формирование позиции Р. по вопросу П. оказали влияние теоретики почвенничества (Ф.М. Достоевский, Н.Н. Страхов), панславизма (Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев). Р. в статье «Писатель-художник и партия» (НВ. 1904. 21 июля) один из первых поднял вопрос о проблеме П. писателя — на год раньше статьи В.И. Ленина «Партийная организация и партийная литература». В отличие от «золотого века литературы», представленного выдающимися философско-поэтическими, духовными личностями, современная литература, с точки зрения Р., разделяет писателей по разного рода политическим программам, требуя от каждого из них подписи идейного «присяжного листа». «Подпишись — и мы тебя прославим!» — «Ты отказываешься? Мы — проклинаем тебя!» (ОПП, 178). Не отрицая необходимости программного подхода в литературном процессе, Р. настаивал на обоюдной ответственности: не только писателя перед партией, но и партии перед литератором. На примере *судьбы А.П. Чехова* Р. показал, как либеральное направление, «подчинив его себе критическими “шпицрутенами”, ничего решительно ответно ему не дало» (ОПП, 179). Публицист настаивал, что «уж если партия хочет подчинить себе писателя, то она должна ответно давать ему удовлетворение в той умственной шире, духовной глубине, всяческой идейной роскоши, каких писатель, особенно начинающий, точно так же вправе для себя хотеть, как партия со своей стороны хочет “точности исполнения” <...> Партия вербует; зовет и зовет; вы (единичный писатель) должны ей помогать. А в чем она вам поможет — это не тревожит ее совести» (ОПП, 178). Р. утверждал, что литература «не может быть чужда политическим мотивам: 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» (ОПП, 180). Статья Р. заинтересовала А.С. Суворина. Он дал свой вариант заглавия публикации и рекомендовал Р. уделить больше внимания самому понятию «партия».

«Мысль Ваша очень хороша и вот почему я так стараюсь, чтоб фельетон вышел ярче», — писал издатель Р. 15 июля 1904 (ПВ, 316). Практическую бездельность литературной партии либералов Р. называл «тяжелым историческим грехом» (ОПП, 182). С другой стороны, писатель, ставший ревностным исполнителем партийных указаний, неизбежно деградировал как творческая личность. *Талант* одолевала «умственная трусость <...> боязнь что-нибудь принять на себя, ответить своим именем, а не ссылкой: “так думает партия”, “я — как все”» (ОПП, 179–180). Идея гибельности литературы, увлеченной партийными интригами, нашла свое выражение в отношении Р. к *творчеству М. Горького*. Р. был солидарен с определением В.О. Ключевского, что «Горький — это пропагандист, а пропаганда — не литература» («В.О. Ключевский о М. Горьком» // К. 1916. 15 янв.; ВЧВ, 46). Себя Р. 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», поскольку в лагере либералов «и несколько большая свобода <...> и земство, и самоуправление, словом — все “пункты”, какие выставлены. Но в рядах партии нет... одушевления, что ли, или таланта в отношении к самым этим “пунктам”» (ОПП, 182). Один из лидеров российского марксизма и либерализма П.Б. Струве еще в 1899 предсказал Р. будущее одиночество среди партий и политиков: «Он навсегда останется “диким” Он слишком мистик, слишком целостен и потому слишком индивидуален, чтобы принять какую-нибудь программу» (ПРО, 1, 365). Р., по собственному признанию, действительно шел всегда не за какой-нибудь системой убеждений, а за конкретными людьми. «Симпатичное лицо» могло увлечь его «в революцию, могло увлечь и в Церковь» (ЛИ, 75). Политики для Р. всегда были люди «без лица», поскольку они настолько поглощены «общественным интересом», что программа какой-либо политической партии заменяла им собственное лицо. Колебание для Р. — это закон божественного мироздания, «первый в жизни» принцип, «единственный, который тверд», и единственный, который позволяет осветить истину и существо изменчивого жизненного процесса («Литературные и политические афоризмы (Ответ К.И. Чуковскому и П.Б. Струве)» // НВ. 1910. 25 нояб.; ЗРП, 413). Размышляя о негативных сторонах парламентаризма, Р. на первое место ставил понятие политической П., доходящей до слепоты и глубочайшего коллективного эгоизма: механизм парламента мгновенно окружают маленькие машинки партий, которые представляют себя вместо народа. Этот процесс подстановки и «подделки народного мнения», происходящий на выборах, Р. называл «нравственно мучительным и исторически опасным», поскольку в процессе предвыборной борьбы повсюду на первые места выдвигаются тщеславные болтуны, люди, «гостинного и клубного разговора» (РГО, 460). Партии заняли место старой *бюрократии*, т.е. место своекорыстных посредников между народом и властью. Они также отделяли парламент от населения, как ранее бюрократия отделяла верховную власть от народа. «Они похожи на жирные <...> сальные пятна, плавающие в народном котле, которые не сливаются с остальной массой содержимого, всегда наверху и всегда видны. Они не открывают, а закрывают народ»

(РГО, 461). Негативные стороны партийного строительства в России Р. демонстрировал на примере деятельности партии кадетов. В большинстве политических статей Р. отражался единый курс редакции «Нового Времени» по вопросам внутренней политики России. Учитывая стратегический курс издания, перспективная задача всего здорового в России определялась Р. в начале 1906 с позиций политического центризма, а именно — стремлением вытащить из кровавых событий Манифест 17 октября 1905 «целым и невредимым, и положить его в основу новой русской гражданской и государственной жизни» (РГО, 10). Р. пытался определить рамки влияния бюрократии на политическую жизнь новой, парламентской России, регламентировав права ее участия в думских выборах. Для этого он предлагал развести ключевые должности на идейные и чисто технические. «Техник», по его предложению, «может при выборах в Государственную думу подавать голос за какого угодно кандидата всех допущенных к существованию партий, или присоединяться к какой угодно программе» (РГО, 14). Вышший чиновник или чиновник идейного ведомства, являясь принципиальной составляющей частью аппарата власти, не мог позволить себе такой безответственности, и, в случае голосования за оппозиционную партию, обязан был покинуть свой пост. В 1906—1912 Р. был штатным хроникером «Нового Времени», освещавшим деятельность Государственной думы трех созывов. Это свидетельствует о доверии к нему со стороны руководства газеты. После полемики Р. в 1910—1911 с П.Б. Струве и А.В. Пешехоновым, а также с выявлением идейных ориентиров в изменившейся политической ситуации и обретением более четких очертаний в политических приоритетах самого Р., со второго десятилетия XX в. Р. все меньше оставлял неподписанными своих статей по острым проблемам политической жизни. С первых дней официального существования политических партий в России неизменный интерес думского хроникера Р. вызывали представители левых партий. Р. отмечал свое единство с симпатиями части сотрудников «Нового Времени» на первой фазе революции: «Я сам писал несколько передовых (без подписи) статей, где с уважением говорил о “левой бедности”, — “точащей зубы” <...> и никакого не было возражения в редакции, редакция и сама знает, что в “левом зубе” есть много правды, а главное — есть почва для борьбы, гнева и мести» (ПВ, 283). В 1910 Р. включил все политические статьи, не прошедшие редакторскую цензуру, в сборник «Когда начальство ушло...». Первоначально, в революционной общественной эйфории, симпатии Р. вызывали депутаты-трудовики, и он возлагал надежды на их активное взаимодействие с кадетами: «Мужик из Тулы и Костромы, чуть-чуть поотесавшись <...> в несколько месяцев может преобразоваться в <...> гражданина, в почти образованного» и выйдет из него «полный “депутат первого русского парламента”» (КНУ, 99—110). Настоящими «отцами» реального и «осуществленного конституционализма» Р. называл весной 1906 кадетов, считая, что с ними парламент не станет игрушкой в руках бюрократии. В обозначившейся тенденции полевения деятельности 1-й Думы под напором фракции трудовиков Р. в мае 1906 выступил уже против порывов левых парламентариев. С самого начала работы 1-й Думы он наряду с партией октябри-

тов категорически выступал против левых аграрных программ трудовиков и кадетов, видевших решение вопроса в отчуждении помещичьих земель и в «благотельнице-казне». Публицист резко упрекал кадетов за разжигание революционных страстей в крестьянской среде. Первоначально Р. надеялся на сдерживающее начало кадетской фракции, уповая на культурную традицию партии «народной свободы»: «Демократия и принципы демократии — ничем непобедимы, кроме как (в благородном смысле) культурно и принципами культуры. Я согласен, что “кадеты” почти революционеры: но — с культурой, за которую держатся так цепко, что не выпустят ее и для Революции. И это все, что нужно» («Из-за деревьев не видим леса» // НВ. 1906. 28 мая; КНУ, 124). Р. видел в культуре оплот традиционных ценностей, консервативное начало. Однако вскоре он уже обвинял 1-ю Думу за левый крен в ее работе, указывая на утопические требования кадетской программы, которые «местами переходят в социализм и вообще представляют нечто самое “левое” и радикальное из всего, что можно себе представить и назвать» (РГО, 69). В мае 1906 Р. возмущался двойными стандартами депутатов-кадетов, а в конце июня уже указывал на исчерпанный кредит доверия к кадетам со стороны власти и *общества* из-за шаткости политической их позиции: «Они имеют многие добродетели и большие способности, но связанные с тем несчастьем, что им никто нравственно не верит» (РГО, 95). Скрытность политической позиции фракции кадетов сделала, по мнению Р., невозможным создание правительственного кабинета парламентского большинства. Итоговая оценка деятельности партии кадетов в первом парламенте была сокрушительна: «Испортила начало парламентаризма в России; она скомпрометировала русскую способность к конституционализму. Впрочем, и партия-то эта совсем почти не русская» (РГО, 242). Р. испытывал симпатии в отношении партии октябристов в период поддержки ею правительственного курса. В поисках Р. конструктивных союзников для утраченной авторитетности власти явно сказывалось и увлечение А.С. Суворина земским движением. 7 сентября 1906 Р. выступил в защиту лидера партии октябристов А.И. Гучкова от нападок Е.Н. Трубецкого, обвинившего вождя «Союза 17 октября» в поддержке репрессивных мер правительства. Это была первая поддержка Р. курса «Союза 17 октября» и ее лидера. Национальное единство и патриотические чувства были для Р. индикатором политического прогресса. Сдержанность, терпение и политическая стабильность на основе положений Манифеста 17 октября выдвигались им в качестве политических ориентиров. Наибольшие политические надежды в 1906 Р. возлагал на «Союз 17 октября», но невероятная аморфность октябристов и страх партии Гучкова перед национальными лозунгами отталкивали от них А.С. Суворина, а вслед за ним и Р. Установившиеся политические симпатии Р. определились в границах идеалов политического центризма, о чем было сказано в статье «В великом терпении» (НВ. 1906. 29 июля): «Нелепая мысль, что, кроме черной и красной, нет другой России. Всегда Русь звалась белой Русью» (РГО, 117). Под белым цветом подразумевались высокий христианский подвиг, чистая, спокойная и порядочная жизнь. Учитывая политические симпатии Суворина, Р. в 1907—1912 поддерживал в сво-

их нововременских передовицах простолюпинский политический курс центристских партий (прежде всего октябристов и умеренных националистов). Но сотрудничество с партийным органом «Союза 17 октября» у него так и не сложилось. В органе октябристов «Голос *Москвы*» он напечатал в 1913 всего одну статью «Религиозное движение» (14 июня). С 1908 в редакционных статьях без подписи в «Новом Времени» Р. подвергал критике аморфность политических принципов либерального левоцентризма партии мирного обновления, воплощенную для Р. в личных амбициях главного редактора их печатного органа «*Московского Еженедельника*» кн. Б.Н. Трубецкого. Оценивая итоги думской работы, Р. заявлял об отсутствии в Думе и обществе политики и подмене их политиканством радикалов. Он полагал, что звание политиков радикалам присвоили многочисленные газетные выступления кадетских и левых органов печати. Кадетам Р. также отказал в праве именоваться политиками. «Общество давно убедилось, — писал он в августе 1908, — что у кадетов никогда политики не было, а было одно политиканство» (ВНС, 241). Твердость правительственного кабинета П.А. Столыпина в проведении курса конституционных реформ должна была, по мнению Р., обеспечить реальную политику верховной власти: «Железная политика, не меняющаяся каждый месяц, убежденная, и есть настоящая политика и вполне верное средство против *крови*, против необходимости доходить до этого» (РГО, 148). Национальное единение депутатов вокруг ответственной государственной работы Р. считал единственной возможностью успешной политической деятельности в Думе и других общественных образованиях. Государственные интересы ставились в качестве приоритетных «Союзом 17 октября», поддерживавшего реформистский курс П.А. Столыпина. Главнейшей задачей политического момента Р. называл «личное возвеличение правительства» Столыпина (РГО, 473). Правительственные решения социально-политических проблем должны были, по мнению Р., стать гарантом против революционных потрясений и возможной в будущем «отрицательной власти» (там же). Возрождение гражданского интереса нации Р. считал важнейшей задачей политического момента. «Русские люди забыли Родину-Мать <...> Все разбежались по «партиям» и сделали каждый из своей «партии» себе родину <...> Нет русских, есть либералы и консерваторы, нет России, а только «лагери» кадетов, обновленцев, октябристов, трудовиков, социал-демократов, социал-революционеров, анархистов» (РГО, 241–242). Солидаризируясь, по сути, на первых этапах работы парламента в основных политических вопросах с партией октябристов, Р. выступал на страницах «Нового Времени» в поддержку национальной политики, проводимой Столыпиным: в поддержке империи в форме централизованного унитарного государства, проводящего гибкий курс по ассимиляции национальных окраин, в итоге которой каждый окраинный житель России стал бы «убежденным русским гражданином». Немало горьких слов досталось от Р. «левому блоку» 2-й Думы. ««Левый блок» есть какой угодно «блок», но только это не «русский блок», — заверял он *читателей* «Нового Времени» в передовой статье «Испуг парламентариев» (НВ. 1907. 27 марта; РГО, 358). А за две с половиной недели до

этого на страницах «*Русского Слова*» признавался под *псевдонимом* В. Варварин: «В *Петербурге* я голосовал за левый блок. Тем не менее, должен сказать, что день 6 марта был победным днем *Церетели* и Столыпина (премьер-министра)» (РГО, 329). Р. откровенно заявлял, что во многих политических статьях «начало эстетическое господствует в моих *характеристиках*» (там же). Выступления неординарно мыслящих депутатов, блиставших ораторским мастерством, ставились Р. в пример фракции правых. Он отмечал выдающиеся способности депутатов «левого блока» — И.Г. Церетели и Г.А. Алексинского. Грубые выходки представителей правых партий, по мнению Р., стали одной из реальных причин распада их союза с октябристами уже в 3-й Думе. «Правые и октябристы раскалываются... «Нет сил выносить» этот петрушкин запах. Кстати, Петрушка из «Мертвых душ» не был ли истинно-русским?» — задавал публицист риторический вопрос либеральной аудитории читателей «Русского Слова» (РГО, 479). Р. убежден, что правые «расходятся с парламентом и, до известной степени, стоят вне его, стоят против могущественного общественного движения — всей печати не столько по классовым, имущественным и личным интересам, сколько по вкусовым, нервным и частью умственным симпатиям, традиционным или благоприобретенным» (РГО, 343) Народный избранник, по Р., непременно должен был воплощать в себе черты неординарной личности и высокой культуры, иметь «свое *лицо*». Крайне правые неизменно критиковались Р. за «грубость, неотесанность и жестокость», патетичность и антиконституционность, а также за отсутствие «необходимости иметь свое и самостоятельное *лицо*» вместо генеральной линии правительства. Союз русского народа упрекался в партийной групповщине. Черносотенцы, по убеждению Р., дробили единство нации, пытаясь создать «из своей «партии» себе родину» (РГО, 241). Мыслитель обратился за помощью в этом сложном политическом вопросе к авторитету своего литературного кумира. «Боже! — писал *Ф.М. Достоевский* в «Дневнике писателя» — У нас есть русская партия!, а это «знаменует собою, что вся Россия — уже не русская» (РГО, 400). Русский народ, по мнению Р., неизбежно «умер бы в своем великом и особливом историческом призвании в тот момент, когда он объявил бы себя политиком, и только политиком» (РГО, 401). Р. осуждал черносотенцев за идеализацию инертных начал русской жизни. «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» Привычное... «Не трогайте то, что мы привыкли видеть тысячу лет»» (ВНС, 249). Главную вину за роспуск 2-й Думы Р. возложил на социал-демократическую фракцию и кокетничающее политиканство кадетов, заигрывавших с левыми партиями с целью максимального давления на правительственную власть. В думских социал-демократах Р. не без основания отмечал черты агента внешнего влияния на политическую ситуацию в России: «Социал-демократия в Думе, как и вообще крайняя левая в ней, имела все источники своей поли-

тики и тактики вовсе не в Думе и не в определенной группе населения, которая порознь выбирала отдельных депутатов, а имела пружину для себя свою партию и главарей этой партии, находившихся за границей» (ВНС, 228). Кадетам Р. ставил в вину провал конструктивной работы парламента двух первых созывов. Он особо подчеркивал, что первыми Думами руководили кадеты, имевшие при этом «источником сил и идеализма своего левые партии». Лицемерная тактика подыгрывания радикальным настроениям и уклончивое поведение кадетской партии в вопросе осуждения политических убийств и экстремистского насилия нанесли, по замечанию Р., такой «нравственный удар космополитической интеллигенции, высланной в Думу первых депутатов, от которого она десятки лет не оправится» (РГО, 476). В ходе подготовки избирательной кампании в 3-ю Думу Р. 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 великих личностей. По Р., это лучшие представители профессуры, торговли и промышленности. В действительности же все происходило иначе, о чем Р. предостерегал избирателей со страниц «Нового Времени». «Парламент и его кафедра сам дает впервые известность или знаменитость дотоле неизвестным или полуизвестным лицам», у которых «кроме горла ничего нет» (РГО, 461). В ходе избирательной кампании в 3-ю Думу Р. вел агитацию за протезируемых «Новым Временем» октябристов даже со страниц кадетского «Русского Слова». Он призывал всех либералов «закрепить фактическое осуществление тех новых начал жизни, какие теоретически были получены 17-го октября» (РГО, 464). Р. дал избранникам в 3-ю Думу своеобразный депутатский наказ: избегать межфракционной конфронтации. Успех парламентской работы, по его убеждению, был возможен лишь при условии, «если русское национальное сознание <...> пойдет самостоятельно к творческим задачам своим, не впадая в идейную войну с первыми двумя Думами» (РГО, 465). Р. в принципиальных для себя вопросах никогда не был привержен партийному единству с октябристами, впрочем, как и к любой другой партии. Так, в начале августа 1908 он резко выступил против предложенного октябристскими газетами права на контроль за частной жизнью государственных деятелей: «Вы кончите уничтожением книги и газеты, которые ведь тоже “навевают мысли”», — предостерегал он мнимых ревнителей политического благочестия (ВНС, 228). По убеждению Р., обязательность открытого и всенародного обсуждения важных предложений государственной жизни вполне гарантировала от разлагающего влияния разного рода закулисных политиканов. Страх за судьбу России, предчувствие революционной катастрофы сказались на обострении внимания писателя к политике, к проблеме соотношения суверенных прав личности и нации. В 1910-х Р. выступал на страницах «Нового Времени», «Московских Ведомостей», «Голоса Руси», церковной газеты «Колокол», журнала «Вешние Воды» с позиций патриотизма, близких к идеям традиционализма. Вскоре после гибели П.А. Столыпина Р. вернулся к разработке национального вопроса. Перечень политических противников русского патриотизма

совпал у Р. с врагами партии Всероссийского национального союза, в состав которого входил ряд сотрудников «Нового Времени». Главную проблему русских Р. видел в том, что они страдают космополитизмом, доводящим их не только до смешного, но часто даже до опасного нивелирования интересов собственной 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 инородцы, а через них и иностранцы» (М, 81). Разочарование в эффективности работы Думы вызвало у Р. неприятие партийной зашоренности в подходах к политическим вопросам. Он не упускал случая посмеяться над политическими спектаклями новоиспеченных политиков, а нередко иронизировал и над своими, излишне доверчивыми читателями. Собственное участие в выборах 3-й Думы в октябре 1907 Р. описал в книге «*Уединенное*»: «— Подавайте, Василий Васильевич, за октябристов, — кричал Боря <Суворин, член ЦК «Союза 17 октября»>, попыхивая трубочкой. — Твои октябристы, Боря, болваны: но так как у жены твоей у-ди-ви-тельные плечи, а сестра твоя целомудренна и неприступна, то я подам за октябристов. И подаю за них (в 3-ю Думу)» (У, 52).

А.В. Ломоносов

ПАСХА. С 1906 Р. ежегодно публиковал статьи, посвященные П., христианскому празднику в честь воскресения Христа. Приведем характерные высказывания Р., посвященные П. «Куда же бы мы все пошли без Пасхи» (НВ. 1914. 6 апр.; НФП, 293), «Не будь ежегодного повторения Пасхи, жизнь личная и общественная превратилась бы в кромешную тьму, ад, злобу, пекло!» (НВ. 1912. 25 март.; ПВ, 73); «Представьте два года, слитых в один, без Пасхи между 360 и 360 днями: мы, или по крайней мере лучшие из нас, чуткие из нас, едва бы волокли ноги, и зачернели бы в *зрехах* и, может быть, в *преступлении!*» (там же). «Но вот пронесется по улицам шумное — “да друг друга обьемем” В пасхальную заутреню впервые произнесется это слово: и из храмов оно потечет по улицам, соединяя всех в целование!! Не странно ли, ни дивно ли: *религия*, серьезное из серьезного и торжественное из торжественного, разверзается в лобзания, даже незнакомым на улице!!» (ПВ, 73–74); «Нигде во всем свете не встречается Светлый День Христова Воскресения так просто и от души, как у русских: весь народ, стар и млад, спешит к заутрене, в 12 часов ночи, и наполняет древние храмы, где молились и отцы и деды наши, ликующими сонмами...» (НВ. 1914. 6 апр.; НФП, 292); «Целый народ православный в эти дни расцветает, как дерево по весне... “Народ цветет” — вот суть Пасхи, в самоощущении, в быте...» (ПВ, 74); «Пасха возрождает в нас силы. Она есть прибыль сил, — и народу земледельческому, крестьянскому, это так необходимо для лета и для весны, когда начинается его земледельческая работа. Может быть, от этого, от господствующего крестьянского сложения русского народа, именно в России Пасха и празднуется как нигде» (НФП, 293); «Этот день мы все едины, все миллионы и миллионы русского люда <...> нигде так не соединяются люди, как в праздники,

от Царя до нищего исповедуя то же, веря в то же, повторяя слова одних молитв» (ВЧВ, 162); «Проходит что-то семейное, “свое” по всей стране: на эти семь дней — целый народ, все исповедники одного исповедания сливаются в одну семью, в народ-семью, страна как будто становится “одним домом”, “одним двором”, где все друг другу — родные, близкие!» (ПВ, 74); «Нельзя жить с народом, не проводя с народом именно его Праздник <...> Выдумать праздник невозможно; праздник — в существе души. Праздник есть — прежде чем он объявился, утвердился» (НВ. 1911. 10 апр.; ТПРН, 69, 72). По мнению писателя, «Воскресение Христа» «есть глубочайшая истина и величайшая ценность, заветно схороненная в самом центре мира; но именно схороненная, запрятанная, чтобы никто, до кого она не относится, не знал ее... Чтобы ее не растоптали, над нею не заглумились...» (НВ. 1910. 18 апр.; ЗРП, 138–139). «“Христово воскресение” есть не религия в теле своем, в обстановке и цепи исторических событий, нет: это есть самая душа религии, сказанная человеку тайна о нем самом, о всякой душе человеческой» (НФП, 293). Р. считает, что истина эта открывается лишь сердцу, в котором живет простая вера. А «кто не верует — пусть не верует: тот и не поймет ничего в этом, тот не поймет самого праздника Светлого Христова Воскресения, — и только внешним образом, в пище и питии, переживает ему непонятную “пасхальную неделю”» (НФП, 292–293). Р. убежден, что «как будто для него, для русского неверующего человека, сказаны дивные слова Иоанном Златоустом, столь дивные, что на всем Востоке они 1300 лет повторяются в каждую заурную и обедню Светлого Воскресения: — Придите все сюда в этот День! Придите без смущения, — придите поздно! Придите в десятый час, придите в одиннадцатый час! Придите последними, придите, когда все кончилось — нет разделения ни с кем, и вы будете у нас, как пришедшие в первый час, как самые ранние!» По объединяющему смыслу, по морю любви в этом слове оно одно до того универсально, оно до того исторично-созидательно, что перед одним этим звуком, неумолчно год из года повторяемым, все “социальные реформы” просто солома и палки, полиция и принуждение, мундир и бессилие, и прямо ничто» (НВ. 1911. 10 апр.; ТПРН, 73). Р. считает, что главное в П. то, что «упразднена смерть... каким-то гибким диалектическим упразднением. Не просто “порублена”, вот “нет более смерти” <...> Нет, “челюсти смерти” раздвинуты иным способом, именно душевным, а именно: “душа” победила смерть, своим особым способом — “пробуждаясь» и, наконец, “воскресая” “Умрем и... воскреснем!” Это несравненное с тем, как если бы мы вечно жили... т.е. были только, существовали только. Бедно и бессодержательно!» (НВ. 1910. 18 апр.; ЗРП, 140). Р. убежден, что в день П. происходит чудо возрождения человека и природы. «И нет смерти, холода и зимы. Нет очоления — природы и человека. “Всякий грех — до Пасхи”: и бежит в нас обновленная кровь, в которую вошло частицею Тело и Кровь Спасителя, по прекрасному обычаю всех русских непременно “поговеть перед Пасхой”, исповедовать грехи священнику и принять Святое Причащение» (НФП, 294). По мнению Р., «Воскресение» обновляет и очищает душу. «“Все ссоры — до Пасхи”, — как бы говорим мы, говорит целый народ в обычае этом. Конеч-

но, “после Пасхи — опять поссоримся”, но опять — тоже до Пасхи. Ссора есть часть смерти души: а Пасха говорит, что смерти — нет, и в связи с этим мы пасхальным целованием “кладем крест” и изничтоживаем свары, завидования и всякую душевную печаль» (НФП, 293). Писатель проникновенно и поэтично описывает пасхальную службу.

М.Е. Крылова

ПЕДАГОГИКА. 12 лет Р. учительствовал в гимназиях Брянска, Ельца, Белого. С января 1893 в «Русском Вестнике» (№ 1–3, 6) и в «Русском Обозрении» (1893, № 5; 1894, № 10–12) публикуются его статьи («Сумерки просвещения», «Педагогические трафаретки», «О гимназической реформе 70-х годов», «Город и школа», «Семья как истинная школа», «Беспочвенность русской школы», «Три главные принципа образования», «Афоризмы и наблюдения» и др.) на педагогические темы, которые в 1899 были изданы П.П. Перцовым отдельной книгой: «Сумерки просвещения. Сборник статей по вопросам образования». В рецензии П.Б. Струве «Романтика против казенщины» книга Р. называется «замечательной» и рекомендует для внимательного чтения, ибо читатель найдет в ней «в редком обилии мысль, сильную оригинальностью и глубиной, облеченную всегда в оригинальную и нередко — в блестящую форму». Школа — важнейший институт, концентрирующий в себе, по мнению Р., все общественные проблемы, поэтому «каждое время имеет, в сущности, ту школу, которую оно заслуживает. Идеи в устройении ее так точно отвечают главному в нас, что каковы мы — так и учим и воспитываем детей. Школа — это, скорее всего, симптом, показатель нашего внутреннего “я” Это — пульс, который бьется тревожно, и мы его ясно нащупываем, когда болезнь схоронена еще глубоко внутри организма» (СП, 168). Р. анализирует современное образование и выясняет причины, почему, «не давая ни совершенной тени, ни совершенного света, оно порождает томительные сумерки» (СП, 27). «Практические люди и теоретики» давно поняли, что в образовании «лежит ключ ко всякому прочному успеху» (СП, 5). Но государство, господствующее над всеми сторонами народной жизни, «получило в свое обладание этот ключ» (там же). Церковь, семья «столь же живые и конкретные силы истории», устранены от воспитания. Государство установило способ коллективного обучения. «Ученик никогда более не оставался наедине со своим учителем; учитель никогда не говорил лицу, но только толпе. Все индивидуальное, что было в одном и в другом, заботливо пряталось <...> было как бы не признано. Эта непризнанная сторона их существа была в то же время самая главная, потому что в отличие от животного человек именно в индивидуальности своей несет свой существенный особый смысл; в ней же и лежит родник всякого духовного творчества» (СП, 9). При таком образовании главенствует «строгая внешняя абстрактная форма», которая «не видит лиц, не знает их имени, их прошедшего, их надежд на будущее» (СП, 20). Не удивительно, что подрастающие поколения демонстрируют «странную безжизненность», в них нет ядра, «из которого растет всякий дар, всякий порыв, все энергичное в действии или твердое в сопротивлении» (СП, 9). «Странная антикультурность <...> поражает в

них: они не только не продолжают своего времени, не суть дети <...> XVIII—XIX веков; они и не принадлежат ни к какой другой эпохе, не сочувствуя и не понимая более ни одной из отживших культур» (СП, 10). У них нет «никакого желания по уединенному труду, по героизму мысли», даже «среднее становится не под силу этому потускневшему вдруг поколению» (там же). Происходит это потому, что наша школа «вообще бескультурна; она бескультурна с малыми программами, как и с большими, с естественными науками, как и с древними языками. И очень ясна причина этой бескультурности» (СП, 170), которая заключается в том, что способы образования отвечают в ней требованиям бюрократического удобства, деятельность министерства народного просвещения организована одинаково с остальными министерствами. Совершенно не учитывается, что министерство народного просвещения «имеет своею сферою область духа, трудится над умственной и нравственной стороною человека» (СП, 170—171). На уроках в школах господствует *страх*, сковывающий как ученика, так и учителя, и совершенствуется система обмана: подстрочники, подсказывания, притворное заикание, чтоб выиграть минуту и обмануть учителя, свидетельствуют, «что никакого в сущности просвещения не происходит», а «происходит, скорее, развращение и притупление» (СП, 171). Молодые люди воспитываются в уединении от истории, «вне традиций своего народа, вне смысла своей религии», подобно Эмилю Руссо. По мнению Р., это истинные Номинцилы новой Европы, искусственные люди, лишённые живых душ, о создании которых мечтал Парацельс. «Номинцилы» <...> податливы на всякое низменное влияние и безучастны ко всему достойному. Под действием искусно придуманного механизма, образующего юные души, вылетают их окрыленные души и вместо того, чтобы лететь к небесам, падают «в самые бездонные низины» (СП, 11). Укрепить крылья души «и научить ими управлять есть вся задача воспитания» (СП, 13). Это возможно сделать только в культурной школе, где все пронизано любовью, потому что «культура начинается там, где начинается любовь, где возникает привязанность; где взгляд человека, неопределенно блуждавший повсюду, на чем-нибудь останавливается и уже не ищет отойти от него. Тотчас, как произошло это, является и внешнее выражение культуры, сложность: новые и особые чувства отличаются от прежних, обыкновенных. Они выделяются, образуют свежую и особенную ветвь в духовном существе человека, рост которой обыкновенно сосредоточивает в себе все его дальнейшее развитие, требует всех его сил» (СП, 30). Предметом культа может быть все: «земля, с любовью и вниманием возделываемая <...> домашний кров, или гнездо, где человек вырос, где схоронены его близкие <...> свой край, наконец, родина» (там же). Как же эта любовь к родине может родиться, если «У нас нет совсем мечты своей родины» (У, 265). Истоки такого положения, считает Р., — в школьной практике. В «Опавших листьях» он замечает: «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 “Новгородские низовые земли”, о “Макарии, откуда ярмарка”, об Унже (река) и ее староведах» (У, 266). Школа слишком мало времени отводит изучению отечественной истории и литературы. Поэтому, заключает Р., не приходится удивляться тому, что «мы на всех поприщах духовной и общественной жизни представляем слабость национального сознания, что не имеем ни привычек русских, ни русских мыслей» (СП, 237). Между тем все, «от древнего грека и до современного нам англичанина, француза, немца — каждый именно в пору отрочества и первой юности воспитывался и воспитывается в типично-национальном духе» (СП, 238). Нам есть, что изучать в школе: за первые 70 лет XIX в. «Россия пережила не только пору богатых творческих возбуждений <...> она духовно открыла себя: она создала своеобразный Renaissance — Renaissance летописей, монастырей, былин, бесчисленных поэтических или более деловых “Слов” Оригинальность и красота этого духа <...> произвела оздоравливающее впечатление, но тем вместе ничего ни у кого не отняла из “общечеловеческого” <...> этому всему следует дать большее движение в нашей школе — этого никто не оспорит и в этом состоит наша скромная мысль» (СП, 239), — заключает Р. Культурная школа, по мнению Р., это «честная, трудящаяся школа, школа суровая, вот идеал <...> взамен школы слащавой, дипломатизирующей» (СП, 106). Р. высказывает некоторое раздражение, касающееся того, что «даже ученикам I—II классов, т.е. мальчикам 9—13 лет, учитель (иногда старик) говорит “вы”, опасаясь грубым “ты” оскорбить в них “личность человека”!» (там же). Р. уверен, что, сберегая будущее питомцев, «можно и иногда нужно не щадить их в текущий, изменчивый момент» (СП, 107). Р. напоминает, что без труда труду не научишь, труд — великий воспитатель тогда, «когда все руководительные принципы жизни ослабли и люди растеряны, нерешительны, существование каждого является чем-то расшатанным и может быть укреплено только личным чрезмерным усилием. Тогда труд есть действительно последнее, на что может надеяться человек» (СП, 129—130). Великим трудолюбцем был Петр I. К его образу, поучительному, воспитывающему, не раз обращался Р. в своих педагогических размышлениях. Современная Р. школа недостаточно развивает в детях трудолюбие еще и потому, что она далека от действительности, от жизни. Обучение же «должно как бы пронизывать жизнь, а не стоять в стороне от нее чем-то отдельным» (СП, 227). Между тем обучение имеет в основном книжный характер: «Все реальные ощущения, качества, идеи для него <образования> заменяются идеями, качествами, ощущениями, создаваемыми как должное — запоминаемыми, а не испытываемыми» (СП, 22). Что переживает человек, что он чувствует, чем восторгается, чем увлекается — это не важно для такого воспитания. Оно интересуется измеримыми фактами: часами и минутами, проведенными в молитвах, заученным стихотворением, количеством усвоенных знаний. При таком образовании обременяется лишь память, а сильные, страстные и деятельные стороны души остаются пассивными. Вследствие этого действительность теряет интерес для воспитываемых, «они сохраняют способность переживать ее лишь книжно — природу как предмет для поэзии, как напоминание о ней, жизнь

как предмет для размышлений, теоретических выкладок. В них утрачивается вкус к самой жизни» (СП, 23). Поколение молодых людей, получивших такое воспитание, безынициативно, бездеятельно, вяло. Чтобы учебный процесс был эффективным, нетягостным, его надо строить, по мнению Р., с учетом трех главных принципов образования. Первый принцип индивидуальности «требует, чтобы как в образуемом (ученик), так и в образующем (учебный материал) была по возможности сохранена индивидуальность, это драгоценнейшее в человеке и в его творчестве <...> Где она не сохранена, подавлена или в пренебрежении, там образования совершенно не происходит <...> только как личность, как этот определенный человек, а не “человек вообще”, я могу быть наиболее изобретателен в мыслях, своих чувствованиях, упорен, тверд в стремлениях» (СП, 92). Лучше всего этот принцип реализуется в маленькой школе, где учителя и администрация знают каждого ученика в лицо. Что касается образующего, т.е. учебного материала, то лучше усвоить одну тему досконально, со всех сторон, чем хватать куски из каждой темы. Вместо того чтобы запомнить календарно краткие сведения о многих исторических событиях — без образа и без смысла, лучше дать хотя бы четверть этих событий и лиц в живых образах и осмысленно. «Я хочу именно образов», — резюмирует Р. Читая учебник истории, ученик должен знать, что это «мои предки умирали на Куликовом поле, что это не были ни греки, ни римляне, ни персы, ни французы» (СП, 95). Принцип индивидуальности должен быть выражен по всем линиям образующей системы, он не должен быть случайным явлением. Второй принцип — принцип целостности «требует, чтобы всякое входящее в душу впечатление не прерывалось до тех пор другим впечатлением, пока оно не внедрилось» (СП, 96): только незанятый ум может воспринимать новые впечатления. Этот принцип указывает, что нельзя дробить очень сильно знания: раздробленные, они не имеют культурного, образующего, воспитывающего значения. Р. подчеркивает, что нужно долгое, вдумчивое к чему-нибудь одному отношение, «чтобы это одно стало нам дорого, чтобы оно овладело нами после того, как мы им овладели» (СП, 97). Принцип целостности выступает против множественности предметов изучения, против чрезмерной краткости уроков, против их обилия в один день. «Лучшая школа <...> есть не та, которая расширяет горизонтально курсы, прибавляя к одним предметам новые; лучшая та, которая их суживает и в то же время углубляет. Идеал образования на этих двух ступенях есть minimum изучаемых отраслей знания, но изучаемых очень внимательно, очень строго» (СП, 98). Третий принцип — принцип единства типа состоит в требовании, чтобы все образующие впечатления, падающие на каждого ученика, или, что то же, исходящие из какой-либо конкретной школы, были непременно одного типа, а не разнородные или противоположные. «Они должны идти из источника одной какой-нибудь исторической культуры, где они все развились (как факты, сведения, воззрения и т.д.) друг из друга, а не друг против друга или подле друга, как это было в смежных, сменявшихся во времени цивилизациях. Нужно оставить попытки соединить христианство с классической древностью, или жития святых с алгеброй» (СП, 100). Нельзя смешивать три типа образова-

ния: античную классику, христианство и позитивную науку. Эти типы знания разнородны: в их основе лежат различные мировоззрения. Каждый имеет место в определенной школе: церковноприходские школы и епархиальные училища обращаются к христианству; реальные и коммерческие училища основой своего образования избрали позитивную науку; наконец, античная классика — фундамент классических гимназий. У этих трех типов образования разные исходные основания: античность, религиозное мышление, позитивная наука. Это должен учитывать учитель, чтобы помочь ученику разобраться во взаимоисключающих, созданных в процессе развития человечества картинах мира. Особые надежды в воспитании ребенка Р. возлагает на семью: «Школа дает только посох человеку, которого формирует семья» (СП, 137). Главное отличие семьи от школы в том, что здесь «все же больше любви, чем между учителем и учеником, не связанным ничем, кроме большой и маленькой службы <...> Все здесь теплее, интимнее, хоть чуть-чуть правдивее, и вот уже почему — все здесь воспитательнее» (СП, 222). В задачу семьи не входит обогащение детей разнообразными сведениями, «все ее заботы должны быть сосредоточены только на выработке в ребенке лица, т.е. уже некоторого характера <...> Страх Божий и неизменно трудолюбие: одно — как выражение внутреннего лица и другое — как выражение внешнего — нам представляется единственным, на чем должно быть сосредоточено внимание родителей» (СП, 140), — приходит к выводу Р. На смену бескультурной школе должна прийти школа культурная, которая будет не только «оценивать человека в целом», но и «должна оценивать его в будущем» (СП, 108). В этом случае она будет «воспитательна <...> будет художественно образующей школой, наконец — школой национальной» (там же). Небольшая по числу учащихся школа не должна внушать страх, все в ней должно располагать к общению, всякая мать может прийти сюда с любой просьбой. Но для истинного воспитания в такой школе нужно, считает Р., «простое, любящее сердце — только. Это выше, чем ум только; и вместе это доступно всякому времени» (СП, 167). Тайна изменения отношения общества, государства к школе — «в развенчании бюрократических форм, примененных к духовному деланию, в котором они все неприменимы; в создании условий культурного труда, культурного воздействия учителя на ученика, культурного восприятия учеником этих воздействий; в выработке духовных, идеальных способов воздействовать на духовные, на идеальные стороны в мальчике, юноше, девушке» (СП, 172–173). Это возможно достичь тогда, когда на уроке будет просвещение, т.е. «живое обращение соков в живом же организме» (СП, 216), когда есть «вера, целомудрие, любовь», которые «предстоит найти нам, чтобы дать и детям своим; все это — в сердце своем, потом — в цельной деятельности, позднее всего (иначе нельзя) — в школе — вот ясный путь, на который нас зовет история» (СП, 169).

Л.Э. Заварзина

ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА. Война 1914–1918 вывела в Р. сильный патриотический подъем, что нашло отражение в книге «Война 1914 года и русское возрождение». Вместе с тем в записях 1915–1917 говорится о чем

угодно (*браке, семье, поле, церкви, литературе*), но только не о войне. *Тема войны звучит у Р. глухо, находится где-то на периферии его внимания. «Цивилизация вообще, Европа вообще уже втянулась в рамки того сухого и цинического существования, когда вообще ничего не делается ради идеала <...> В Европе действительно настала и стояла какая-то удушливая атмосфера, которая казалась бесконечною <...> Тут не то что полякам, но и всем людям вообще становилось жутко и тревожно... Посмотрите, как “разделили” Африку? Что началось было в Азии? Во что превратилась, через какие-то неуловимые манипуляции, старая Турция, с Багдадской дорогой и немецкими инструкторами, с низвержением старого султана и торжеством младотурок?.. Пять колоссов, и только эти пять, расхватили по кусочкам землю (Россия не участвовала), — не озабочиваясь о других <...> В сущности в мире оставались, идейно и всячески, три колосса — Россия, Германия и Англия, или Англо-Саксонский, Германский и Славянский мир... Опять — с противоречием, опять — с антагонизмом. — Не эти державы, но вся цивилизация вступила в какой-то Молохов ужас... Без надежд, без исцеления» (ПЛ, 292).* В статье «Героизм войны» (НВ. 1914. 24 июля) Р. писал: «Если Англия в наступающем конфликте не уничтожит только что отстроеного великолепного флота Германии, но пока все-таки слабейшего, нежели английский флот, то через два или три года германский флот перевезет в Англию сухопутную германскую армию для завоевания Англии. Когда, года четыре тому назад, в *Петербург* и *Москву* приезжала английская миссия из первых лордов страны и епископов, — смысл этого посещения не был несколько темен ни для России, ни для Англии. Ни *славянство* и Россия, ни Франция, ни сама Германия не положили так много из своей будущности “в залог” при начинающемся чудовищном “метании карт”, как именно Англия. Если другие положили “нечто” и даже “много” в *игру*, то Англия в ней “заложена вся” Вообразать, что этого не знают и не видят на берегах Темзы, — могут только притворяющиеся или *дети*. И только такие могут говорить, как теперь говорят со смущением многие в Петербурге, о каком-то “нейтралитете Англии”» (ПЛ, 264–265). Но все-таки главное для Р. не военно-тактический, не военно-политический и даже не социологический аспект П.м.в., а культурно-цивилизационный, биологически расовый. Р. оценивает начавшуюся войну как борьбу двух рас, двух культур: славянской и германской: «Это будет великая расовая и культурная борьба. Это будет именно — не война, а борьба» (ПЛ, 266). «Напор германских племен на славянские — завершился: Германская империя объявила войну Российской империи. Исполин пошел на исполнина. За нашей спиной — все славянство, которое мы защищаем грудью. Пруссия ведет за собой всех немцев — и ведет их к разгрому не одной России, но всего славянства. Это — не просто война; не политическая война. Это борьба двух миров между собой. Да не будет малодушного между нами. Сейчас одна мысль: об единстве, крепости духа, твердом стоянии перед врагом. Будем все как один *человек*, будем как в войну 12-го года. Это — вторая “отечественная” война, это — защита самых основ нашего отечества. Забывшаяся Германия видит, и всегда видела, главное ограничение своего могу-

щества и необузданных притязаний в могуществе России и силе духа ее армии. Германия повторила в объявлении войны России тот жест, какой сделала Австрия в отношении Сербии перед войной. Что это значит? Не хотела ли Германия выразить этим, что она смотрит на Россию и уважает Россию не более и не иначе, чем Австрия — маленький славянский народ? Ближайшие недели и месяцы покажут, так ли всепобедителен немец, как он представляется самому себе. Мужайся, русский народ! В великий час ты стоишь грудью за весь сонм славянских народов, — измученных, задавленных и частью стертых с лица земли тевтонским натиском, который длится уже века. Если бы была прорвана теперь “русская плотина”, немецкие воды смыли бы только что освобожденные русской кровью народы Балканского полуострова...» (ПЛ, 256–257). Р. выступает защитником славянских интересов: «Самая середина Пруссии лежит на славянских костях, как равно прекраснейшая провинция Австрии Богемия, — есть окатоличенная, разбитая и униженная славянская Чехия с великим своим священником *Иоанном Гусом*, которого живого сожгли на костре. И во всю историческую судьбу свою Австрия, подталкиваемая Германией, мучила и издевалась над славянством и православною церковью. То, что она так жадно и ненавидяще бросилась сейчас на Сербию, — собственно давно знакомый миру *appetum* старой Волчицы. Она всегда питалась славянской кровью и славянской *верою*» (ПЛ, 265). Р. оценивает смысл захватнической войны со стороны Германии: «Немцы, которые всегда любили подводить *философию* под свои грубые и хищные аппетиты, — сочинили даже целую теорию о полной непригодности всего славянского племени, в том числе и русских, к образованию и культуре. Устами теперешнего императора своего и великого *Бисмарка* они высказывали мысль, что славяне слишком мягки и женственны и не умеют и не могут быть самостоятельны; но что в слиянии с мужественным тевтонским племенем они могут дать превосходную помесь, способную к культуре и *политике*. Это значит, что славяне могут быть отличными рабами немцев, и их ученые даже производят имя “славян” от латинского слова “*scclavi*”, “рабы” “Прирожденно-рабская нация”, русские и славяне могли бы превосходно быть батраками у их дворян, нести солдатчину под “прусским лейтенантом”, которым так восхищался Бисмарк, — и вообще продолжать роль полабейшей славян возле рыцарственной и философствующей тевтонской расы... И вот ныне поднялся этот “бесхарактерный” и “женственный” русский мужик, чтобы показать соседям, что не такая уж он *баба*”, как рассчитывает его сиятельство, прусский юнкер» (ПЛ, 265–266). Настроение Р. от начала П.м.в. и на ее протяжении заметно меняется. Поначалу Р. — оптимист, подбадривающий себя и других и находящий много ценного в наступающей войне: «Есть что-то спасительное в этой войне, поднявшей *мужчин* и *женщин*, взрослых и детей... Поднявшей и кинувшей всех — в единство... Последствий ее, действия ее — нельзя обозреть; во всем объеме оно скажется через десяток лет. Мы было закисли в разговорах, в рассуждениях, и в обычном оттенке их — в раздражительных спорах. Превосходная сторона войны заключается в том, что она в сердцевине своей есть страшная до страдальчества работа и вокруг себя на не-

обозримом пространстве вызывает тоже деятельный труд, безостановочный ни на одну минуту. На всю страну пахнуло реальным, свежим воздухом. Многие явления, терпимые в мирное время и в которых душа невольно загнивала, — стали немислимы. Например, сплетни. Ни злословию, ни кутежу, ни мелкому “ничего неделанью” — нет места, некуда упасть» (ПЛ, 322–323). В первые дни войны Р. писал: «Что-то неопишное делается везде, что-то неопишное чувствуется в себе и вокруг... Какой прилив молодости. На улицах народ молодеж стал, в поездах — молодеж... Все забыто, все отброшено, кроме единого помысла о надвинувшейся почти внезапно войне <...> В Петербурге ночью — то особенное движение и то особенное настроение, разговоры, тон, — то самое выражение лиц, какое мы все и по всем русским городам знаем в Пасхальную ночь. Ведь и Пасху мы называем “красною”; христосуемся красным яичком, окрашенным в этот именно цвет по символу искупительной крови... Дрожит напряжением русская грудь и готовится вступить в пасхальную “красную” годину исторических судеб своих, дабы подвигом и неизбежною кровью искупить спасение тех остатков братских народов, одна половина которых лежит мертвыми костями под тевтонским и мадыарским племенем, а за другую, еще живую половину наших братьев, теперь пойдет последний спор и окончательная борьба» (ПЛ, 255). Для Р. начавшаяся война — историческая возможность возрождения России на основе изживания губительной подражательности и развития национальных ценностей. В этой связи он одобряет переименование Петербурга: «Государь повелевает именовать нашей столице “Петроградом”. Внешность, названия, одежды, как нам объяснял с кафедры историк Серг. Мих. Соловьёв, — не пустяки. Они знаменуют поворот духа, это есть знамя движения, которое собирает и объединяет около себя людей. Взяв немецкое имя для столицы, им устроенной, Великий Петр сказал ясно, чего он хочет, как он думает. Мы два века шли по этой думе, по этому “хочу” — и пришли сперва к его “реформам”, к благополучным войнам, и вообще ко многим успехам политики и гражданственности; но одновременно пришли и к построению целого мирозерцания “западничества”, отвратительное и неотвратимое дитя коего есть маленький уродец — “нигилизм”. Все стало мелеть и мелеть — и государственность, и политика; ибо какие же строители царства суть нигилисты? Они и на своих ногах не стоят — пьяны без алкоголя. Могучее “хочу” Государя в отношении наименования столицы указывает нам другие родники бытия: славянский мир и все те нравственные и политические начала, какие указывали славянофилы. Итак, заря новой войны — не только племнная война с германским миром, а и культурное возрождение на исконных русских началах» (ПЛ, 280). По мере увязания России в войну, ее растущих военных неудач оценки Р. меняются. «Счастье Германии было выковано в несчастье ее (Наполеон) (“дробя стекло, кует булат”), а несчастье России (17 губерний занято немцами) было выковано в беспримерном и незаслуженном счастье. “Крах” давно поджидает Россию. И патриотизм Струве не спасет ее. Не Россия побеждала при Минихе, и именно и только побеждал Миних: грубый, здравомысленный, жесткий немец. И не “русские” перешли через Альпы; а их перешел — перелетел ангел

Суворова. Он — гений и случай. Россия же была всегда темна, несчастна, ничему решительно не научена и внутренне всячески слаба. Она два века шла и преуспевала “на фу-фу” Как Лазарь. И только то и было хорошо, что поэты “пели” А “пели” они действительно хорошо» (ПЛ, 118–119). Р. пытается понять причины поражения России, которые ему видятся в подражательности культуры образованного класса: «Вся печаль и страда с 1914 г. ведь основывается на том, что Германия кинулась на Россию, как оригинал на своих подражателей, с естественным неуважением к этим своим подражателям, которые “200 лет учились и не выучились” Но “подражательная Россия” оканчивается в эту войну. “Подражательность” есть вообще негодность; “подражательность” есть вообще бездарность. На 200 лет Россия втянулась в косную, бессильную, немощную подражательность Европе, сперва вообще, а с XIX в. — по преимуществу в германскую подражательность, плоды коей мы пожинаем сейчас» (М, 338). Война «поистине грянула на нас неподготовленных. Мы, как недокормленная и отошавшая нация, вступили в борьбу с упитанною на наших хлебах Германией. Да не повторится же и не продолжится же это впрямь! На свои ноги станювитесь, на свои ноги! В работе, но прежде всего в мысли, в характере, в достоинстве» (М, 338). Другая причина слабости России в П.м.в. — влияние либеральной и революционной интеллигенции: «И вот напрашивается страшный вопрос: вся “левая” (сторона) русской журналистики, русских газет не были ли относительно германизированы “43 года”, хотя (в демократических слоях) и не читали по-немецки. Все эти “князь Кратоткин”, все эти Плехановы, Лавровы-Миртовы (“совершенный Добчинский”, по замечанию Никитенко в “Дневнике”), все эти теперешние Проперы, Кугели, Гессены — бьющие 43 года на гниль России, на разложение России — не соработали ли Германии в лице ее работы “всей страны, в лице ее духовной и научной деятельности” (ген. Поливанов). Ах, кошельки русских литераторов решительно нужно пересмотреть» (М, 246). Наряду с патриотизмом Р. демонстрирует и общечеловеческий гуманизм в оценке П.м.в., некоторые его высказывания проникнуты болью за человека: «Ах, Европа, Европа, ах, дорогая Европа: если бы ты переменяла дыхание с этою ужасною войною и оплакала многое в себе, о чем давно не плачешь, но что поистине достойно слез! Эта проклятая каннибальская война рвет, как дикарь кружево, великие святы веры, поднятые руками веков, — руками, и верою, и пламенем» (ПЛ, 315). О национальном характере П.м.в. писал Р. в статьях «Два года» (НВ. 1916. 19 июля; ВЧВ) и «“Священный” оттенок в теперешней войне» (Голос Руси. 1916. 5 окт.; ВЧВ).

В.Н. Жуков

ПЕРВАЯ РУССКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ. В феврале–марте 1906 г. Р. пишет статью «Ослабнувший фетиш», в которой пытается теоретически обосновать закономерность разрушения монархического правосознания в России и оправдать революцию. Р. говорит о «здоровой» стихийности, естественном характере революции: «Революционное состояние есть вообще такое, когда люди более становятся “похожи на себя”, чем в обыкновенное время, возвращаются к себе, в психологическое

“домой”, теряя условность, сдержанность и искусственность, теряя ту небольшую долю *лжи*, с которой живут во всякое неревлюционное время» (КНУ, 148). «Я заметил, что одною из могущественных стихий революции является возврат к естественности, почти физической, почти как физическое движение. “Хочется потянуться” “Хочется вытянуться” Сапоги жмут, сюртук теснит. Одною из поэтичнейших сторон революции, напр. первой французской, является то, что люди стали жить на улице почти как *дома*, проще говорить, откровеннее беседовать, кричать, махать руками» (КНУ, 152). Факт революции в России означает, по Р., кризис института *монархии*. По своим масштабам совершающаяся революция, по Р., — один из центральных узлов русской *истории*: «Не говоря о революционных движениях 30-го и 48-го годов, которые буквально были “происшествиями” нескольких улиц, даже и великая французская революция была все-таки произведена Парижем и совершилась в Париже. В теперешнем движении России в революцию введены такие массы и пространства, а состав ее элементов и движущих *сил* до того сложен, как это и не мерцалось ни одной революции. От Женева, старого гнезда русских революционеров, до Хабаровска — она в каждом, даже уездном, городке и, наконец, прямо местами по селам и *деревням*: везде у нее свои нити, узелки, гнезда; в одном месте она созревает, в другом назревает, потушена или разгорается: но вообще в том или ином виде — везде есть. Поляки, татары, армяне — со своим прошлым, со своими ожиданиями и воспоминаниями, со своей исключительнейшею историею, которая, казалось, никогда не касалась ничего всемирного, — с той или иной стороны, открыто или заглазно, связались с русскою революциею и положили сюда же, в одно место, в сущности, — в руки русских революционеров, свою “ставку” Таким образом, заматался впервые в русской истории моток такой огромности и сложности, такой толщины и разноцветности, что, конечно, его нет никакой возможности отнести на лопате куда-нибудь в стору и выбросить в нечистое место. Невозможно и залить его из пожарного рукава» (КНУ, 144). Революция, согласно Р., — иррациональна и глубоко национальна: «Боже, она “национальна”, как лапоть, который всюду носят, или, точнее, как “обувь”, которая всем нужна. Если “все” ее делают, “все” от нее ждут, — то как же она не “национальна”, и что такое “нация”, как не это “всё” и “все”?!» (КНУ, 145). «Революция не имела бы полноты в себе и даже ее вовсе не было бы, если бы в ней отсутствовали, как могучие двигатели, эти иррациональные элементы» (там же). И, наконец, об участниках революции говорится так: «Собственно, нельзя того скрыть, что революция почти вся делается *молодежью*, делается и в поэтической, и даже в физической ее части, — и ее можно определить просто в двух словах: “Молодость пришла»» (КНУ, 155). «Архитекторы” революции — совершенно обеспеченные, во всяком случае, достаточно обеспеченные люди, но с “священным безумием” в себе, — испортившие, безнадежно испортившие свою биографию, сломавшие свой быт, *семью*, вышедшие из своего сословия “фантасты”, — ну, вот как кн. *Кропоткин*, переехавший в Париж, как идеалист Кравчинский <...> Эти “высочившие из своей биографии люди” суть в то же время “герои, вошедшие в исто-

рию”, — о, в ненаписанные, темные ее страницы, которые, может быть, и есть самые священные. Где-нибудь схвачен, расстрелян “карательной командой” Только имя осталось, голый звук; через *день* и оно пропадает. А сколько, быть может, было здесь энтузиазма, — этот энтузиазм столько же зажег!» (КНУ, 144). Такие оценки революции Р. объяснял позднее так: «В сущности все мое революционерство в *литературе* было пустомельством. Я и тогда революции (1905–6 гг.) не совсем сочувствовал: неопытность, зрелище кой-чего красивого (Элла и Шарлота) и “айда с *гимназистами*” Что делать, молодежь люблю, со стариками противно. Но и тогда (1905–6 гг.) в сущности ничему глубокому во мне не отвечала революция. Что же такое, что “Шингарев” симпатичен? Что из этого следовало? Ничего не следовало. Ведь они все, и Шингарев (и Элла и Шарлота) умирают как скоты и в сущности и живут как скоты. Я полюбил (“прилепился”) в них это простое, элементарное, как *дету*-египтяне в своих *коровах*, воображая это “*Бог* весть что” <...> Господь с ними. И статьи мои в “*Рус. сл.*” мне просто противны» (М, 302). После непродолжительного увлечения революцией писатель обрушился на нее со всей силой своего *таланта*, стремясь развенчать во всех отношениях. «В революции нашей сверх *политики*, конечно, много этой “карамазовщины”, и даже политика, пожалуй, составила только приличный предлог вылиться наружу этой “карамазовщине”, которая до сих пор скучала взаперти и томилась бездействием. Много этой наследственной порчи *крови*, издерганных нервов и всякой невропатии. Профессор *Герье* очень верно указывает, что эксцессы революционеров напоминают собою самые темные изуверные секты, с человеческими жертвоприношениями и со сладострастием собственного самозакалывания; напоминают персидских дервишей и шаманов монгольских пустынь. Хорошо известно из истории *культуры*, что все эти изуверства имеют подпочвою себя ту же нервную психопатию, умственные и нравственные извращения. Революция — менее политика и более болезнь. “Программы” только для нее предлог: а разжигающий уголек в душе революционеров, и именно стяжающих наибольшую известность, есть зачастую садистическое наслаждение кровью и *страданием*, примеры которого наполняют страницы истории медицины» (РГО, 154–155). Говоря о революционерах, Р. пишет: «Фанатизм здесь доходит до сомнамбулизма, до полной потери *чувства* действительности, до потери всяких связей с реальным *миром* под действием какой-нибудь грезы, утопии. Господа экспроприаторы и убийцы по всем действиям их — это совершенно невменяемые субъекты, разгуливающие на просторе вместо того, чтобы скромно сидеть на Удельной, и выполняющие намерения свои со всею отчетливостью и безостановочною сумасшедшего» (РГО, 231). Основной смысл революции, по Р., — разрушать: «Русская революция — это вовсе не идея, не *мысль*, не система. Они называются эс-деками и эс-эрами, и не для чего им именоваться социал-демократами, с которыми они не имеют ничего общего. Русская революция есть темперамент и больше ничего. Она вся заключается в действии. Суть этих действий заключается в противодействии всему упорядоченному, всякой форме, порядку, системе» (РГО, 307). Если раньше Р. говорил об огромных масш-

табах революции, то затем всячески принижал ее значение: «Повторяем еще раз, что России и *правительству* русскому совершенно неприлично принимать анархистов-революционеров за политическую партию или политическое мнение и считаться с ними как с политической силой во всем правительственном составе, in cogroge. Этот скверный оттенок вора и убийцам придают только газетные их прихвостни, но достаточно понять, что собственное-то литературное и умственное значение этих газеток убого, — чтобы взять все это дело в одни скобки, поставить под ним ярлык: “уголовщина” — и отнести это к ведению только той *власти*, которая специально “уголовщиной” занимается. Половина дерзости революционной, у нас — хулигански-революционной, объясняется тем, что в собственных глазах они играют роль “политиков”, чего-то “исторического” многозначительного, и робкая или неумелая власть помогает этому их самогипнозу. Сведите их с этой высоты, и эти хулиганствующие подонки из *интеллигенции* бросят заниматься таким “неинтересным делом” (РГО, 140). Русская революция 1905 для Р. — это маскарад, где люди играют не свои роли, где господствует «хлестаковщина» с присущими ей бахвальством и враньем: «Что это было бы за *Государство* с “историческим призванием”, если бы оно не могло справиться с какою-то революционершью; куда же бы ему “бороться с тевтонами” etc., если б оно не справлялось с шумом улиц, говором *общества* и нервами “высших женских курсов” И оно превратило ее в *Polizien-Revolution*, “в свое явление”: положило в карман и выбросило за забор как сифилитичного недюдачного ребенка. Вот и все. Вся “история” ее от *Герцена* до “Московского вооруженного восстания”, где уже было больше полицейских, чем революционеров, и где вообще полицейские рядились в рабочие блузы, как и в свою очередь и со своей стороны революционеры рядились в полицейские мундиры (взрыв дачи *Столыпина*, убийство Сипягина). “Ряженая революция”: и она кончилась с окончанием революции, чистосердечным и всеобщим с нею распрощанием, — можно подумать о *прогрессе*, о здоровье, о работе “вперед” Эта “глиста” все истощила, все сожрала в кишках России. Ее и надо было убить. Просто убить. “Верю в *Царя Самодержавного*”: до этого ни шагу “вперед”» (У, 232–233). «Хвастовство — всегда противно. Противнее хвастовства ничего нет. И вот этим-то противным пропитана вся революция. Все они влюблены друг в друга — влюблены в себя. Посмотрите “Подпольная Россия” у Кравчинского (Степняка). Прямо пишет эстетические святцы. Кроме “небожителей” и не встречается других» (М, 194). «Революция умрет разом и вся, как только *душа* человеческая наконец пресытится зрелищем этого монотонного вранья, хвастовства и самовлюбленности. Она умрет эстетически. Ну, а такие *вещи* не воскресают. Людям будет вообще гадко глядеть на эту ораву хвастунов, лгунов и политических хлыщей. Главное — последнее. “Хлыщ” может играть роль ½ века. Но века? Но 500 лет. Нет, нет и нет» (М, 195). Если раньше Р. говорил о национальных *корнях* революции, то позднее о космополитизме и враждебности русским традициям и устоям: «Все сдерживается, конечно, не полицией, а стойким и спокойным пребыванием массы населения, которая еще не сдвинута в основных своих слоях. Весь

пласт городского и сельского люда спокоен. Революция собственно совершается в единичных личностях и ими одними орудует, их одних имеет в своем распоряжении или у себя на посылках. Речи левых в Думе и *печати* об организации масс клонятся вовсе не к этой организации, а, напротив, к разрушению исторической и бытовой организованности масс, к превращению их в человеческую пыль и к тому, чтобы поднять эту пыль революционным ветром. Вот в чем задача левых, которые идут стеною не против старого режима, а против социального строя, установленного веками и стоящего в тех же формах у нас, как и за границей. Русская революция есть только филиальное отделение всемирной революции и местный пароксизм ее; но дело именно во всемирности, а не во временных и местных частностях. Оттого она так космополитична, оттого нимало не смущается “автономиею” или даже и отделением окраин, как не смутится и перед явным и нескрываемым более расчленением России: ей просто до этого дела нет, это вне круга ее интересов. Ибо по существу делают русскую революцию вовсе не русские люди, а русские — поскольку они космополитичны, безнациональны, выхолощены от всего русского» (РГО, 356). Р. поддержал идею сохранения национального уклада жизни в России: «Мы требуем, напротив, чтобы Россия жила, действовала, — и на *войну* отвечала войною, раз она ей объявлена хотя бы в партизанской форме. Не настоящею, конечно, войною, — потому что какие же вояки эти революционеры, стреляющие из подворотни и из-за бабьей спины: но вот именно объявлением на военном положении некоторых районов. Не хочешь быть “караемым” — не совершай *преступления*. Не хочешь, чтобы тебя покарали быстро, энергично и без проволочек — не совершай преступления злодейского, беспримерного, наглого, массового, каковы были избиения сонных солдат и действительно беспримерные грабежи и анархические действия. Уж если кто, то только одно государство обладает правом оружия и правом даже крови» (РГО, 139).

В.Н. Жуков

ПЕРЕВОДЫ. Первый П. книги Р. на иностранный язык появился в *Италии*. В 1905 в Милане вышла на итальянском языке книга «*Русская церковь*». В 1906 П. этой книги на немецкий язык появился в сборнике «*Русские о России*», выпущенном И. Мельником во Франкфурте-на-Майне. В том же 1906 в Пловдиве вышел П. на болгарский язык (под редакцией Д. Божкова) книги Р. «*Место христианства в истории*». В 1912 в Париже появился П. на французский язык “*Русской церкви*”, выполненный Н. Лимон-Сен-Жаном и Д. Рошем (ранее Р. рецензировал П. рассказов *Н.С. Лескова*, сделанный Рошем. — НВ. 1906. 22 нояб.; ОНД). В 1924 в Берлине вышел П. на немецкий язык «*Легенды о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского*». В 1927 в Лондоне С.С. Котелянский перевел на английский язык «*Уединенное*», отрывки из «*Апокалипсиса нашего времени*», письма и биографический очерк Р., написанный Э. Голлербахом. В 1980 эти П. были переизданы. В 1929 Котелянский выпустил в Лондоне свой П. «*Опавших листьев*» с предисловием Дж. Стивенса. На оба лондонские П. эмигранта С. Котелянского откликнулся двумя рецензиями английский писатель Д.Г. Лоуренс. В статье об «Уе-

диненном» он отметил: «“Апокалипсис” несравненно глубже, чем “Уединенное”, и было бы гораздо лучше, если бы именно его мы прочли полностью. Только здесь можно понять, что Розанов был действительно мыслитель, что он действительно “величайшее проявление русского духа, которое предстоит открыть Западу” <...> У Розанова есть свой *голос*, голос нового человека, ушедшего от Достоевского — и это главное. Это очень много значит. Подождем полного перевода “Апокалипсиса нашего времени” и “Восточных мотивов” Розанов скажет свое слово и сейчас, и в будущем» (PRO, 2, 492, 494). В статье об «Опавших листьях» Лоуренс писал о международной значимости Р.: «Розанов в наши дни начинает приобретать европейскую известность. Появился французский перевод, обещан немецкий; молодые писатели Парижа и Берлина говорят о нем как об одном из пророков истины». При этом “Уединенное” пользуется несколько большим успехом, чем “Опавшие листья”: наверно, потому что в нем была сенсация. “Опавшие листья” менее сенсационны: это печальная и умиротворяющая, глубоко русская книга <...> Действительно, Розанов, писавший после Чехова, — последний русский писатель. У него подлинно русский голос, и сегодня это особенно очевидно. *Арцыбашев, Горький, Мережковский* — его современники, но все они стоят несколько в стороне от традиции. И только Розанов стоит на самой магистральной» (PRO, 2, 494–495). В 1930 в Париже вышел французский П. «Уединенного» и «Апокалипсиса нашего времени», выполненный Владимиром Познером и Борисом Шлоцером с предисловием Шлоцера. Английские и французский П. «Уединенного» и «Опавших листьев» стали открытием Р. для Запада, так же как ранее, в 1910-х, П. сочинений Достоевского, сделанные К. Гарнет, открыли Западу наследие Достоевского. После Второй мировой войны переводить Р. стали еще больше. Генрих Штаммер перевел на немецкий язык «Уединенное» и выпустил в 1963 в Мюнхене «Избранные сочинения» Р. В 1964 в Париже вышел сборник П. из Р., выполненный Натали Резниковой с предисловием И. Чижевского, в который вошли отрывки из книг «Темный Лик», «Религия и культура», «Около церковных стен», «Итальянские впечатления», «Среди художников», письма М. Горькому, «Опавшие листья», «Апокалипсис нашего времени». В 1972 «Легенда о Великом инквизиторе» появилась в английском П. Спенсера Робертса (Итака, Нью-Йорк; Лондон). В 1976 во французском П. Жака Мишо в Лозанне (Швейцария) вышел «Апокалипсис нашего времени» с его предисловием. В 1979 он выпустил эту книгу в итальянском переводе в Милане, а в 1980 в Лозанне вышел его же П. на французский с предисловием книг «Уединенное» и «Смертное». В 1984 в Лозанне появился его П. «Опавших листьев», а в 1996 в Париже его П. «Из восточных мотивов» (итальянский П. этой книги с его предисловием вышел в Милане еще в 1988). В 1976 в Милане увидел свет том итальянских П. «Уединенного» и двух коробов «Опавших листьев» (2-е издание в 1989). В 1982 по-сербски в Белграде вышел П. «Легенды о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского». В 1989 эта книга появилась в Женеве в итальянском переводе с предисловием Витторио Страды. В 1993 на нидерландском языке в Амстердаме опубликована книга с П. «Уединенного», «Опавших листьев» и «Апокалипсиса

нашего времени». В 1997 «Уединенное», «Опавшие листья» и «Апокалипсис нашего времени» были изданы в Шанхае на китайском языке с предисловием Чжэн Тиу. Тогда же и там же увидела свет книга Р. «В своем углу», составленная с предисловием того же китайского исследователя (автор П. — Ли Цынь). Эпистолярное наследие Р. также привлекало внимание переводчиков. В 1981 в Лондоне были изданы письма Р. к К.Н. Леонтьеву и сборник писем Р., переведенных Б.А. Филипповым. В 1996 во Франкфурте-на-Майне вышел немецкий перевод «Опавших листьев», выполненный Эвелиной Пассе. Жерар Корье перевел на французский язык статьи из книги «В темных религиозных лучах», озаглавив их «Люди лунного света» (Париж, 2004).

А.Н.

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ. Газеты, журналы с указанием годов, в которые печатался Р.

«Беседа». Ежемесячный иллюстрированный литературный журнал. — Петербург. Головинская ул., д. 9. Ред.-изд. И.И. Ясинский. — 1906.

«Биржевые Ведомости». Ежедневная иллюстрированная бесцензурная политическая, общественная и литературная газета. — Петербург. Угол Невского пр. и Екатерининского канала. Изд. С.М. Проппер. Ред. И.И. Ясинский и С.М. Проппер. — 1897–1899.

«Богословский Вестник». Ежемесячный журнал, издаваемый Московской духовной академией. — Сергиев Посад. Троице-Сергиева Лавра. Ред. И.В. Попов (1905), свщ. П.А. Флоренский (1913–1914). — 1905, 1913–1914.

«Век». Еженедельник религиозно-общественной жизни и политики. — Петербург. Невский просп., д. 40/42. Изд. В.А. Никольский. Ред. А.В. Попов. — 1907.

«Вертоград». Газета Союза воспитания свободного человека. — Москва. Арбат, д. 20. Ред. В.Г. Сенатов. — 1918.

«Весь». Ежемесячный журнал литературы и искусства. — Москва. Театральная пл., д. Метрополь, кв. 23. Ред.-изд. С.А. Поляков. — 1904–1905, 1909.

«Вечернее Время». Ежедневная вечерняя газета. — Петербург. Эртелев пер., 11. Изд. Т-во А.С. Суворина. Ред. Б.А. Суворин. — 1913.

«Вешние Воды». Научно-литературно-художественный студенческий журнал. — Петербург. 7-я Рождественская ул. д. 9 (с 1916 — наб. Фонтанки, д. 88). Изд. П.А. Спассовская. Ред.-изд. М.М. Спассовский. — 1914–1918.

«Вопросы жизни». Ежемесячный литературно-общественный журнал. СПб. Ред. Н.О. Лосский. — 1905.

«Вопросы Философии и Психологии». Журнал. — Москва. Б. Чернышевский пер., д. Пустошиной. Ред. С.Н. Трубецкой и Л.М. Лопатин. Изд. Московское Психологическое Общество при содействии Московского Философского Общества. — 1890, 1892.

«Голос Москвы». Ежедневная газета. — Москва. Столешников, д. страхового общества «Якорь». Ответств. ред. П.И. Смирнова. Изд. Московское издательское товарищество на паях. — 1913.

«Голос Руси». Ежедневная газета. — Петербург. Гончарная ул., д. 24. Изд. С.Н. Алексеев. — М.П. Дмитриев. Ред. Н.П. Набоков. — 1916.

«Гражданин». Газета-журнал, выходила два раза в неделю. — Петербург. Гродненский пер., д. 6. Изд.-ред. кн. В.П. Мещерский. — 1899, 1900.

«Ежегодник императорских театров». — Петербург. Театральная ул., д. 2. Ред. *Н.В. Дризен*. Изд. Дирекция императорских театров. — 1910.

«Живая Жизнь». Религиозно-философский журнал. — Москва. Тверская ул., д. Олсуфьева. Ред. В.А. Ручкович. — 1908.

«Жизнь». Литературная газета. — Симбирск. Малая Казанская ул., д. Ильиных. Ред.-изд. Н.Н. Ильин. — 1910.

«Журнал для Всех». Еженедельный иллюстрированный литературный и научно-популярный журнал. — Петербург. Спасская ул. (ныне ул. Рылеева), д. 26. Изд. В.С. Миролюбов. Ред. П.В. Голяховский. — 1901.

«Журнал Министерства Народного Просвещения». — Петербург. Троицкая ул., д. 11. Ред. *Э.Л. Радлов*. — 1889—1891, 1893, 1895.

«Журнал Театра Литературно-Художественного Общества». — Петербург. Загородный проспект, д. 38. Изд. А.С. Суворин. Ред. Б.С. Глаголин. Изд. Театр Литературно-Художественного Общества. — 1909.

«Звонарь». Ежемесячный литературный и церковно-общественный журнал. — Петербург. 3-я Рождественская ул., д. 8. Ред. Е.Х. Белков и Х.А. Белков. Изд. Е.Х. Белков. — 1907.

«Земщина». Ежедневная политическая, общественная и литературная газета. — Петербург, Шпалерная ул., 48. Ред. С.К. Глинка-Янчевецкий. Изд. С.А. Володимиров. — 1913.

«Золотое Руно». Журнал. — Москва. Новинский бульвар, дом Рогожиных. Ред.-изд. Н.П. Рябушинский. — 1906—1907.

«Исторический вестник». Ежемесячный историко-литературный журнал с илл. — Петербург. Контора — Невский просп., д. 40. Изд. А.С. Суворин. Ред. С.Н. Шубинский. — 1901, 1902.

«Книжный Угол». Журнал. — Петроград. Караванная ул., д. 3. Ред. *В.Р. Ховин*. — 1918—1919.

«Колокол». Ежедневная общественная, церковная, политическая и литературная газета. — Петербург. Невский пр., д. 153. Ред. *В.М. Скворцов*. — 1914, 1916, 1917.

«Критическое Обозрение». Критико-библиографический Журнал. — Москва. Арбат, Никольский пер., д. 19. Ред. Б.А. Кистяковский. — 1909.

«Летописец». Общественно-политический ежемесячный журнал. — Петербург. Изд. *И.Ф. Романов* (Рцы). — 1904.

«Маленькая Газета». Ежедневное издание. — Петербург. Эртелев пер., д. 6. Ред. *А.А. Суворин*. — 1906.

«Мир». 1918. Ежедневная газета. — Москва. Воздвиженка, Ваганьковский пер., д. 5. Ред. И.М. Константинов. — 1918.

«Мир Искусства». Журнал искусства и литературы. — Петербург. Литейный проспект, д. 45. Наб. р. Фонтанки, д. 11 (с 1900). Изд.-ред. *С.П. Дягилев*, ред. *А.Н. Бенуа*. — 1899—1904.

«Мировые Отголоски». Ежедневная газета. — Петербург. Наб. Фонтанки, д. 80. Ред.-изд. К.В. Трубников. — 1897.

«Миссионерское Обозрение». Ежемесячный журнал. — Петербург. Литейный просп., д. 34. Ред. В.М. Скворцов. — 1901.

«Московские Ведомости». Ежедневная газета. — Москва. Сретенский бул., д. Университетской типографии (1889—1892); Петровка, 25 (1914—1917). Ред.-изд.

С.А. Петровский, ред. В.А. Грингмут (1889—1892, 1914), Б.В. Назаревский (1914—1915), В.В. Назаревский (1915—1917) — 1889, 1891, 1892, 1914—1916.

«Московский Еженедельник». Ежедневная общественно-политическая газета. — Москва. Пречистенский бульвар, д. Кальмеера. Ред. кн. *Е.Н. Трубецкой*. — 1910.

«Народ». Ежедневная политическая и литературная газета. — Петербург. Б. Морская ул., д. 56. Изд. А.П. Малышинский. Ред. Н.Я. Стечкин. — 1897.

«Новое Время». Ежедневная газета. — Петербург. Эртелев пер. (ныне ул. Чехова), д. 6. Изд. А.С. Суворин. С 1911 Товарищество А.С. Суворина. Ред. М.П. Федоров (1876—1898), *А.А. Суворин* (1897—1902), *М.А. Суворин* (1903—1917), *Ф.И. Булгаков* (1901—1908). — 1894—1917. Р. — штатный сотрудник газеты с 1899 до ее закрытия в 1917.

«Новое Слово». Еженедельный журнал истории, искусства и общественной жизни. Приложение к газете «Биржевые Ведомости». — Петербург. Мещанская ул., 25. Изд. С.М. Проппер. Ред. *И.И. Ясинский*. — 1909—1910.

«Новости и Биржевая Газета». Ежедневная политическая и литературная газета. — Петербург. Екатерининский канал, д. 113. Ответств. ред.-изд. И.К. Нотович. — 1900.

«Новый Журнал Иностранной Литературы, Искусства и Науки». Ежемесячное иллюстрированное издание. — Петербург. Морская ул., д. 9. Ред.-изд. *Ф.И. Булгаков*. — 1900, 1901.

«Новый Путь». Общественно-политический, литературный ежемесячный журнал. — Петербург. Невский проспект, д. 88, с сент. 1903 — Саперный пер., 10. Ред.-изд. *П.П. Перцов*, с № 7 1903 — ред. *Д.В. Философов*. — 1903—1904.

«Одесский Листок». Ежедневная иллюстрированная политическая, научная, литературная, общественная и коммерческая газета. — Одесса. Собст. дом ред.-изд. Ред.-изд. В.В. Навроцкий. — 1899.

«Педагогический Еженедельник». Издание журнала «Гимназия». — Ревель. Гимназия имп. *Николая I*. Ред.-изд. Г.А. Янчевецкий. — 1894.

«Петербургская Газета». Ежедневная политическая и литературная газета. — Петербург. Владимирский проспект, д. 12. Изд. С.Н. Худеков. Ред. А.К. Германиус, П.И. Ивашин. — 1914.

«Петроградский Листок». Газета. — Петроград. Екатерининский канал, д. 6. Изд. А.В. Владимирская. Ред. *А.А. Измайлов*. — 1916—1917.

«Полярная Звезда». Журнал. — Петербург. Вознесенский пр., д. 31, кв. 8. Ред. *П.Б. Струве*. — 1906.

«Прямой Путь». Ежемесячный научно-политический и литературный журнал. Союза Михаила Архангела. — Петербург. Суворовский просп., д. 47. Ред. К.А. Федонина. Изд. Главная палата Русского народного союза Михаила Архангела (в лице В.М. Пуришкевича). — 1914.

«Русская Мысль». Ежемесячный литературно-политический журнал. — Москва/Петербург. Воздвиженка, Ваганьковский пер., д. Куманина. Ред. Ф.К. Арнольди (1907), А.А. Кизеветтер (1908). Изд. И.Н. Кушнерев и К^о. (1907), А.А. Кизеветтер и П.Б. Струве (1908). — 1907, 1908.

«Русская Правда». Бесцензурная ежедневная общественно-политическая и литературная газета с илл. —

Москва. Тверская, Мамоновский пер. Ред.-изд. М.М. Гаккебуш. — 1904.

«Русский Библиофил». Иллюстрированный вестник для собирателей книг и гравюр. — Петербург. Невский просп., д. 59. Ред. В.А. Верещагин. Изд. В.А. Соловьева-Трефилова. — 1917.

«Русский Вестник». Ежемесячный литературный и политический журнал. — Петербург. Б. Подъячая ул., д. 39. До 1894 — изд. Ф.Н. Берг и Товарищество «Общественная польза»; 1894–1897 — изд. Т-во «Общественная польза». Ред. Ф.Н. Берг (до 1897). 1896–1902 — Москва. Страстной бул., д. 10. 1902–1903 — изд.-ред. В.В. Комаров. Ред. В.Л. Величко. Петербург. Невский просп., д. 136. — 1889–1897, 1902, 1903.

«Русский Труд». Еженедельная политическая, экономическая и литературная газета. — Петербург. Пушкинская ул., д. 9. Ред.-изд. С.Ф. Шаранов. — 1897–1899.

«Русское Обозрение». Литературно-политический и научный журнал. — Москва. Тверская ул., д. Гинцбурга (1892–1893), Тверская ул., д. Спиридонова (1894–1896), Тверской бульвар, д. Яголковского (1897–1898). Ред. А.А. Александров. — 1892–1898.

«Русское Слово». Ежедневная газета. — Москва. Страстной бульвар, д. Перловых. кв. 3. Ред. А.А. Александров. — 1895–1897.

«Русское Слово». Ежедневная газета. — Москва. Страстная пл., д. Живаго. Изд. И.Д. Сытин. Ред. Ф.И. Благоев. Филиал газеты в Петербурге: Б. Морская ул., 35. Руководитель филиала А.В. Руманов. — 1905–1911.

«Русь». Ежедневная общественная, политическая, литературная газета. — Петербург. Невский проспект, д. 8. Изд. В.П. Гайдебуров. Ред. А.Н. Кремлев. — 1897.

«Санкт-Петербургские Ведомости». Ежедневная газета. — Петербург. Шпалерная ул., д. 26. Ред.-изд. Э.Э. Ухтомский. — 1898.

«Свет». Газета. — Петербург. Невский пр., 136. Изд. В.В. Комаров. Ред. Н.А. Гейнце. — 1896–1897.

«Свобода и Культура». Еженедельный общественно-политический, культурный и философский журнал. — Петербург. Вознесенский просп., 31, кв. 8. Изд. М.Н. Могилянская. Ред. С.Л. Франк, при ближайшем участии П.Б. Струве. — 1906.

«Свободная Молва». Ежедневная политическая общественно-литературная газета. — Петербург. Лиговская, 43–45. Ред.-изд. А.Н. Старцева. — 1908.

«Северный Вестник». Ежемесячный литературно-научный и политический журнал. — Петербург. Троицкая ул., д. 9. Ред. Л.Я. Гуревич. — 1894.

«Слово». Ежедневная политическая, общественная и литературная газета. — Петербург. Калашниковский просп., д. 15. Ред. И.В. Скворцов, Н.П. Дучинский (1903), П.В. Быков (1904–1906). Изд. И.В. Скворцов, Н.П. Дучинский (1903), Н.Н. Перцов (1904–1906), М.М. Федоров (1906–1908), И.И. Лазаревский (1908). Ред. литературного приложения «Понедельники» — П.П. Перцов (1903–1905), 1908 (изд.-ред. М.М. Федоров) — 1903–1908.

«Страна». Политическая, экономическая и общественная газета. — Петербург. Невский просп., д. 92, кв. 4. Ред. М.М. Ковалевский, проф. И.И. Иванюков. Изд. А.Н. Александровский. — 1906.

«Торгово-Промышленная Газета». Ежедневная газета (при журнале «Вестник Финансов, Промышленности и

Торговли»). — Петербург. Галерная ул., д. 22. Ред. М.М. Федоров. Р. работал редактором «Литературного приложения». — 1899–1900.

«Трудовой Путь». Общественно-политический, литературный журнал. Приложение к «Журналу для всех». — Петербург. Гусев пер., д. 8. Ред.-изд. Е.И. Струковская. — 1907.

«Утро России». Ежедневная газета. — Москва. Страстной б-р, Путниковский пер., д. 3. Изд. И.Ф. Родионов, Ред. В.К. Садков. — 1916.

«Христианин». Журнал церковно-общественной жизни, науки и литературы. Сергиев Посад. Троице-Сергиева Лавра. Ред.-изд. еп. Евдоким, ректор МДА. — 1912 (перепечатка статей Р. 1911).

«Церковная Газета». Еженедельная церковная газета. Орган церковного обновления и культурно-прогрессивных устремлений. — Харьков, Коммерческое училище. Ред.-изд. приват-доцент Харьковского университета свящ. И.И. Филевский. — 1906.

«Церковно-Общественная Жизнь». Еженедельный журнал, издаваемый при Казанской духовной академии. — Казань. Ред. проф. Л.И. Писарев, прот. М.А. Машанов, К.Г. Григорьев. — 1906.

В.А. Фатеев

ПЕСНЬ ПЕСНЕЙ — библейская книга из Ветхого Завета, приписываемая Соломону. Р. посвятил ей предисловие к переводу А. Эфроса с древнееврейского, вышедшему в Петербурге в 1909 (переиздано в книге Р. «Библейская поэзия»). Р. приводит слова еврейского проповедника рабби Акиба: «Песнь П. есть святое святых, и все стояние мира не стоит того дня, в который дана эта книга» (У, 466), Р. пишет о вечной ароматичности П.П.: «“Песнь песней” так и начинается с ароматичности — и никакое другое слово не повторяется в ней так часто, в стольких изгибах, оттенках, разнообразии, как это слово, название, ощущение <...> Вообще это далеко не зрительная и не красочная поэма... Ее музыка... Да, она есть; но она вся происходит от этих сгибов и перегибов, теней и полутеней чего-то сладкого, и именно сладко-ароматистого, что льется в поэме или, точнее, отделяется от поэмы и волнует нас темным безглазым волнением. Это самая ароматичная и тайная поэма во всемирной литературе» (У, 463). Р. обращает внимание на название П.П.: «Как чудно ее имя; поистине “Соломонова мудрость” вложена в самое ее название: — “Песнь песней” Оно выражает, что в поэме уловлено то, что в самой песне составляет песню, что входит певческим началом во все всемирные песни, и какие пропеты, и какие будут петься» (там же). В «Апокалипсисе нашего времени» Р. также отмечает, что «Песнь Песней вся говорит о запахах и пахучести, а первое его слово, буква первая — поцелуй» (АНВ, 80). В «Мимолетном» Р. особое внимание обращает на первую строку П.П.: «Кто разгадает первую строчку Песни Песней — разгадает всего “Иуду” (весь “Израиль”). До дна. И нечего будет еще разгадывать <...> “...да лобзает он меня лобзанием уст своих... кто “он” ...кого “меня” ...недаром всё темно и лиц не видно... Кто “Суламифь”? Соломон? — Полноте! Не “Соломон” зовут его, и не “Суламифь” имя ей... Это — аллегория, призраки. Еще “израильское затмение”, — одно из тысяч, из бесчисленного их множества, рассыпанных по

текстам их книг, как и по уверткам их быта <...> Первую строку Песни Песней надо не петь, а сделать» (КНУ, 228–229). В «*Опавших листьях*» Р пояснял: «Кто же была Суламифь? Каждая израильянка в вечер с пятницы на субботу. “Песнь песней” надо сблизать с тем местом Иезекииля (14 или 16-я глава), где говорит через пророка Б., как он встретил деву Израиля: “и *сруды* (только что) поднялись у тебя” “и волосы показались” и “Я взял кольцо и вдел тебе в ноздри, и повесил в уши запястья” И т.д. “Но ты... всем проходящим по дороге давала жать свои сосцы... и Ассуру, и Египтянину”...» (У, 282). Говоря об эротической основе П.П., писатель замечает, что в «славянской печати» «уже никто не найдет, чтобы в “Песне песней” говорилось о чем-нибудь неподобающем» (М, 328), в переводе все «натуральное» сглаживается.

А.Н.

ПЕТЕРБУРГ [до 1914 — Санкт-Петербург, в 1914–1924 — Петроград, в 1924–1990 — Ленинград, с 1990 — Санкт-Петербург; столица Российского государства (1712–1728, 1732–1918)] основан *Петром Великим* в 1703. Р. впервые посетил П. в рождественские каникулы 1888–1889, навестив *Н.Н. Страхова*, с которым состоял в переписке. Страхон знал о желании Р. перебраться в П. и попытался помочь ему в этом, хотя сам был далеко не в восторге от столичной жизни: «И вы хотите в Петербург, в котором я живу с 1844 года, — и до сих пор не могу привыкнуть к этой гадости, и к этим людям, и к этой природе» (ЛИ, 23). Председатель Ученого комитета Министерства народного просвещения *А.И. Георгиевский*, с которым Страхон познакомил Р., был готов перевести его учителем в П. Однако, едва отъехав из столицы, Р. осознал, что в столице быстро станет очевидной его непригодность к педагогической деятельности. Он срочно написал Страхону: «Я все время ехал в *Елец* с истинным ужасом, что меня Георгиевский переведет учителем в СПб., или куда-нибудь близко к нему <...> Ради Бога, отклоните от меня зияющую пропасть петербургского учительства» (ЛИ, 191). После неудачной попытки устроиться с помощью *С.А. Рачинского* в ведомство *К.П. Победоносцева* Р. в марте 1893, в возрасте 37 лет, переехал в П., получив по протекции *Т.И. Филиппова* место в *Государственном контроле*. Р. прожил в столице до августа 1917, когда он спешно перебрался с семьей в *Сергиев Посад*. С П. связана основная творческая деятельность Р.: большинство его прижизненных изданий вышло в северной столице. Р. сразу оказался в «колонии славянофилов»: он поселился на Петербургской стороне, в квартире, подобранной ему по соседству *И.Ф. Романовым-Рицы* в том же доме, где жил он сам и *А.В. Васильев*, публицист-славянофил и будущий начальник Р. по службе. Первое впечатление Р. о П. было нейтральным: «Всё здесь удобно, Нева чудно хороша; небо слезоточиво» (ПР, 1893. Март–апр. № 96). Но постепенно нарастало разочарование: контрольная служба была чрезвычайно утомительной и монотонной, жалование почти нищенским, отношения с чиновными «славянофилами» не складывались, столичные жители поражали Р. своим циничным практицизмом. Через год жизни в П. атмосфера неторопливого провинциального быта, которая еще недавно представлялась Р. тягостно-унылой, кажется ему желанной идиллией, а обитатели *Белого* — «в ты-

сячи раз лучше и чище бледно-черно-грязных петербуржцев» (ПР. 1894. Янв.–февр. № 73а). Р. крайне нелестно отзывался о жителях столицы: «Здесь народ тупой и умен только на интригу, в этом — *собаку съели*; интриганы министры, интриганы редакторы, интриганы писатели» (ПР. 1894. Июль–авг. № 70); «В Пет-*с*ербурге» все нигилисты и атеисты, и просто ему нужно провалиться сквозь землю» (там же). Нравственный нигилизм, засилье формализма и воровство *чиновничества* поразили его даже сверх ожидания. Собственная трудная жизнь усугубляла негативные оценки до мрачных обобщений: «Грязно? Что делать — это Петербург» (ПР. 1895. Июль–авг. № 56); «Говорят: “Петербургские люди холодны”: о, какая это ошибка! Они вялы, тупы, безжизненны» (Там же. № 82). В 1899, в Прошении к митрополиту *Антонию* по семейному вопросу, он отдает предпочтение провинции перед столицей: «Куда Петербургу до провинции (даже в смысле серьезной “интеллигентности”!)» (ОСЖС, 698). В «*Опавших листьях*» Р. подытожил: «Петербург меня только измучил и, может быть, развратил» (У, 322). В сочинениях Р. этого периода негативные оценки П. также преобладают. В 1898 Р. опубликовал очерк «С Юга», в первой части которого подверг критике *политику* «обрусения» петербургского периода, выработанную *М.Н. Катковым*: «Мы говорим “обрусение”, но “обрусьте”, т.е. сливать с собою до неразлучности, умели *Киев* и *Москва*, и решительно этого не умеет Петербург» (ЛВИ, 314). По мнению Р., П. ввиду своей космополитической механистичности в отличие от Москвы и Киева не выполняет объединяющей роли в национальном вопросе, а лишь обезличивает национальности, вызывая тем самым их отторжение: «Петербург — вероятно, по безличности своей — вообще не имеет в себе ассимилирующих, сливающихся, уподобляющих сил. Он может покорить; он совершает глоток; но проглоченное становится в его желудке “долотом”, от коего “болит нутро” *России*» (там же). *П.П. Перцов*, выразив несогласие с пессимистическим взглядом Р. на петербургский период русской истории, утверждал в статье «Защита Петербурга», что этот период имеет служебный, переходный характер и главная цель северной столицы — «расчистка пути для будущего», подготовка «нового синтеза» общеславянской культуры (Перцов П. Первый сборник. СПб., 1902. С. 7, 9). В очерке «Отрывок (Из петербургских видений)» Р. трактует тему П. в духе *Достоевского* и символистов: «Не верны, в самом существе своем неверны петербургские видения; и сам Петербург, как уже заметил проникновенно Достоевский, есть “самый умышленный город на земле”, тем паче — умышленны и лживы его мечты, порывы, “соображения”, и не только соображения его “департаментов”, но и его журналов... Не нужно вовсе Петербурга, regeant <да погибнут> конверсии; я ожидаю в истории, придет “хор странников” и великая блудница, впрочем, такая холодная блудница, такая растленно-холодная, которая в самый момент эксцесса спокойно давит клопов на стене, эта жаба, вылезшая из “хладных финских вод” на “топкий брег” в дельте Невы — будет не столько растерзана, сколько просто раздавлена с гадливым чувством» (РО. 1897. № 4. С. 781–782). Однако несмотря на негативное восприятие Р. северной столицы, ее культурное богатство позволяет Р. удовлетворять свои творческие

интересы. Его особое внимание привлекли египетские сфинксы на набережной Невы: «В 93 году у Николаевского моста, в Петербурге, впервые я увидел настоящих египетских сфинксов. “Из древнего города Фив, поставленные повелением ныне царствующего Государя”, — как говорила на них надпись. Они стали уличным украшением — подробностью около “гранита”, в который “оделась Нева” Самая коротенькая река в мире течет мимо их, как три тысячи лет назад текла самая длинная, и город самый новый из европейских шумит около обитателей самого ветхого в истории города. Однако все эти мысли-сопоставления пришли мне на ум гораздо позднее: при первом же разглядывании меня остановило удивительное выражение *лица* сфинксов. Как это может проверить наблюдением всякий, — это суть молодые лица с необыкновенно веселым выражением, которое я не мог бы определить выше и лучше, как известною поговоркою: “Хочется приснуть со *смеху*” Я долго, внимательно, пылливо в них всматривался, и так как позднее мне случилось два года ежедневно ездить мимо них, то я не могу думать, чтобы обманулся во впечатлении: это были самые веселые и живые из встреченных мною в Петербурге действительно, казалось бы, живых лиц!.. От впечатления веселого, улыбающегося лица я позднее стал переходить к другим их линиям: сложение спины и состав бедер — удивительны по силе и *правде*. Это как бы фигуры из “Войны и мира” *Толстого*, перед коими остальные *памятники* Петербурга (включая статую Фальконета — Петра) есть то же, что перед жизненными созданиями гениального художника забытые мною лица из одного, в *детстве* прочитанного рассказа, от которого я запомнил только заглавие: “Яшка — красная рубашка” <...> Но удивительное влечение к их фигурам и почти волнение при созерцании меня никогда не оставляло и сохраняется до сих пор» (ВДЯ, 346). Интерес к древним *религиям* приводит Р. в Императорскую Академию художеств, где он рассматривает коллекцию гипсовых слепков со скульптурных произведений *Греции* и *Рима*. Античные произведения, однако, по его мнению, не выдерживают сравнения с древнеегипетскими сфинксами: они «изящны и мертвы» (ВДЯ, 347). Р. начинает посещать египетский зал Императорского *Эрмитажа*, отправляется в Публичную *библиотеку*, чтобы «разгадывать секреты *Востока*» (СОЧ, 496) или, по выражению Победоносцева, «исследовать сирийские и египетские культы любви» (ПР, 1899. Ноябрь.—дек. № 64). В 1899, после перехода в «*Новое Время*», материальное положение Р. значительно улучшается, заметно меняются его взгляды и круг знакомств: он через *П.П. Перцова* сближается с набирающими силу «декадентами». Из раздраженного своим незавидным материальным положением и унылой службой в Государственном контроле консервативного критика Р. не только превращается в обеспеченного и заметного журналиста, но и становится активным участником петербургской культурной жизни («*Мир Искусства*», *Религиозно-философские собрания*, «*Новый Путь*»). Изменившееся отношение к П. особенно отразилось в статье «Петр Великий и Петербург» (НВ. 1903. 16 мая), написанной Р. по случаю двухсотлетия северной столицы. Она построена на контрасте застылости, неподвижности допетровской Руси, воплощением которой является патриархальная Москва и того толчка к

развитию, который дал России Петр I. При всех славянофильских увлечениях Р. личность Петра вызывает самые положительные его оценки. Возводя неподвижное, «сонное» состояние допетровской Руси исключительно к воздействию *христианства*, против которого он был в этот период настроен, Р. выступает здесь убежденным апологетом северной столицы по сравнению с Москвой: «Трепета *души, вдохновения*, прямо живого, движущего — в Петербурге больше. Москва есть неисчерпаемый эстет, и так с самого рождения своего, вечно думающая о том, чтобы все было красиво, процессуально, “знаменательно” *Совесть* — дурнушка, не кокетлива, не нарядлива, хотя исполнена безмерной *красоты* в своей неубранности. И вот этого гораздо больше, мне думается, в Петербурге. Его легкомыслие легко сбегает, а ответственность в нем чутка. Петербург еще только начал, начинает жить. Великие душевные грезы его сил еще впереди. О Петербурге можно сказать, что *Лермонтов* раз написал в черновой тетради и слова обвел в рамку: “Россия вся в будущем” И Петербург — “весь в будущем” Чиновный его фазис — не всё и даже не большая частность <...> Во всяком случае, это Россия стала чиновна, а не Петербург. В Петербурге Россия только сосредоточила свое чиновничество, как уже в наличном центре». П. не нашел в сочинениях Р. широкого отражения, хотя события, о которых он пишет, конечно, постоянно происходят на фоне каких-то исторических зданий, монументов, в знаменитых дворцах и петербургских литературно-философских «салонах». Но Р. редко фокусирует внимание на архитектуре и *памятниках* города. По мере возвращения Р. к консервативным взглядам в его восприятии северной столицы снова начинают преобладать мрачные краски. Так, находясь в 1910 в Киеве и размышляя об убийце *П.А. Столыпина*, выпускнике Петербургского *университета*, Р. дает «географическое» толкование нигилистической «заразы» города: «Петербург и нанес эту гадость по всей России, как он вообще разносит гадость по всей России, и разносит потому, что он — бессолнечный, что в нем — болота, вечно дождь идет, и всем сыро и холодно» (ТПРН, 230). Далее он развивает свою *мысль* в сатирическом *тоне*, изображая П., как и в 1890-х, воплощением *нигилизма*: «Петербург не мог завести никаких благородных утешений, никакого изящного веселья, не мог выдумать никакой яркой краски на жизнь, колокола у него маленькие, звон пустой, души человеческие без звона, глаза у жителей, как у рыбы, вместо *литературы* — *сатира*, дедовское он все проиграл в карты и пропилил, грудишки у всех впалые, плечонки узенькие. Да это уже само по себе есть “нигилизм” (там же). В 1913 Р. написал о П.: «Угрозил же *Бог* русских выбрать “центром” и “головой” Империи местность, где нельзя не кашлять, не сердиться, не ипохондничать, не уходить душою “в подполье”, как назвал Достоевский мрачнейший из своих рассказов. И весь Петербург и всё “петербургское” отсюда, между благословенным Днестром и дальним Киевом, представляется каким-то временным “подпольем”, через которое суждено проташиться русскому духу для каких-то углублений, но проташиться именно временно, чтобы выйти в свет, ясность и лучшую одушевленность» (ИЗИН, 573). В 1910-х Р. не раз заявлял, что в Москве всё дорого и мило русскому, а Петербург мрачен и холоден. Это настроение, которое усилива-

лось в связи с его нараставшим отчуждением от литературно-философской жизни города на Неве, и послужило в 1917 одним из мотивов к отъезду.

В.А. Фатеев

ПЕЧАЛЬ. «Холодок на сердце. Знаете ли вы его?» (У, 310) — писал Р. и задавался вопросом: «Бог мой, Вечность моя: отчего Ты дал столько печали мне?» (У, 180) — и сам находил ответ: «Но ведь вся Русь печальна. “Все русское печально”, и тут только разведешь руками, — тоже по-русски» (У, 189). С горечью отмечал Р.: «Вот и я кончаю тем, что все русское начинаю ненавидеть. Как это печально, как страшно. Печально особенно на конце жизни» (У, 65). «Мне как-то печально (или страшно) при мысли, что “как об умершем” и “тем более был писатель” обо мне станут говорить с похвалой. Может быть, это и будет основательно: но ведь в оценку не войдет “печальный матерьял” И, получая “не по заслугам”, мне будет стыдно, мучительно, преступно “на том свете”» (У, 61). Р. ценил чувство П. в творчестве. «Несу литературу как гроб мой, несу литературу как печаль мою, несу литературу как отвращение мое» (У, 120). Писатель признавал в чувстве П. особую глубину и значимость, необходимую для проникновения в сокровенный смысл всех скорбных событий и несчастных случайностей российской действительности. Художник, чья душа лишена П., не может проникнуть в таинственную глубину и духовную значительность всего сущего Божьего мира. «Мрак и ночь, печаль и скорбь — во мне и окрест меня; никаких путей, все концы потеряны <...> “Будем любить друг друга” Да, но и при свете этой любви будем искать истины вечной, откуда течет самая любовь» (ЛВИ, 338). «Мысли наши, как трава, вырастают и умирают. Но радости и печали суть какие-то отлагания в Склад Вечности» (СХР, 34). Светлая радость или П. — суть приметы выбора человека добра или зла. «Чувства внутреннего страдания или внутренней радости <...> могут служить такими же верными указателями истины <...> Первое смутно и непреодолимо овладевает человеком и возрастает по мере того, как его душою овладевает зло; напротив, светлая ясность сопровождает благожелательную жизнь, какими бы физическими бедствиями она не угнеталась» (ЛВИ, 99). «Решительно я замечал, как многие “господа” живут печальнее, грустнее и раздраженнее своих прислуг, которые — по самым лицам их видно — живут “благословлясь” и в “благословлении”» (У, 422). Человек среди всех невзгод земного бытия должен помнить о смерти и о Вечности. Египтяне «во время “пиршеств” и особенно во время “домашних пирушек” — любили они “проносить мумии” Это не печаль, не страх, не угроза <...> Напротив, напротив: это радость обещания вечной жизни и радости этой жизни, ее воздушности, ее прелести» (У, 436). Тот, кто не может понять и разделить светлую П. русского народа, когда в величайших бедах и радостях он обращается к Богу во вдохновенной молитве, скорбной беспомощности и отчаянии, никогда не поймет его души. «Но в народе есть и праздник, у души народной есть и праздничная сторона. Это все, где она является разрисованною, увеличенною, сияющею, печально или светло — все равно. Ибо есть и печальные праздники. И вот тогда она уже не есть душа плотника, душа башмачника, дровокола, угольщи-

ка, с которою умеет разговаривать нигилист на ей понятном языке, а душа человеческая» (ОНД, 299). Христианская победа — в терпении скорбей, в «печали о Боге». Такая П. делает душу человека утонченной и более глубокой: «Замечаем мы все, что когда умер у кого-нибудь близкий дорогой человек, то переживающий скорбь свою живой родственник теряет прежние грубые и жесткие черты, не кричит, не обижает, как равно не лжет и вообще не говорит пустых слов. Действие печали торжественно и углубляет» (ОНД, 98). Р. убежден, что когда человеку плохо, в любых скорбных испытаниях он не должен забывать, что есть люди, которые страдают сильнее его. «Место печали нас привлекает более, чем место радости. Тут было человеку так тяжело. Тем тяжелее, чем радостнее везде вокруг, кроме этой проклятой точки...» (СХ, 121). Р. был знаком с томительным чувством П. еще с отрочества. «В сущности, я ни в чем не изменился с Костромы (лет 13) <...> Та же почти постоянная грусть, откуда-то текущая печаль, которая только ищет “зацепки” или “повода”, чтобы перейти в страшную внутреннюю боль, до слез <...> Мне печально, что все несовершенно: но отнюдь не в том смысле, что вещи не исполняют какой-то заповеди, какого-то от них ожидания (и на ум не приходит), а что самим вешам как-то нехорошо, они не удовлетворены, им больно» (У, 154). «“Общественность”, кричат везде, — “возникновение в литературе общественного элемента”, “пробуждение общественного интереса” <...> В гимназии, когда “хотелось дать в морду” или обмануть, — тоже хотелось без “общественности”, а просто потому, что печально самому и скверно вокруг» (У, 85). По мнению Р., когда человек излишне печалится не о собственных несовершенствах, а о недостатках окружающей жизни, то такая П. — греховна. «“Московский Сборник” — грешная книга, вот наше résumé. Она полна скептицизма и истекающей из него печали» (ОЦС, 136–137). «Печаль не в смерти. “Человек умирает не когда он созрел, а когда он доспел” Т.е. когда жизненные соки его пришли к состоянию, при котором смерть становится необходима и неизбежна» (У, 394). «Умереть от радости: да, но то ли это, что вечно умирать от страха и печали?» (ОЦС, 20). «Запутался мой ум, совершенно запутался... Всю жизнь посвятить на разрушение того, что одно в мире люблю: была ли у кого печальнее судьба» (У, 68).

М.Е. Крылова

ПЕЧАТЬ. Р. противопоставлял литературу и П., т.е. газеты и журналы. «Меры и качества “литературы” никак нельзя применять к печати. Печать только потому кажется литературною, что она технически выражается не иначе, нежели она. Но душевно печать противоположна литературе. Литература — достоинство, красота, изящество. Ум. Мудрость. Все то, что так ненавидится печатью» (М, 42). В «Уединенном» Р. замечает: «Печать — это пулемет, из которого стреляет идиотический унтер. И скольких Дон-Кихотов он перестреляет, пока они доберутся до него. Да и вовсе не доберутся никогда. Finis и могила» (У, 84). Называя П. «печатной водкой» (У, 230), он утверждает: «Литература (печать) прищемила у человека самлюбие. Все стали бояться ее, все стали ждать от нее... “Эти мошенники, однако, раздают монтионовские премии” И вот откуда выросла их сила. Си-

ла ее оканчивается там, где человек смежает на нее глаза. “Шестая держава” (*Наполеон* о печати) обращается вдруг в посережнюю хилую деревушку, как только, повернувшись к ней спиной, вы смотрите на дело, а не на ландкарту с надписью: “Шестая держава”» (У, 107). «Главный лозунг печати, — считает Р., — проклинай, ненавидь и клеветай» (У, 350), ибо «кроме воровской (сейчас) и нет никакой печати. Не знаю, что делать с этой “6-ой державой” (*Наполеон*)» (там же). Говоря о «гнусности печати», Р. надеется, что «проходит лик печати», как *Достоевский* говорил, что «проходит лик *мира* сего». «Ну, не очень еще <...> Это довольно явственно в распространяющемся и неустранимом гнушении ею, которое замечается повсюду. Не читают. Бросают. Никто на нее не ссылается. Никто не ставит в авторитет. “Прекрасное обольщение кончилось” Но это было именно “обольщение”, “наваждение *Гуттенберга*” Пока печатались *Гёте* и *Шиллер* — о “конце” этого обольщения нельзя было и думать» (У, 330). Р. обращает внимание на «ядовитые» заглавия современных журналов: «Посмотрите названия журналов: “Тарантул”, “Оса” Целое издательство — “Скорпион” Еще какое-то среднеазиатское насекомое (был журнал) <«Каракурт»>. “Шиповник” И все “жалаят” *Россию*. “Как бы и куда ей запустить яда”» (У, 265). Называя церковную П. «прах и тление», Р. полагает, что «церковь и преданные ей люди ужасно ошибаются, избирая для защиты церкви способы и орудия враждебной стороны — печати. Церковь — безмолвна. Церковь не печатна или “старопечатна”» (У, 272). По поводу свободы П. писатель утверждал: «Да, русская печать и *общество*, не стой у них поперек горла “*правительство*”, разорвали бы на клоки *Россию*, и роздали бы эти клоки соседям даже и не за деньги, а просто за “рюмочку” похвалы. И вот отчего без нерешимости и колебания нужно прямо становиться на сторону “бездарного правительства”, которое все-таки одно только все охраняет и оберегает. Которое еще одно только не подло и не пропито в *России*» (У, 163).

А.Н.

ПИСАТЕЛЬСТВО. Р. считал, что писателем можно только родиться и нельзя стать — писательский талант дается человеку изначально, как жизненное предназначение: «К литературе было предназначение, и литература “вышла”. К жизни не было предназначения, и жизнь “не вышла”» (СХР, 169). Р. воспринимал П. как дар судьбы, без которого он не мог бы жить: «Вся жизнь моя была тяжела. Свнутри грехи. Извне несчастья. Одно утешение было в писательстве. Вот отчего я постоянно писал» (У, 325). «Если бы я не писал, то сошел с ума. Какое же сомнение? И писательство — для меня по крайней мере — есть разрешение безумия и вереницы слов» (ПЛ, 76). Р. скептически оценивал фигуру писателя: «Все писатели — рабы. Рабы своего читателя. Но уж кого бы там ни было, а все-таки в нем существо раба. Это все Мефистофель-*Гуттенберг* устроил. Черная память» (У, 270–271). «Что такое литературная душа. Это Гамлет. Это холод и пустота» (У, 318). «Что такое “писатель”? Брошенные дети, забытая жена, и тщеславие, тщеславие... Интересная фигура» (У, 320). «Ах, холодные души, литературные души, бездушные души. Проклятие, проклятие, проклятие» (СХР, 186). И потому П. восприни-

мается Р. не только как высший дар, но и как несчастье: «Бог послал меня с даром слова и ничего другого еще не дал. Вот отчего я так несчастен» (У, 319). «Писательство есть Рок. Писательство есть fatum. Писательство есть несчастье <...> и, может быть только от этого писателей нельзя судить страшным судом... Строгим их все-таки стоит судить» (У, 95). «Несу литературу как гроб мой, несу литературу как печаль мою, несу литературу как отращивание мое» (У, 120). Писатель, по Р., должен иметь индивидуальность, свое лицо: «Погасить лицо — значит погасить литературу» (СХР, 210). Отступить от своего индивидуального пути в литературе — это значит, по Р., отступить от «природы»: «Нет, Боже: Ты дал человеку предназначения, и каждый должен жить по своему предназначению. Фл<оренско>му он дал “к тишине и молчанию”, и я не отрицаю, что это прекрасно, не отрицаю и того, что — прекраснее моего. Но если Он дал мне предназначение к вечным говорам (в душе), то я и должен вечно говорить. А раз “есть Гуттенберг” — то и печататься. Зачем же “дана литература”, что такое “литература” Не золотая вещь. Не спасение. Не спорю. Однако она все-таки “есть” Отказываться “быть литератором”, когда явно “позван к этому”, мне кажется не хорошо. А что “не хорошо”, чувствуется потому, что “стеснение” Зачем я буду заирать зов в груди, когда зов кружится. Пусть кружится <...> “Пусть каждая птичка летит по своей линии” Природа. Я хочу быть в природе» (СХР, 272). П. как деятельность, по Р., носит характер скорее физиологический, нежели умственный: «Тайна писательства в кончиках пальцев, а тайна оратора — в кончике его языка. Два эти таланта, ораторства и писательства, никогда не совмещаются. В обоих случаях ум играет очень мало роли, это — справочная книга, контора, бюро и проч. Но не пафос и не талант, который исключительно телесен» (У, 173). Р. подчеркивает, что дар П., все лучшее в его творчестве, как и сам талант П., исходит не от него, но даровано ему свыше: «Почему пишу? А “хочется” Почему “хочется”? Господи, почему Ты хочешь, чтобы я писал? А разве без Твоего хотения я написал бы хоть одну строчку? Почему кипит кровь? Почему бежит в жилах? Почему сон? Господи, мы в твоих руках, куда же нам деться?» (СХР, 12). Дар П. для Р. — не только умение собственно писать, но и особая способность проникать в суть вещей любящей душой: «Мастерство писательства состоит не в одном даре письма, слова; хотя оно необходимо — но этот дар письма является только заключительным звеном цепи других, более внутренних и драгоценных даров. Сущность писательской души заключается в гораздо большем, чем у обыкновенных людей, даре вникать в вещи и любить вещи, видеть их и враздробь, и в обобщении, в связи, в панораме» (ОПП, 431). И успеха в литературе невозможно достичь при отсутствии интенсивной жизни души: «Секрет писательства в вечной и невольной музыке в душе» (У, 28). Р. считал главной задачей П. не выражение тех или иных идей, а привнесение в мир любви, нежности, ласки: «Какого бы влияния я хотел писательством? Унежить душу... — А “убеждения” Ровно наплевать» (У, 263). Р. утверждает, что «настоящих» писателей от «ложных» можно отличить по тому, сколько души вкладывают они в свои письма: «Писатель больше любит и больше понимает обыкновенных людей. У него вместимость

души и страстность души больше. И все это отражается не только в “построенных” произведениях (литература при жизни), но не может не отразиться в каждой запяточке. “Да, — скажут, — но есть писатели без писем или с такими неинтересными, как у писарей” Это не настоящие писатели, и даже по отсутствию или присутствию, по интересу или безынтересности частных писем мы, собственно, и можем только после *смерти* без ошибок оценить, прошел ли в литературу настоящий писатель или лишь ложное его подобие. Что делать. Ложные писатели всегда были, а теперь они заняли на $\frac{3}{4}$ поле “текущей литературы”. Они, собственно, ничего не пишут, а всё “составляют”, “сколачивают”, сочиняют самым жалким видом сочинительства» (ОПП, 431). «Как есть писатели, всю жизнь печатающиеся и в которых нет ни капли “писательства”, так есть, наоборот, неудачники, печатная литература у которых почему-то “не вышла”, но на самом деле одаренные прекрасным даром, лишь не пришедшимся “ко времени” Всю жизнь они остаются маленькими, незаметными писателями. Вот их письма представляют — иногда — удивительный интерес, — жизненность, редкий талант» (ОПП, 432–433). Главное условие П., по мнению Р., — преодоление искусственного характера литературы, дистанции между литературой и жизнью: «Писателю необходимо подавить в себе писателя (“писательство”, литературщину). Только достигнув этого, он становится писатель, не “делал”, а “сделал» (У, 131). Это неразрывно связано с отказом от главного писательского недостатка — тщеславия: «Боже, сохрани во мне это писательское *целомудрие*: не смотреться в *зеркало*. Писатели значительные от ничтожных почти только этим отличаются: — смотрятся в зеркало — не смотрятся в зеркало» (У, 131). «Великий писатель», считает Р., «это не есть “ум”, “талант”, “хорошее сердце” и даже “добропорядочный путь»» (СХР, 224): «Как я уже говорил, великий писатель — в кончиках пальцев и, след, это есть что-то “особенное”, а не какое-нибудь “качество” или “преимущество” И поэтому “великий писатель” есть не претензия, а определение. И поднимая вопрос о нем в себе, я не впадаю в нескромность. Итак, я думаю, что “великий писатель” во мне есть потому, — что я не знаю ничего в себе, что не ложилось бы “в литературу»» (СХР, 224–225). Р. писал о себе, что он вместо «кажущейся литературы начал писать собственно ему одному доступную литературу, — которая входит в *дома*, ничему не мешая, не ища стула, ни от чего людей не отвлекая, а со всем в дому сливаясь, как “я” с “ты”, всё безмерно любя, на всё дыша своим дыханием» (СХР, 258).

В.А. Фатеев

ПИСЬМА. Р. придавал особое значение *жанру* П. «Когда-нибудь, — предсказывал Р. — этот отдел станет самым любимым предметом *чтения*» (ОПП, 430). Р. вынашивал издательский проект: «Но иногда, а впрочем, лучше в отдельных *книгах*, вот воспроизвести чемодан старых П. *Цветков* и *Гершензон* много бы оттуда выудили. Да и “зачитался бы с задумчивостью” иной *читатель*, немногие серьезные люди...» (У, 134). Частично Р. удалось реализовать этот проект, опубликовав П. к нему знакомых литераторов. Это были писательские П., которым Р. посвятил специальную статью («О письмах

писателей» // НВ. 1909. 16 дек.; ОПП) и о которых отозвался в одном из «опавших листьев» как о «скучных, бесцветных». Писатели, считал Р., «как скупые, “цветочки” берегают для *печати*, и все письма их — полинявшие, тусклые, без “говора»» (У, 134). Значительно интересней ему «корреспонденция частных людей». «Читая иногда письма прислуге, — отмечал он, — я бывал поражен красками народного говора, народной *души*, народного мировоззрения и *быта*. И думал: “Да это — *литература*, прекраснейшая литература»» (У, 134). Ради такой «литературы» Р. готов был пожертвовать даже композиционной стройностью своих произведений. Так, он включил во второй короб «*Опавших листьев*» двенадцать П. своего гимназического товарища *Кости Кудрявцева*, занявших сорок страниц текста. Это усилило в книге автобиографическое, документальное начало. П. читателем Р. публиковал в ограниченном объеме, по одному—два письма. При этом Р. никогда не спрашивал разрешения у своих корреспондентов на публикацию их посланий, не заботясь о том, в какое положение он ставит доверившегося ему *человека*. Зная это, одна *женщина* так объяснила анонимность своего П. к нему: «Многоуважаемый В.В.! Прежде всего простите, что посылаю вам письмо без подписи: не решаюсь же подписываться, зная вашу почти болезненную склонность печатать даже интимные письма, в которых автор прямо указывает, что пишет не для печати. Несколько таких писем напечатано вами в книге «*В мире неясного и нерешенного*» (ВМНН, 333). Р. вспоминал о таких П.: «И на меня летят “опавшие листья” с моих читателей. Что им мое “я”? Никогда не виденный человек и с которым по дальности расстояния (городок Нальчик, на Кавказе) он никогда не увидится. И сколько отрады они несут мне. За что? А я думал разве “за что”, даря “кому-то”, безвестному, с себя “опавшие листья”? Ибо я дал не публике, а “кому-то вон там” Так взаимно. И как рад я, чувствуя, как коснулся *лица* листок с чужого далекого дерева. И они дали мне *жизнь*, эти чужие листья. Чужие? Нет: Мои. Свои. Они вошли в мою *душу*. Поистине, это *зерна*. В моей душе они не лежат, а растут» (ПЛ, 35). Р. сопровождал эти П. примечаниями. В них он излагал свою точку зрения на прочитанное, что-то уточнял, дополнял. Так, после П. *студента*, предложившего выслать ему 2000 рублей на продолжение учебы (так как денег от отца он брать не хотел, а зарабатывать уроками — у него тоже не было желания), Р. написал: «Удивительно: автор, нужду коего я должен заметить, не заметил в том же “Уед.”, что около 35 000 кормится 11 человек, из них — 5 маленьких *детей*, и — большая зятяжно годы, жена. “Мне до вас — дела нет”, но вам до меня — есть дело. — Но почему? — Я студент, будущность *России*, а вы — старик и ничего. Очень мило» (У, 284). Контрастом к этому П. выглядит другое, помещенное рядом, чтобы подчеркнуть их противоположность. В ответ на исповедальное послание еще одного молодого человека, рассказавшего о своих безуспешных попытках найти работу в *Петербурге*, оставшегося без средств к существованию и решившего лишить себя *жизни*, Р. заметил: «Какое страшное письмо. Усилия мои предупредить несчастье — письмо в *газете* к анониму — приятий ко мне, уже, вероятно, опоздало» (У, 285). В такой форме — «письмо с примечанием» — Р. опубликовал

имеющиеся у него послания *С.А. Рачинского, К.Н. Леонтьева, А.С. Суворина, Н.Н. Страхова и Ю.Н. Говорухи-Отрока*. Это была новая форма, отличавшаяся от традиционного дружеского П. пушкинских *времен*. Новизна этой формы заключалась в тех уточнениях, дополнениях и рассуждениях, которые писались позднее основных текстов и придавали им полемическое звучание. Актуальность этой формы была подчеркнута Р. *эпиграфом* к книге *«Литературные изгнанники»*, взятю из П. к нему *П. Флоренского*: «Единственный вид литературы, который я признавать стал — это письма. Даже в “дневнике” автор принимает позу. Письмо же пишется столь спешно и в такой усталости, что не до поз в нем. Это единственный искренний вид письма» (ЛИ. СПб., 1913. С. VIII). О публикации П. писателей Р. рассказал в статье «Спор не без идеи» (НВ. 1900. 3 сент.). Писатель, полагал Р., должен иметь в литературе «свое лицо», свое «я», свой «характер». Полнее и отчетливее всего это писательское «я» выражалось, по его мнению, в *рукописях*, в частности в П., которые он из какого-то «суеверного страха» боялся рвать и «сохранил, до единого, все письма товарищей-гимназистов» (У, 34). Такое отношение к частным письмам распространялось и на письма людей, с которыми Р. был близок в разные периоды своей жизни. Такова запись в «*Уединенном*»: «Хочу, чтобы после моей смерти его письма ко мне (которые храню до единого) были напечатаны. Тогда увидят, какой это был правоты и чести человек. Я благодарю Бога, что он послал мне дружбу с ним» (У, 27). Речь идет о протоиерее *А.П. Устьинском*. Переписка с *К.Н. Леонтьевым*, пришедшая на 1891, выдержана в почтительных, серьезных, местами «ученических» *тонах*, хотя уже и тогда Р. не упускал случая показать «свое лицо» и порой из «ученика» превращался в «*учителя*» (ЛИ, 402). С другой стороны, письма *П.П. Перцову*, человеку младше его по возрасту, отличались полной раскованностью, эмоциональной и стилистической свободой выражения, юмором, переходящим порой в добродушную насмешливость. Розановские письма удивляли адресатов необычной формой. По воспоминаниям П.П. Перцова, «подпись в его письмах часто фигурировала посередине письма и, вслед за предполагавшимся окончанием, бесконечный “постскриптум” удваивал и утраивал не только длину писем, но часто и его интерес» (Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. М., 2002. С. 270). З. Гиппиус охарактеризовала письма Р. как «сверкающие, махровые, разговорные» (Гиппиус З.Н. Живые лица. М., 2002. С. 128).

В.А. Емельянов

«ПИСЬМА А.С. СУВОРИНА К В.В. РОЗАНОВУ» (СПб.: Тип. Т-ва А.С. Суворина — «Новое Время», 1913) — книга вышла в свет в конце декабря 1912 тиражом 3600 экз. Во вступительной статье «Из припоминаний и мыслей об А.С. Суворине» Р. дает характеристику его издательской деятельности и своих отношений с Сувориным. Начало этой статьи было напечатано 18 августа 1912 в приложении к «*Новому Времени*». Письма охватывают период с 1893 до смерти Суворина в 1912. Уже в первом письме от 17 августа 1893 Суворин предложил Р. печататься в «*Новом Времени*», но этим предложением он тогда не воспользовался, а печатая это письмо,

сделал к нему примечание: «Только теперь (в корректуре) замечаю это ясное предложение “писать”, — которым я, необъяснимо почему, не воспользовался до 1899 года, т.е. целых шесть лет <...> Простая догадка писать “Заметки” спасла бы все; но я не умел в то время писать “Заметок”, все выходило “трактаты”» (ПВ, 291). Появилось несколько рецензий на книгу Р.: О. Леонидов. А.С. Суворин в письмах (Голос *Москвы*. 1913. 29 янв.); К. Медведский. Редактор и сотрудник (Вечернее *Время*. СПб., 1913. 7 февр.). Абрам Дерман начал свою обширную литературно-критическую деятельность с отрицательных отзывов на Р. В рецензии на «П.С.Р.» он стремился развенчать уже установившееся мнение о Р. как о гениальном писателе: «Розанов это — тот писатель, на котором литература прогрессивного лагеря любит проявлять свое благородство. Если в этом лагере обличают Розанова, полемизируют с ним и раскрывают его ужасную сущность, то непременно считают нужным прибавить: а все-таки Розанов талантлив, или даже почти гениален. И порой кажется, что иные из этих эпитетов продиктованы не столько твердым убеждением, сколько боязнью не воздать должное врагу. И, конечно, популярность Розанова создана не *читателями* “Нового Времени” (этим он и непонятен, и неинтересен, и ненужен), но его усердными полемистами» (Заветы. 1913. № 4. С. 191). Оценивая публикацию «П.С.Р.», Дерман утверждает, что Р. «ничего, кроме *лжи*, не может предложить, и чувствует это, и громоздит на ложь бессильную злобу» (Там же, 194). Рецензия П. Берлина «Опаснее врага» (Новый *Журнал*. 1913. № 2) направлена не против Суворина, автора, а против Р. В 2005 в Собрании сочинений Р. «П.С.Р.» переизданы (т. 22) с включением писем Р. к С., хранящихся в РГАЛИ.

А.Н.

ПИЩА. «Первой пищей» своей Р. называет овсянку, которую «в *детстве* едал с квасом» (АНВ, 308). «Голову сахара в *семье* покупали (“в *будущее*”)» только тогда, когда получали пенсию (У, 146). В семье «очень нуждались в хлебе, так как овощи были из своего сада» (ОСЖС, 685). В случае крайней нужды Р. на одну копейку покупал «“хлеба” ½ фунта», «сухари покупали только жильцы, мы сами — никогда» (У, 146; 376). По воспоминаниям Р., «доходило иногда до того, что мы питались одним печеным луком (свой огород с хлебом» (У, 146); «днями ели печеный лук (до чего сладок)» (МЛ, 512). После грибов («грибы-боровики») «самым большим удовольствием», «единственно отрадным в моей памяти» была ловля раков, — писал Р. «Ночью зажигали костер и пекли раков поменьше» («*Кострома* и *костромичи*» // НВ. 1909. 2 июля; СМР, 217). Из напитков в детстве Р. упоминает квас: «Жажда томит. Квас манит» (У, 304). Пока *корова* не перестала давать молоко, в семье «все пили молочко и были счастливы <...> Давала 4–5 горшков <...> Киселек. Сметанка. Творог. Сливочное масло. “Как все хорошо” Масло “в барашке” к *Рождеству*. Молоко я носил к соседям продавать. Как и малину, крыжовник и огурцы из парников» (ВНС, 366–367). Самые лучшие детские воспоминания у Р. связаны с пасхальной П.: «На чистой скатерти, под салфетками, благоухают кулич, *пасха* и красные яички. Поднесешь *нос* к куличу <...> — райский запах» (ОЦС, 235). Русская П. в *творчестве* Р.

стала самодостаточным культурным явлением, важным историческим, художественным *символом*. Западной идейности Р. противопоставил «эпический» быт русской культуры. Антитезой политической деятельности звучит розановское признание: «Папироска после купанья, малина с молоком, малосольный огурец в конце июня, да чтоб сбоку прилипла ниточка укропа (не надо снимать) — вот мое “17-е октября»» (У, 166). Либеральной политике Р. противопоставлял великопостную П., которую приравнивал к русской *истории* в ее идеальном, эстетическом образе. При этом Р. художественно воссоздает все прелести русской П.: «Но лучше всего в чистый понедельник забирать соленья у Зайцева (угол Садовой и Невск.). Рыжики, грузди какие-то вроде яблочков, брусника — разложена на тарелках (для пробы). И испанские громадные луковицы. И образцы капусты. И нити белых грибов на косяке двери» (У, 97–98). Грибные и рыбные лавки во время Великого Поста, по Р., «первые в торговле, первые в смысле и даже в истории» (У, 97–98). Из рыбы для Р. «хрящевые рыбы» «вкуснее, чем костистые»: «Осетр. Стерлядь. Притом — это самая древняя на земле порода рыб. Так что по “в начале же слово” Бог создал только одних хрящевых, костистых же вовсе не создавал» (АНВ, 146). В годы жизни в *Симбирске* Р. упоминает «чай с малиновым вареньем» (ОНД, 181). В студенческие годы «в восемь часов» в его комнату подавался самовар: «Я аккуратно заваривал ложечку, верхом, чаю, и пил его, т.е. выпивал весь самовар; к 3-м часам утра самовар был уже ледяной; в стакане была чуть-чуть подвеченная вода: “Кронштадт виден” Но пахло чайником, “Русью”, и прилежный изучатель римских древностей пропускал в себя стакан за стаканом с последними сухими крошками белого хлеба» («О звуках без отношения к смыслу» // НП. 1903. № 7. С. 165). Р. признавался: «люблю чай» (У, 166): «Я люблю ставить самовары: удовольствие для меня сходное с ездой на велосипедах. Сперва трудно и неприятно (пока руками катят велосипед, — до всакивания), зато потом продолжительное удовольствие. Самовар должен не “кипеть”, а вскипеть, т.е. фыркать паром... И тогда длинная беседа, милые разговоры... воспоминания, признания — все льется “около самовара”, так легко и красиво, как это не может выйти за обедом, где все утоляют *голод*, т.е. озабочены и работают *ртом*, создаюшь, довольно некрасиво» (ЗРП, 235). Чай для Р. — воплощение обломовской сути русской культуры и бытия: «И пью чай с ватрушкой. А *дети* собрали чашечку земляники» (М, 194). В отличие от ресторанного чая с «серебряными сервизами», попить «чайку из глиняной посуды с сочником», по мнению Р., значит приобщиться древней православной традиции (М, 118). П. воспринималась Р. как феномен, в котором проступают драгоценные черты национального своеобразия русской культуры, слагающие любимый Р. образ русской жизни. В феномене П., по Р., раскрывается суть культуры: «А и сластены же эти христиане. Греки и римляне пили чай с сахаром. А христиане — с вареньем <...> заготавливают мужьям на зиму варенья. И вишневого, и малинового, и смородинового. А есть, что из розовых лепестков. И оттого, что у христиан — с вареньем — христианская цивилизация и вышла такая душистая, такая спиритуалистическая. И Данте, и Шиллер, и Гёте. Готи-

ка и легенда о Грале» (М, 311). Свое желание поставить немцам самовар Р. оценивает как готовность «“споспешествовать” русской культуре». Путешествуя в *Германию*, именно через феномен еды Р. раскрывает по сути национальное своеобразие русского быта, национальные особенности разных культур, связанные в том числе и с их экономическими условиями: Р. «понял, отчего не “распространяется самовар” на Западе, где уже давно его знают и, конечно, не прочь бы перенять, как все хорошее и удобное. — “Нет углей”!» Немецкий чай для Р. «омерзителен»: «Это что-то теплое и недоваренное. Именно не “вскипел самовар” Прелесть чая не столько вкусовая, сколько художественная. Бедные русские покупают здесь кастрюльки, жалким образом кипятят в них воду и пьют “кое-что”, а не чай. И сахар у них отвратительный. Вообразите, желтоговатого цвета, и рассыпчатый, как склеенный песок. Нашего белого, крепкого, кристального — и в помине нет» (ЗРП, 235). Р. признавал также «скверными» парагвайский чай, бразильский кофе, считая, что «ароматичный кофе и ароматичный чай — в Азии» (ВДЯ, 129). Больше всего Р. нравится «чай с анисовым яблоком», который «только на Руси»: «Немцы до этого не докудахтались, несмотря на все “произведения Гёте” (за чаем с яблоком)» (М, 323). Утром, читая *газеты*, Р. пил кофе (У, 353) и тогда его часто посещали *мысли*; так, одна из ключевых мыслей об единении как цельности, чистоте и силе духа пришла ему за утренней чашкой кофе (У, 163). Р. признается, что любит «котлеты с картофельным пюре» (М, 595): «Что касается до “вкусно”, то кровожаднее котлет с картофельным пюре я ничем не питался» (М, 38). Свои русские рецепты приготовления картофеля и мяса Р. описывает в противопоставлении немецкой П.: «Не понимаю, отчего немцы не едят нормальных кушаньев нормальным образом. Напр., картофель: ясно, что “молодой картофель” надо есть со свежим сливочным маслом... разрезая горячую, очень горячую картошку и покрывая каждый кружок ломтиком твердого холодного масла. Так вкусно, что ничего лучше не придумаешь. Но немцы подают... тоже молодой и рассыпчатый картофель, чуть тепловатый и вымазанный в чем-то коричневом <...> Мясо: что яснее рубленых котлет с сладким зеленым горошком или с картофельным пюре. Не догадуются... Котлет совсем нет. Не имеют понятия “рубить мясо” И подают все какие-то кусочки, непременно замасленные. У них все намазано. “Суп” ихний — это тарелочка, в которой чего-то намазано на доньшке или разлито 5–6 ложечек. Цыплят нет жареных, а какие-то моченые» (ЗРП, 236–237). Не устраивает Р. в немецкой П. и приготовление яиц: «Что может быть прелестнее яйца “в мешочке”, яйца всмятку, особенно, если выпустить 2–3 яйца на кусочки разломанного черного хлеба, и все это посылишь и перемешаешь... получится обеденье. Наконец, — яичница, с кусочками ветчины и ломтиками прожаренного в масле хлеба. Сам Бог так устроил. Но немцы все переименовали: они на большом блюде подают не то яичницу, не то просто выпущенные яйца, с чем-то зеленым и мокрым...» (ЗРП, 236). Русскую П. философ признает «целой культурой»: «Вообще брюшко у русских хорошо обдуманно <...> Плохи книги. *Университет*» (М, 323). «Культура живота» началась, по Р., с Владимира Красное Солнышко, для которого, как из-

вестно, она была не последним фактором в выборе русских вероисповедания: «Русь есть веселие пяти [ясти] не можем без того быти» (М, 323). «Реформу» П., «обогашение кухней» Р видит во «французском влиянии», немецком («Тоже вкусно»), восточном («Армения — плов с курицей. Отлично») (М, 323). В целом Р. «приятна» творческая «всеотзывчивость» русской П., в частности соленые огурцы с острогоном, придающим им твердость, котлеты с черносливом (У, 341). Но своя традиция Р. все же ближе всего: «Но я предпочитаю русские щи. Гуся с кашей. И вот чай с анисовым яблоком» (М, 323). Р. считал, что «каждый обед <...> заработан тяжелым трудом чьим-то» (М, 101). В феномене П., по Р., проявляется наблюдаемый им резкий контраст между идеями социал-демократов и их жизнью: Р. «диву дался» тому, «как “в дому соц.-дем.” — “парламентария”, Либнехта или Бебеля, “был сервирован завтрак” Ели не как Розанов с семьей — творог (не более раз 6-ти в зиму 1917–1918 гг.) и без сметаны: “кушали, можно сказать, рябчиков с золотых блюд” Даже — фазанов с серебряных тарелок» (ВНС, 351). В послереволюционное время и до самой смерти Р. постоянно ощущал голод: «2–3 горсти муки, 2–3 горсти крупы, пять круто испеченных яиц может часто спасти день мой» (АНВ, 44). То что «пришлось сегодня есть луковицу», Р. воспринимает как чудо (АНВ, 178). «Около холодного самовара» остался «последний кусочек сахару» (МЛ, 523). Под заголовком «Ежедневность» Р. записывает: «Булочки, булочки... Хлеба пшеничного... Мясца бы немного...» (АНВ, 21). О голоде он пишет и в письме Э. Голлербаху: «Семья наша голодна. 12-й день — ни хлеба, ни муки. Хотя бы кашки немного» (ВНС, 352). Р. благодарит Л. Хохлову за «кусочек чудесного белого хлеба с маслом» (ТР, 96–97). Голод обостряет у Р. вкусовые воспоминания прошлого: «Творожка хочется, пирожка хочется. А ведь когда мы жили — так безумно вкусно, как в этот голодный, страшный год? Вот мера вещей. Господи, неужели мы никогда не разоведемся больше душистой русской Пасхой» (МЛ, 527); «Сегодня — сыт: а, знаете, милого творожку я съел, и — чуть-чуть, — не более раз 4-х за зиму. Хотя покупал, но — детям и жене. Они так жадно накидывались и поспешно съедали, что жаль было спросить: “дайте и мне” А — ужасно хотелось. Теперь только о еде и думаю. Припоминаю, как ночью, кончая занятия “в счастливые дни *Нов. Вр.*”, откидывал салфетку, и отрезывал — у-зень-кую середочку пирога с капустою, и, не удержась, через ½, 1 час — еще и еще. Ах, как вкусно было. То же если с говядиной пирог холодный ночью — я достану “из форточки” молока, и налив ½, ¾ стакана, отрежу же пирожка и — скушаю. Господи, как сладко даже вспомнить. Увы, теперь “сладки” только воспоминания и пуста еда» (ВНС, 369–370). В это время для Р. «ничего нет счастливее, ничего нет блаженнее, ничего нет истинно прекраснее, чем ходить» на «деревенский базар у Троицы Сергия»: «Присматриваться к яйцам, велики или малы, весенние (апрель) или осенние. К творогу. Сметане. О масле не помышляю (12 р. фунт) <...> еще лучше в свете: есть белоснежный творог с обезжиренным молоком (чуть-чуть присыпав сахарных крошек)». Р. описывает свои базарные покупки: «Творог. Никогда почти, но изредка — сметана. Всегда же молоко к чаю. Яички (7 рублей десятка)» (АНВ, 242). «Впечатления еды»,

в этот период ставшие для Р. главными, приобретают мифологические черты: «Солдат, вывернув из тряпки огромный батон (витой хлеб пшеничный), разломил его широким разломом и начал есть, даже не понюхав. Между тем пахучесть хлеба, как еще пахучесть мяса во щах, есть что-то безмерно неизмеримее самого питания. О, я понимаю, что в жертвеннике Соломонова храма были сделаны ноздри и сказано, — о Боге сказано, — что он “вдыхает туки своих жертв”» (АНВ, 21). В голодные дни в *Сергиевом Посаде женщина* «из родной и милой Костромы», «с моей родины, с моего угрюмого детства» прислала Р. шесть фунтов «вкуснейшего овсяного хлеба», «чистейшего толокна, сухого, здорового: по 3 чайных ложки на стакан горячего молока <...> Питательно. Полезно в нервах. А я вечно в нервах <...> И вот я питаюсь, как Илия Фесвитянин, от “вранов» (ВНС, 365; АНВ, 308). Складывается и миф о молоке, столь любимом Р.: «Я тоже завидую Полифему: сколько он имел творогу у себя в пещере, помните — “заставлял вход скалой” Я хотел бы быть Полифемом и пасти коз и овец, а молоко бы у них высасывал собственным ртом» (ВНС, 370). В ноябре 1918 Р. писал С.П. Каблукову: «Принцип “еды” как “встречи” и принцип “периодических ед” и “питий” (чай, кофе, лучше еще — какао) (и последнее превосходное — шеколад)... — (“Пирог” — “по воскресеньям всегда”) — это безумие культуры и “культурности” <...> Отсюда — “праздники”, “празднование” Воскресенье (всегда предпочитал “канун”, “субботу”, мое вечное “вчера”), Пасха “и Сочельник”, “Рождество и пред Рождестве”, “сырная неделя” — масленица. Обедание быта» (Слово — Word. N.Y., 1995. № 17/18. С. 210). По воспоминаниям Т.В. Розановой, в этот период в семье «варились пустые щи, в них была свежая капуста, немного картошки, мука, морковь и больше ничего. На второе же была каша из зерен пшеницы, без всякого масла, или пшенная; хлеба почти никакого не было; бывало, что фунт хлеба делили на пять человек, а то больше ели лепешки из дуранды, или из свеклы, очень редко из овсяной муки, это считали уже очень вкусно. Изредко доставали где-то конину и тогда варили с ней щи, но она была такая сладкая, что с трудом ели. Да через день брали три кринки хорошего густого, топленого молока» (ТР, 80). В период сергиевopосадского голода дети кормили Р. «картофелем, огурчиками, сахаринном», который он «до безумия» любил (МЛ, 529). *Флоренский* был убежден, что если бы Р. «приютил какой-либо монастырь, давал бы ему вволю махорки, сливок, сахара и пр., и пр., и, главное, щедро топил бы печи, то» Р. «с детской наивностью стал бы восхвалять не этот монастырь, а по свойственной ему необузданности обобщений <...> все монастыри вообще» (PRO, 2, 317).

А.А. Медведев

ПЛАЧ — см. *Влага*.

ПЛОДОРОДИЕ. Р. полагал, что П., главное достоинство Ветхого Завета, не прославляется нынешней православной церковью. «Никогда, никогда не порадуется священник “плоду чрева” Никогда. Никогда ех cathedra <с кафедры>, а разве приватно» (У, 99). Вместе с тем советовал *духовенству*: «Плодите священное семя, а то весь народ задичал (к многоплодию у духовенства)» (У,

363). В статье «Тревожный и неразобранный вопрос» (НВ. 1909. 8 июля) Р. коснулся современных проблем народонаселения: «Сам я считаю инстинкт чадородия, а не холодного и формального плодородия (“fécondité” Золя), — инстинкт теплый, греющий, связывающий людей, — благородным и нужным индивидуально для людей, для каждой порознь *семьи*, хотя и не могу не видеть, что в случаях переполнения населением страны он становится социально опасным и разрушительным <...> Все это связано, как известно, с богатством: бедные — множатся, богатые — нет. Это и у нас в *России* замечается, это — всюду» (СМР, 224).

А.Н.

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ — один из основополагающих концептов, а также одна из важнейших *тем творчества* Р. Писатель редко упоминает это слово, тем не менее он воспекает сферу повседневного бытия *человека*: «Благодаря каждый миг бытия и каждый миг бытия увековечивай <...> Смысл — не в *Вечном*; смысл — в *Мновениях*» (У, 369). Русский мыслитель создал свою «*философию повседневности*». В рамках его литературно-философского наследия мы находим одну из первых в *истории* европейской философии попыток осмысления П. Большинство западных мыслителей, вне зависимости от их оценки П., сходятся во мнении, что П. есть пространство стереотипизации и обезличивания. Философия Р. может служить аргументом в полемике с этим тезисом. Утверждение ценности каждодневного, сиюминутного, обыденного в текстах Р. предопределено в значительной степени присущим ему отождествлением П. с *миром частной жизни, дома* (как антиподом публичности). Один из часто цитируемых пассажей Р. адресует нас к непреходящей ценности П.: «Народы, хотите ли, я вам скажу громовую *истину*, какой вам не говорил ни один из пророков <...> Это — что частная жизнь выше всего <...> Да, да! Никто этого не говорил; я — первый... Просто сидеть дома и хотя бы ковырять в *носу* и смотреть на закат *солнца* <...> Ей-ей: это общее *религии*... Все религии пройдут, а это останется: просто — сидеть на стуле и смотреть вдаль» (У, 54). По мнению М.М. Пришвина, «Розанов всю жизнь и занимался этим, чтобы втянуть Христа в дело повседневной жизни» (PRO, 1, 113). «Философия повседневности» Р. есть исторически первая попытка осмысления онтологической *природы* П., понятой как место, дом, обжитое пространство, где рождается и вырастает человеческая самость. Существование «без места в мире», или «внешнее место» есть для человека наихудшее из зол, оно фактически равнозначно небытию. Именно это «внешнее место» было невыносимо для Р.-человека и Р.-философа. «Еще Вы не знаете во мне сторону: вечный *плач* <...> и вечный гнев, плач о рае потерянном, гнев на юдоль холодную и бесприютную, на “внешнее место”, куда мы загнаны» (МЛ, 505), — писал он П.П. Перцову. «Внешнее место» — это место, лишённое статуса смыслового центра, энергии собирания. Место ничье или чужое и, следовательно, выталкивающее меня. Именно в непонимании этих истин упрекал Р. многих мыслителей — своих современников и предшественников: «Отсюда — я не люблю *Мережк.*, *Чехова* <...> *Ницше*: они воспели это “внешнее место”, они едят в нем колбасу и зернистую икру в ян-

варе месяце, и думают, что это все, что нужно человеку... Ницше безумный смел написать: “*Бог умер*” И Бог, для него умерший, в нем сказался сумасшествием...» (там же). Призыв к П. звучит во фрагменте, обыгрывающем вопрос *Н.Г. Чернышевского*: «“Что делать?” — спросил нетерпеливый петербургский юноша. — Как что делать: если это лето — чистить ягоды и варить варенье; если зима — пить с этим вареньем чай» (РФК, 225). Об этом же напоминают многочисленные заметки о непреходящей значимости П.: «Ах, люди — пользуйтесь каждым-то вечерком, который выйдет ясным. Скоро жизнь проходит, пройдет, и тогда скажете “насладился бы”, а уж нельзя: *боль* есть, *грусть* есть, “некогда”» (У, 73). Глубинный нерв философии П. у Р. есть откровение вечного в П. Вечное живет в П., нет непроходимой грани между обыденным и сакральным. Вечное дано нам только в повседневном, здесь и теперь в мимолетных событиях, *мелочах*, «паутинках быта». Р. «снимает» начинающееся уже с *Платона* удвоение мира, разделение его на мир подлинный и иллюзорный, причем последним признавалось именно повседневное бытие. Для Р. подлинное дано нам только через повседневный опыт, а не в своевольных построениях разума и гипотетических «пограничных ситуациях».

И.М. Наливайко

ПОЗИТИВИЗМ. Р. характеризует *философию* П.: «И, не стараясь быть критичным, можно сказать, что “позитивизм” сконцентрировал в себе всё, что от века лежало в *человеке* началом косным, тупым, смертным, бескрылым, началом вялым и безжизненным. Иногда капризно хочется добавить, что “позитивизм” и “тупость” суть разные названия одного и того же. В *обществе* всегда именовали тупыми людей без догадок, без воображения, без философии, без предчувствий, без тонкой и дальновидной сообразительности; но в 50-х годах минувшего века тупость надела университетский значок, купила цилиндр, стала требовать себе хорошего оклада, жалованья и казенной квартиры, и тогда стали говорить: “нет, это не тупость, это его превосходительство позитивизм”» («Из литературных впечатлений» // *Новое Слово*. 1910. № 7. С. 23; ЗРП, 231). Основная *характеристика* П., согласно Р., — бездушие: «Возможно ли, чтобы позитивист заплакал? Так же странно представить себе, как что “*корова* поехала верхом на кирасире”» (У, 110). Для Р. очевидна примитивность суждений П.: «...позитивисты рассуждают, как *дету*» (КНУ, 198). Р. иронизирует над принципом механического описания фактов у позитивистов: «Глаз без взгляда — вот позитивизм. Никуда не смотрит. Никуда смотреть. Но всё видит... Нет, “отражает в себе”, “фиксирует” Одно... другое... третье... десятое. Голубое... черное... белое. — Куда ты смотришь, урод? Ухмыляется и отвечает: — Смотри — *преступление*. Я только фиксирую» (КНУ, 376). О «позитивной» науке Р. писал: «Наука давно вступила в вербальный период — где море слов, передвигаемых с места на место, для всего готовых, всякому доступных, поглощает всякий живой факт, какой вам случилось бы открыть и на него указать *миру*, поглощает и всякую живую *мысль* нашу, нисколько не изменяется в себе самой» (ПИ, 124). Р. показывает несостоятельность антирелигиозных «доказательств» П.: «Мы развинтили мир по всем

его швам и нигде не нашли в нем ни Творца, ни того, что вы зовете *жизнью* и духом» (ПИ, 123). Он возражает позитивистам, противопоставляющим *знание* и *веру*, и утверждает: «Вера не связывает знание, но ему способствует» (ПИ, 152). П., по мнению Р., отвечает интересам людей определенного склада *души*, точнее бездушия: «Позитивизм истинен, нужен и даже вечен; но для определенной частицы людей. Позитивизм нужен для “позитивистов”; суть не в “позитивизме”, а в “позитивисте”, человек и здесь, как и везде, — раньше теории. Да... Религиозный человек предшествует всякой *религии*, а “позитивный человек” родился гораздо раньше *Огюста Конта*» (У, 46). Р. относит П. вместе с сопутствующими ему *атеизмом* и революционной идеологией к ложным, разрушающим, умерщвлявшим живую жизнь теориям и борется с ними: «Позитивизм — поган, атеизм — поган, *революция* — погана, *социализм* — поган, п.ч., хотя он может быть и “мудр” и “абсолютно верен”, как “абсолютно верна задачам своего устройства ящерица”, но она — амфибия, липкое, холодное существо, которое “гадко взять в руки” Эти-то амфибии окружили несчастное человечество и, высывая двоящиеся языки, быстро произносят всякие “хорошие слова” и заманивают его “к себе” — обещаниями. И позитивизм “обещает”, и атеизм “обещает”, и революция “обещает”, и социализм “обещает” <...> Тепленькие старые *дома* растворяются и амфибию впускают <...> И всем холоднее, и весь дом становится холоднее <...> “Это — *смерть*. Позитивизм есть смерть. Атеизм есть смерть. Революция есть смерть. Социализм есть смерть. Смерть, и только»» (КНУ, 213–214). В статье «Философские влияния в нашем обществе» Р. подчеркивает заслугу *В.С. Соловьёва* как инициатора борьбы с П.: «Начало этого вытеснения <позитивизма> у нас следует отнести ко времени появления рассуждения *Вл. Соловьёва*: “Кризис западной философии; против позитивизма” (*Москва*, 1874), которое вызвало большое движение в нашей *литературе*. Всякий, кто помнит то время, вероятно согласится с нами, что смелое и открытое нападение молодого ученого на деспотически царившую систему показалось для многих каким-то освобождением и облегчением <...> Более, нежели кому другому, *Вл. Соловьёву* следует приписать эту *честь* возрождения философских учений и интересов в нашем обществе» (ПИ, 143). Р. вспоминал об атмосфере времен господства П. как о периоде отсутствия «кислорода», необходимого для естественной жизни, отдавая должное и *Д.С. Мережковскому* за его борьбу с позитивистами: «Всюду, где он сам появлялся, он “смахивал рукой” тот ужасный трезвый реализм, тот отвратительный научный позитивизм, в котором задыхалась *Россия* перед этим. И более чем кто-нибудь другой из участников собраний (по старшинству перед ними), я знал, что такое это задыхание, ибо гораздо дольше их полз в этой философской углекислоте, где умирает все идеальное, где умирает все религиозное» («Молодые московские славянофилы перед *судом Бердяева*» // К. 1916. 26 авг.; ВЧВ, 350). В статье «Представители “нового религиозного сознания”» (РС. 1908. 13 сент.) Р. характеризует лидеров неохристианства, инициаторов *Религиозно-философских собраний* — *Д.С. Мережковского* и себя (без названия имени) как мыслителей, сумевших сбросить “позитивный образ мышления”, отказаться от “позитивного об-

раза жизни» и практического позитивизма» (ОНД, 355). «Новое религиозное сознание», в трактовке Р., — путь борьбы с П. Схожую роль в разрушении казавшейся неприступной для консерваторов «цитадели» П. он отводил «новому» *искусству* и литературе: «Как хорошо, что эта *Дункан* своими бедрами послала все к черту, всех этих *Чернышевских* и *Добролюбовых*. Раньше, впрочем, послали их туда же *Брюсов* и Белый (*Андрей Белый*). “О закрой свои бледные ноги” Это было великолепно. Поползли на четвереньках, а потом вверх ногами. И тщето вопияли *Лесевичи* и *Михайловские*: — “Где наш позитивизм? Где наш позитивизм!!!” Позитивизм и мог быть разрушен только через “вверх ногами”» (СХР, 18–19). Р. рассматривает рубеж XIX и XX вв. как период, когда «шел или намечался перелом от позитивизма к идеализму», «реакция от позитивизма к идеализму» («Московские идеалисты» // НВ. 1903. 11 дек.). Близкую мысль он высказывает и в 1918: «Дело и историческая *тайна* заключается в том, что “после позитивизма (и реализма)” наступила, по закону прямого перелома, эпоха *декадентства*» (Литературная учеба. 1990. № 1. С. 79). Альтернативу П., несмотря на все свои антихристианские выпады и вопрошания, Р. видел в *Церкви*: «Куда же я пойду (пошел бы) от Церкви? Неужели к этим зулусам-позитивистам, к этим сантиментальным людоедам в Париже и Женеве?» (СХР, 254). «До чего Церковь теплее светской жизни en masse <в целом>: сердечнее, душевнее, примиреннее, прощающее. И если там был *огонь* (инквизиция), то все-таки это не плаха позитивистов: холодная, и с холодным железом <...> Никогда моя нога не будет на одном полу с позитивистами, никогда! Никогда. И никогда я не хочу с ними дышать воздухом одной комнаты!» (У, 79). Р. ненавидит П. до крика, до брани, и заклинает против этого страшного врага всего живого: «Позитивизм — философский *мавзолей* над умирающим человечеством. Не хочу! Не хочу! Презираю, ненавижу, боюсь!!!» (У, 110). «Эта априорная, “ослиная морда”, приложенная позитивизмом “ко всякой действительности” и царящая ныне во всем *мире*, никакого “дня” не сотворила и никакой ночи не отменила, а просто произвела “щель с тараканами”, науку с *Лесевичем*, философию со *Спенсером* и факультеты русских *университетов*, подчиненные *Дарвину* и *Чернышевскому*. Сгинь, сгинь, сгинь, “умри, умри, умри”. С нами крестная сила. Проваливайтесь, тараканы» (КНУ, 378).

В.А. Фатеев

ПОКОЙ. «Я не хочу *истины*, я хочу покоя» (У, 169), — сформулировал свое убеждение Р. Для писателя П. — это *мир* в *душе*, ясность, гармония и *тишина* в *жизни*, без мучительного томления *греха* и *страдания*. «Хочу ли я, чтобы очень распространилось мое учение? Нет. Вышло бы большое волнение, а я так люблю покой... и закат вечера, и тихий вечерний звон» (У, 59). Р. был убежден, что П. является необходимым условием для человеческого существования. «Успокоение — вот то, в чем мы всего более нуждаемся. Нет ясности в нашем *сознании*, нет естественности в движении нашего *чувства*, нет простоты в нашем отношении к действительности» (ЛВИ, 142). «“Многими скорбями и нудностями купуется Царство Божие” — эта вечная радость, жизнь, покой...» (ОЦС, 398). Р. понимал, что все попытки *челове-*

ка обрести П. в земных странствиях несостоятельны. «Прилепленные к жизни, даже “не понимаемая ее смысла”, мы непреодолимо начинаем думать, что есть в ней нечто неизмеримо более глубокое, нежели тот жалкий смысл, который мы хотели бы в ней видеть, и, найдя только его, готовы были бы примириться с нею, “принять ее” Ощущение мистического, в чем коренится наше бытие, хотя мы его не видим, наполняет нашу душу, смиряет наш ум, но и возвращает нам силу жизни. “Прав Ты, Господи, и неисповедимы пути Твои”, — невольно говорим мы в своей душе, когда, после всех неизъяснимых тревог и мук сознания, снова возвращаемся к покою простой веры, к этому прочному следствию исповедания непостижимого» (ЛВИ, 112). Р. сознавал, что этот «покой простой веры» присущ простым православным людям. «Что касается народа, то он в высшей степени ищет соединения с Богом, покоя душевного, умиротворения *со-вестности*» (ОЦС, 227). Поэтому П. может поселиться в душе, когда «душа очистится, станет прозрачна, как слеза росы на зелени, без мути в себе, без пыли на себе» (ВТРЛ, 119). Писатель считал, что П. можно обрести в тихой уединенной жизни: «Мне кажется, существо “отшельничества” <...> заключалось в желании “уйти от греха” <...> Уединись — и станешь немного лучше. Уединись надолго — душа успокоится. На этом основаны религиозные идеи отдыха, праздника (бесшумного) и покоя» (ВТРЛ, 119). Чтобы достигнуть П., следует отворотиться от *политики*. «Пора бы повестись обычаю в дни великих праздников оставлять всякую политику, восстанавливать в душе так нужный для нее покой и мир» (ОНД, 95). Р. иногда противопоставляет движение и П., считая П. отсутствием всякого развития и изменения. «Они различны, как движение и покой; как жизнь и *смерть*; по внешности они не сходны, как офицер и нищий» (СХ, 44). В православной традиции «путь» понимается как «путь ко спасению». «Но суть в том, что путь есть движение, — и уж так не Будда, а Господь устроил, что в движении бытия больше, чем в покое, и в ходьбе больше бытия, нежели в “лег и уснул”» (ЛИ, 117). «Поразительно движение в *молитве*, у всех народов. К чему бы и почему бы оно, если бы человек относился к Богу только умственно? Я заметил (в *Эрмитаже*), что египетские статуэтки все (самые миниатюрные) идут, и это есть самая поразительная в них черта: отрицание покоя. Планеты и даже звезды все — движутся, “вертятся” <...> Вообще это не так нелюбопытно, чтобы пройти мимо и только улыбнуться. *Кровь* — “крово-обращается”» (РФК, 233). *Мысли* о старости, о переходе в *вечность*, о смерти у Р. соединяются с мыслями о П. как итоге жизни. «*Счастье* в усилении», говорит молодость. “Счастье в покое”, говорит смерть. “Все преодолению”, говорит молодость. “Да, но все кончится”, говорит смерть» (У, 55). П. противопоставляется веселью молодости. «Одни молодцы, и им нужно веселье, другие стары, и им нужен покой, *девушкам* — замужество, замужним — “вторая молодость” И все толкаются. И вечный шум» (У, 104). В вечном шуме житейской суеты, где «нервы, изломанность, какие-то осколки характеров, мучительно кричащие о себе» как современному человеку «увидеть необыкновенный покой и важность жизни, какую-то бесслезную белую “обедню”» (СХ, 203). По мнению Р., разглядеть этот «необыкновенный покой и важность

жизни» и обрести бессмертие удалось в полной мере нашему *Пушкину*: «Пушкин — это покой, ясность и уравновешенность. Пушкин — эта какая-то странная вечность» (СХ, 373).

М.Е. Крылова

ПОКОЛЕННАЯ РОСПИСЬ — см. *Елизаровы-Розановы*.

ПОЛ — основополагающая тема философии и творчества Р., в связи с которой или в непосредственной зависимости от которой получают освещение и развитие большинство остальных тем его творчества. Взгляды Р. на проблемы П. впервые систематически изложены в статье «*Семя и жизнь*» (*Биржевые Ведомости*. 1897. 29 нояб.; вошла в книгу «*Религия и культура*»), впоследствии в книгах «*В мире неясного и нерешенного*», «*Люди лунного света*». Категория П. осмыслена Р. в своем метафизическом, физиологическом и социально-бытовом измерении, а также как основа феноменов *брака, семьи, проституции, разврата* и половых («лунных») аномалий, куда Р. отнесены явления *гомосексуализма* («содома»), *аскетизма*, религиозно мотивированного *девства* и *скопчества*. Р. понимает П. как «странное физиологическое явление, где так необыкновенно запутаны нити романа и *церкви*, “мяса” и духа; где столько земного и так очевидно есть небесное» (РФК, 240). Неизменно подчеркивая универсальность и всеобщность П., его мирообъемлющий характер и значение, Р. утверждает П. в качестве высшей онтологической сущности, к которой в определенной мере сводится и из которой выводится все органическое бытие. П. — неотчуждаемая основа (основа основ) самой *жизни*, которая «начинается там, где в существах возникают половые различия» (РФК, 164). П. — изначальная первореалия *мира*, конкретная и осязаемая основа эмпирического бытия. Р. исходит из идеи глубочайшей *ноуменальности* П.: «Пол имеет содержание и положение трансцендентно-религиозного *ноумена* <...> пол выходит из границ “естества” <...> он вне-естественен и сверх-естествен» (ВМНН, 118). П. признается «потусторонней», трансцендентной, сверхприродной мистической сущностью; в отличие от русской эротической традиции в философии конца XIX — начала XX в. Р. в самой эмпирии П. открывает трансцендентное начало. В соответствии с этим П. у Р. наделяется не только космологическим, но и мистическим смыслом. Р. говорит об идейном предсуществовании П. организму и «органу» (ВТРЛ, 366), о том, что П. «не есть вовсе тело <...> тело клубится около него и из него, как временный фантом, в котором он скрыт, как неумирающий и потусветный ноуменон этого тела» (ВМНН, 129), что «нужно различать тело пола, но есть и следует различать еще дух пола» (ВМНН, 88). Однако в целом для Р. не характерна тенденция к мистификации и мифологизации П. и половых отношений как самоцели. Задача Р. — показать, что П. не сводится к своим «функциональным» особенностям, что «пол — не функция, не орган» (РФК, 165). В антропологическом преюмлении это воззрение Р. выражено в следующей формуле: «*Человек* весь есть только трансформация пола, только модификация пола, и своего, и универсального <...> он весь ведь и составлен только из двух половинок,

от матерного тела, от отцовского тела, отделившихся в половых их органах и в страстном половом акте. Ничего третьего, ничего не полового там не было; и, следовательно, неоткуда взяться ничему третьему в нас, ничему не половому... И даже когда мы что-нибудь делаем или думаем, хотим или намерены якобы вне пола, “духовно”, даже что-нибудь замысливаем противоположное — это есть половое же, но только так закутанное и преобразованное, что не узнаешь лица его» (ВТРЛ, 288–289). П. — все существо человека, он есть отвлеченный, идеальный и вместе с тем реальный, осязаемый «план» всего человека «по образу и подобию» Божию. Так, «душа и пол идентичны», «душа имеет в себе пол и <...> пол в нас и есть наша душа» (ВМНН, 26–27), выражающаяся в телесной организации человека и проявляющаяся даже в его наружных кожных покровах. Не менее тесно связаны П. и *сознание*, «ум» в человеке; более того, «самый дух имеет пол, и духовные явления и таланты явно распадутся на мужественные и женственные, на мужские и женские» (ВТРЛ, 255). Отсюда закономерно следовало, что «дух» и «плоть» единсущностны, что, в свою очередь, приводило к мысли о глубинной онтологической связи П. и творчества. П., по Р., связан со всей творческой сферой в человеке, становится для него творящим, жизнетворческим началом: П. — начало «творческое не по отношению к идеям, но к самым вещам, “клубящее” из себя “жизнь”» (РФК, 165). Вне П. «жизнь, естественно <...> дегенерирует <...> становясь “рудиментарным привеском” высоких фикций нашего бытия» (РФК, 185). Эти положения дополнялись представлениями Р. о П. как живой и динамичной субстанции: «Пол есть не вещь, не бытие (sein, das Ding), а скорее всего какое-то волнение в нас, что-то волнующееся в нас, какой-то свет и жар <...> Пол — весь организм, и — душа, и — тело. Но — “организм” опять же не как существо <...> а вот как это “волнение и пыл”, как “пульс и ритм”, чему органы только подчинены» (ВТРЛ, 365). В «Людах лунного света» это энергичное понимание П. проводится Р. целенаправленно, в форме теории о «флюксивной» природе П.: «“Пол” не есть в нас <...> “постоянная величина”, “цельная единица” <...> он принадлежит к тому порядку явлений или величин, которую ньютоно-лейбницевская математика <...> наименовала величинами “текущими”, “флюксиями” <...> Вообще <...> мы суть 1) самцы, 2) самки. Но около этого “так” лежит и не так: противоборство, противотечение, “флюксия” (Ньютон), “я”, отрицающееся всякого “не я” И, словом, — жизнь, начало жизни; лицо, начало лица...» (ВТРЛ, 265–266). В соответствии с этим постулатом Р. осмыслил половые («лунные») аномалии как необходимое диалектическое и метафизическое дополнение «нормы» П., а сам П. как «прогрессию нисходящих и восходящих величин». Р. анализирует «колеблющиеся напряжения в поле», устанавливая внимание на «наибольшем половом напряжении» (и, в частности, феномене «священной проституции»), «умеренных степенях полового влечения» (феномен брака), «линии безразличия» и «самоотрицания» в П. (внутренне взаимосвязанные религиозное девство, аскетизм, «муже-девство»-андрогинизм и «духовную содомию»), «отрицательные величины» в П. («урнинги», «содомия») как формы проявления, «функционирования» и «жизни» П.: «Пол — волнующе-

еся, волнение; пол — текущее, от “0” до “бесконечности” <...> от “-1” до “+1” Вполне бы можно сказать, что “мужского” и “женского” — вовсе нет, а есть “стремление по круту”, “все возможности” в каждом, но обычно в каждом же преобладает которое-нибудь одно <...> Но “преобладает” — значит “совмещается еще с другим” Эти “совмещения” в каждом есть» (ВТРЛ, 367). Основываясь постулатом «метафизики пола» Р. становится воспроизводящаяся на всех этапах творческой эволюции идея о связи П. и Бога. «Переплетенность sexes’a и Бога <...> дает плодом своим величайшее истончение и одухотворение плоти» (ВМНН, 135). Р. постоянно подчеркивает и обосновывает, что человек через П. онтологически, «плотью» и «кровью» своей, связан с Богом; самой трансцендентной природой П. обеспечивается искомая связь человека с Богом. Отсюда закономерно возникла мысль о «единстве существа» П. и «действительной истинной религии» (ВТРЛ, 286), обусловившая содержательные особенности религиозной «реформации» Р. в данной сфере: «Вся мука, вся задача на земле религии — стать реальною, осуществиться; соединим же конец ее с самым центром реализма в себе» (ВМНН, 112); «Прольем религию в самый пол <...> и мы высветимся изнутри себя, религия брызнет из крови нашей, в сочных и кровных ее чертах, взамен теперешнего религиозного номинализма и индифферентизма» (РФК, 186). Пытаясь «реформировать» христианство, Р. отмечал, что его «фундаментальное очертание» «не только не бес-“поло”, как думают некоторые, не бес-“плотно”: но именно эта религия, с во-“площением” в центре, и есть истинное поклонение ставшей божескою плоти» (ВМНН, 79), в силу чего предлагал не номинально-словесно, а жизненно-реально, плотски соединить «слово плоть бысть» Нового Завета <...> с «бысть два в плоть едину» Завета Ветхого» (ВМНН, 81). Осознав религиозную бесперспективность подобных устремлений в отношении христианства, Р. стал впоследствии пропагандировать «юдаизм» и древние языческие культы, понимая и трактуя их как религии плоти, содержащие метафизическое «зерно» П. в себе. «Теитизация пола» и «сексуализация теизма» у Р. предполагала, что высшая жизненная реальность — Бог, однако же и в человеке самом по себе есть трансцендентный и одновременно жизненный «центр реализма» — П.; и эти два центра нужно соединить, связать, причем «семенно-крово-телесно» (ВМНН, 11), т.е. не в умозрении только, но и в бытии. Конечной цели своей «истинной» «религии пола» Р. дал гносеологическое обоснование. Само бытие или «жизнь» П. представлены Р. не только в онтологическом, но и в гносеологическом измерении, как некие «ноуменальные глаголы»: «Сочетания полов <...> именно глаголы, речь <...> Осмысленность рожденного слишком твердо говорит о мысли в *зачатии*: но не нашей мысли, а такой, для которой тела наши суть орудия, как мясистый язык есть орудие нашего слова» (ВМНН, 303); в минуты полового акта «через нас <...> проходит на землю небесное слово» (ВМНН, 304). Р. признает за П. и в самом П. качество некоего особого «семенного» логоса, превосходящего в своем онтолого-мистическом значении «рациональный» логос и вообще сферу абстрактной «духовности»: П. «не только насыщен, но пересыщен духовностью»; «духовность человеческая есть

только подножие, окружение, обстановка, *одежда* П. в его проявлении (ВМНН, 295). Соответственно, не отвлеченным сознанием нужно касаться божественного Логоса; подходя к Богу чисто ментальным, головным и «духовным» способом, применяя к божественному бытию категории логики и принципы спекулятивного умозрения, мы избираем, по Р., совершенно фиктивный метод богопознания, «поклоняемся пустоте» (РФК, 185). Обосновывая данные положения, Р. в самом П. обнаруживает его универсальную *характеристику* — «пустоту» или «полость» как некую трансцендентную ауру, где встречаются «ноуменальные глаголы» человека через его личный П. и Бога — тоже через П., но в его универсально-космическом измерении: «У человека вовсе не одна, а две головы <...> Центр пола действительно <...> не в осязаемом <...> “Пол” есть “весь человек”: но центр пола и вместе биологическое сосредоточение человека — в том пространстве абсолютно не замещенном, которое собственно облекается и телом человека, как своим футляром ли, одеждою ли, храмом ли. Но что это за пустота и что в ней содержится, это хоть сколько-нибудь можно разгадать по “образу и подобию” ее, второй соответствующей голове <...> Там — мышление, здесь — созидание; там как бы мир проектов, здесь — вещь выполненная или, точнее, — мир непрерывного выполнения. Тело мозга создает мысли, пустоты пола создают мыслящие тела» (ВМНН, 293–294). Причем здесь, в «пустотах» П., человек «сформируется чем-то или кем-то, именно присутствующим в пустоте <...> Кто же создает? кто — третий?» (ВМНН, 294); «третий» — Бог. П. есть «абсолютно незаменимое» общее пространство для человека и Бога, неразрывно связывающее их (отсюда постоянное утверждение Р., что Бог заключил «кровный» завет с человеком именно через П. — установлением *обрезания*). П. хотя и «весь человек», но больше человека, ибо выходит из «границ» человека и «входит» в Бога, точно так же как и Бог перестает быть «вещью в себе» и через П. входит в человека. Отсюда следовал уже не ментальный, а в высшей степени жизненно-практический вывод розановской метафизики: через П. возможен радикальный и единственно реальный «прорыв» эмпирического бытия; в П. и через П. человек выходит из своего «оплотненного» бытия в трансцендентную сферу бытия божественного, где нет уже разделения на «духовное» и «плотское», а есть лишь единый мир вечных трансцендентных «жиздательных сущностей». Поскольку П. у Р. двусоставен, структурирован двойко (Р. различает здесь ноуменальное ядро и периферию П., посредством которой П. как раз и привходит в человека), то вся энергия человека должна быть направлена к ноуменальному ядру П.; задача человека заключается в том, чтобы постоянной «культивацией» П. в себе, сопровождающейся «религиозным», «молитвенным» к нему отношением «не только как к телу, но и духу», максимально преодолеть все периферийное (в том числе «грубо» и «грязно» физиологическое) в своем П. и тем самым облечься в П. универсальный, обужиться, преобразиться. Вопросы, связанные с П., имеют для Р. «существенно апокалипсический» (ВМНН, 315) характер. Победа над *грехом* и *смертью*, реально осуществляемая не через аскетическое отрицание «плоти», но именно путем напряженной работы над своим П., «священнодействия» П., в самом теле и

самим телом, — конечная для Р. религиозно-метафизическая задача, раскрывающая «проблему пола» в ее «апокалипсическом» смысле, как путь и способ преобразования бытия, создание «непорочных тел» (ВМНН, 282), как реально-жизненное воплощение идеала «святой плоти»: «И очевидно есть, существует мистический момент, когда разлом первородного греха <...> вдруг станет опять живой и целой святостью. И указанная в Апокалипсисе гармония <...> заключается в том, что некогда и все человечество станет <...> безгрешным <...> в воззрении на полноту человеческого тела <...> Грехопадение, как и *судьбы* спасения <...> в теле <...> Вообще разрешение мировых судеб “апокалипсическое”, произойдет на этой почве и в области именно здесь трансформаций» (ВМНН, 312). Проблема преобразования П. (или «святого пола») стояла перед Р. не менее остро, чем перед другими деятелями русского религиозного сознания — *Вл. Соловьёвым, Д. Мережковским, Н. Бердяевым*, только решалась она в принципиально иной, нежели у них, плоскости — не в отвлеченно-умозрительной сфере, не через первоначальное преобразование *сознания* («духа»), что должно было привести в итоге и к преобразению плоти («духовная телесность» Соловьёва, «духовная» или «святая плоть» Мережковского, «дематериализация духа» Бердяева), а с позиций религиозного «реализма» и в самой эмпирической действительности. Р. берет П. в такой «точке», где П. являет свою ноуменальную значимость, свое «положение трансцендентно-религиозного ноумена», выходит «в другое небо» и, переставая замыкаться в границах чистой физиологии и биологии, как бы размыкается в эсхатологию. Этим, в частности, обусловлен постоянный и пристальный интерес Р. к половым аномалиям, в которых, по Р., и скрыт «узел мира» (РФК, 240), поскольку в них «пол выходит из границ “естества” <...> тут — прорвана природа, видимый физический (и физиологический) порядок вещей <...> в этих таинственных и так волнующих нас топях есть бездна, есть пропасть, уходящая в антипод бытия <...> это — образ того света, здесь и единственно выгнувшийся в наш свет» (ВМНН, 118). В своих аномалиях «пол идет против естества и рушит нам сколько-нибудь понятные его законы <...> Во всех их чрево мира как бы пробуравливается» (ВМНН, 123–124). «Содомит», носитель «третьего пола», феномена двуполости («андрогинности»), «в космологическом и религиозном порядке» первичнее человека, «это тот “Адам”, из которого еще не вышла Ева; первый полный Адам <...> размножение пришло потом, пришло позднее, и покрыло его» (ВТРЛ, 304). Однако качественно те же возможности для выхода в трансцензус, лишь иначе реализуемые, Р. видит и в «норме» П. — в гетеросексуальном половом акте, «чадо-зачатии» и чадорождении, которые в своей совокупности «есть главный трансцендентно-мистический акт, где человек актом участия своего сводит душу с домирных высот и завивает ее в стихии. Нельзя не видеть в акте этом еще продолжающегося и по сей час миротворения <...> стихии, “азот”, “кислород”, куда завита жизнь, — и земны, и рациональны, но “огонек”, в них завитый “душою живою”, точно ниспал “с неба”, точно — не земной вовсе, и не стихийной природы» (ВМНН, 123). «Секунда зачатия» человека, по Р., есть «естественное построение ноуменального плана его души <...> Тут —

и никогда еще, еще нигде <...> соединяются “пуповиной” земля и таинственное, не астрономическое небо» (РФК, 190). Главной и насущной практической задачей человека в сфере П., по Р., должно стать усвоение религиозного на него взгляда и построение в противовес современной «атеистической и бесполой» принципиально иной цивилизации, основанной на религиозной культуре П. В этом, в частности, Р. видел «великую задачу» женщины: «Культура наша, цивилизация, подчиняясь мужским инстинктам, пошла по уклону специфически мужских путей — высокого развития “гражданства”, воспитания “ума”, с забвением и пренебрежением <...> всего полового <...> Мы можем представить себе, наоборот, целую культуру пола <...> эту силу внимания и забот мы можем положить на пол и половое. Мы культивируем ум; мы также можем культивировать пол <...> Вот где открывается перед женщиной великая задача. Это — задача переработать нашу цивилизацию, приблизить ее к своему типу; овлажнить сухие ее черты влажностью материнства» (РФК, 188–189). В этих принципиальных положениях, знаменующих переход от «теории» П. к практике его «устройства» в жизни, метафизика П. у Р. смыкается с этикой П., которую М. Тарев определил как «этику зачатия», с чем в определенной мере был вынужден согласиться Р. Этическая система в наибольшей степени проявилась в учении Р. о браке и семье. Этика Р. существенно расходилась с общепринятой этической нормой, за что Р. подвергался нападкам современников, обвинявших его в «безнравственности». Определенная эволюция теории П. у Р. (при неизменности метафизической основы и центральных постулатов) наметилась в рамках книги «Люди лунного света». Здесь, в противовес свойственному для его творчества рубежа XIX–XX вв. акценту на «норме» П., Р. провозглашает равновеликость, взаимодополняемость и «нормальность» двух «полюсов» П.: «Брак действительно нуждается в помощи и дополнении этими людьми лунного света» (ВТРЛ, 391), а «пол <...> был бы просто не жив, если бы он не имел в себе “исключений”» (ВТРЛ, 266). Более того, «исчезновение размножения в живом отнюдь не есть патологическое явление <...> оно так же устойчиво и нормально, как размножение, но лишь встречается реже» (ВТРЛ, 392) и к тому же таинственно связано с появлением и расцветом индивидуальности и духовности. Данные положения вступали, однако, в противоречие с требованиями розановской этики П., что сказалось в двоякой тенденции книги: теоретический интерес к феномену «лунного света» и радикальная критика христианства за «бессеменность».

Взгляды Р. на проблему П. были восприняты его современниками неоднозначно и в целом критически. Представители либерального и демократического направления в публицистике, стоявшие на позициях позитивизма, отмечали патологический и «антиобщественный» моменты в самом интересе Р. к П., отвергали правомерность мистико-метафизического подхода к данной сфере, отчасти признавая «интерес» поставленных Р. проблем в их натурально-бытовом преломлении. Характерна полемика Н.К. Михайловского с идеями Р. (Последние сочинения Н.К. Михайловского: В 2 т. СПб., 1905. Т. 1. С. 207, 210; Т. 2. С. 226–252). Напротив, представители религиозно-идеалистической мысли

и ряд писателей-символистов видели высокую заслугу Р. именно в метафизической постановке проблемы П., считали это его вкладом в русскую философию, критикуя в то же время Р. за имперсонализм и антихристианские тенденции в его понимании П.; Р. здесь рассматривался как апологет преимущественно «родовых» форм эроса. Идеи Р. были актуализированы в «новом религиозном сознании» («неохристианстве»). Так, Д.С. Мережковский, параллельно развивая свою метафизику П. и христианства, заимствовал ряд соответствующих идей у Р. По Мережковскому, Р. открыл в П. «новую, чудесную силу, которую до него или не замечали, или считали дьявольским наваждением; но он показал нам, что и этой силой, как рычагом, можно сдвинуть мир» (Мережковский Д. Новый Вавилон // НП. 1904. № 3. С. 179). Вместе с тем Мережковский указал на коренное противоречие «метафизики пола» Р., заключающееся, по его мнению, в философски и религиозно немотивированной редукции выдвинутого Р. универсально-трансцендентного и мистического понимания П. до идеала «универсально-родильного дома», в ограничении П. кругом языческо-ветхозаветных реалий при отвержении «аскетизма» христианства и непонимании содержащейся в нем «апокалипсической» тенденции к «преображению пола». Подобных оценок Р. придерживался и Н. Бердяев («О новом религиозном сознании», «Христос и мир», «Русская идея» и др.), противопоставлявший ему персоналистическое и спиритуалистическое понимание П. в духе Вл. Соловьёва и модернизированного христианства. Богословы, церковные комментаторы и публицисты православной ориентации отвергли и резко осудили тенденцию Р. к обожествлению П., отметив в этом антихристианский и демонический подтекст. Для этой линии в полемике с Р. характерно сближение и прямое отождествление его позиции с «неохристианством», лидером которого и носителем «ереси sexus'a» он признавался наряду с Мережковским (см.: Басаргин А. [Введенский А.И.]. «Религиозное обновление» наших дней. Статья четвертая. Поло-пантеизм г. Розанова; Статья пятая. Новая ересь // МВ. 1904. 8 марта; 13 марта). Н. Заозерский подверг анализу и богословской критике гносеологическое обоснование метафизики П. у Р. (см.: Заозерский Н. Станный ревнитель святых семейного очага // БВ. 1902. № 11; КНУ, 309–321). Наиболее распространенной стала методика трактовки философских воззрений Р. на П. в свете так называемой концепции «мистического пантеизма» (или «поло-пантеизма», «пансексуализма»), с детальным обоснованием которой в начале XX в. выступил критик Волжский (А.С. Глинка): «В мистериях пола Розанов приводит жизнь к соприкосновению с “мирами иными” <...> отождествляет естество с Божеством, теитизирует природу и натурализирует Бога <...> пантеизирует христианство <...> Мистический пантеизм Розанова <...> вытесняет из его религиозного сознания элементы христианства... <...> растворяя его в иудействе и затем в мистическом пантеизме Востока»; «В теитизации пола Розанов, в сущности, сенсуализирует Бога, топит Бога в мистически-сатанинских глубинах пола <...> Бог у него <...> производное природы, второе, темное, лицо пола, естественное свечение плоти из самой себя» (Волжский. Мистический пантеизм В.В. Розанова // Волжский.

Из мира литературных исканий. СПб., 1906. С. 324—325, 351—352).

Я.В. Сарычев

ПОЛ И БОГ — одна из главных тем Р., средоточие его мистического мировоззрения. В «Уединенном» читаем: «Связь пола с Богом — большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом» (У, 59). «Пол» у Р. — особая метафизическая категория, собирающая в себе, как свои элементы, понятия брака, семьи, чадородия, влечения, предназначения. С конца 1890-х он считал пол «глубочайшей тайной бытия человеческого» (ВМНН, 363). Раскрытию этой тайны Р. посвятил немало статей и книг («Религия и культура», «В мире неясного и нерешенного», «В темных религиозных лучах», «Во дворе язычников», «Возрождающийся Египет»). Р. видит в поле не один из аспектов человека и живой природы, но глубинную метафизическую сущность их, образующий их принцип. «В поле <...> зарождается, растет, до конца сформировывается человек, и, очевидно, сформировывается чем-то или кем-то, именно присутствующим в пустоте; причем организм матери собственно дает (в крови) лишь строительный материал. Кто же создает? кто — третий?» (ВМНН, 294). Третий — Бог. Р. не сомневается — в человеке все что угодно является функцией, аспектом, одеждой, стенами алтаря человеческого существа, но только не пол и не способность рождать (которая в Боге и от Бога). В каждой органической клеточке уже заложен принцип деления, во всяком живом существе заложены половые полюса, весь мировой космос представляет собой половые волнения и переливы. Пол — это алтарь, тайна жизни, предельный мистический «узел жизни», «податель жизни, родник на земле жизни» (ВДЯ, 46). В сознании человека полу соответствует скорее мистическая интуиция, чем физиологические переживания сами по себе. В статье «Пол и душа» (НВ. 1902. 4 апр.) Р. отмечает: «Я несколькими годами размышления пришел к выводу, что кроме разума, как способности логической обработки вещей, в человеке есть еще второе духовное начало — его пол, причем я здесь не разумел ничего ни анатомического, ни физиологического, а простой внутренний факт, что самые души людей суть мужские и мужественные, женские и женственные и что взаимные искания ими дополнения друг друга вовсе не суть только физиологические, хотя и бывают таковыми в конце, а духовные (любовь). Пол человека и есть корень его духа» (ВДЯ, 214). Этимология пола, как это вырисовывается в метафизике Р., связана не только с «половинностью», но еще и с «полостью» в телесном составе человека, с «главной пустот» (ВМНН, 118), содержащей в себе тайну и дыхание жизни. Человек весь разделен на симметричные половинки и представляет собой сложнейшее переплетение правого и левого начал, отраженных друг в друге. «По плану человека <...> мы в точках пола <...> находим противопологу, затаившуюся в тазовых, как голова в черепных, костях: но из уст которой исходят глаголы бытия. Ведь ребенок — вечная мысль, мудрость, “мудрая тварь”: и он “выговорен” в половом общении, психология которого, по всему вероятно, определяет качества его души» (там же). В книге «В мире неясного и нерешенного» Р. заявляет, что «душа и пол идентичны» (ВМНН, 27). В «Лю-

дах лунного света» душу, эту метафизическую субстанцию, он называет «функцией пола» (ВТРЛ, 337), его инструментом, а в «Уединенном» — страстью. По сути пол и сердце соединяются в розановской трактовке антропологии — пол нигде не противопоставлен сердцу как источнику воли и влечений и вместилищу души. Сердце для Р. несет в себе отчетливый половой акцент, имеет половую форму и сверхзадачу. Поэтому уже в «Последних листьях» Р. скажет, что пол выражает в себе не голую нужду самок и самцов друг в друге, но «предназначения», обусловленные космическими и метафизическими различиями — гармонию и соответствие судеб мира (ПЛ, 222). Пол находит в различных религиях неодинаковое освещение. Р. углубляется в изучение нехристианских духовных традиций (языческих культов, *иудаизма*, религиозных представлений Древнего Вавилона, Древнего Египта и др.). Во многих восточных традициях, по мысли Р., пол в человеке переживался как изоморфный внутреннему пространству храма (внутренней завесе скинии, внутренней и верхней комнате вавилонского зиккурата). Р. претендует на то, чтобы стать восстановителем изначальной христианской полноты и гармонии, выведя русское христианство из-под иссушающего западного влияния (противополового, противосемейного, односторонне-аскетического) и вернув ему силу Востока и древних восточных истин. «Восток всегда был животен, не в физиологическом смысле, но в мистико-религиозном смысле <...> Эта постоянная перепутанность животного и человека в Боге, что мы читаем во всех восточных скульптурах, не оправдались ли в Вифлееме, его таинственных стадах, его волхвах, звезде и в центре этого всего — Бого-человеке в яслях?!» (ВМНН, 45). Одним из главнейших узлов проблемы Р. видит во взаимоотношениях ветхозаветного (иудейского) и новозаветного (христианского) подходов к браку. Хотя Христос и Богородица девственны, не вступают в земной брак с его земным чадородием, тем не менее они в высшем и предельном смысле телесны, плотски и проявляют в себе четкие и однозначные черты пола. Христос, этот «хлеб животный», есть мистический и реальный Глава Церкви и Жених Песни Песней. Девственно-половое естество Богородицы — это та внутренняя среда всего человечества, в которой человечество приняло в себя воплотившегося Бога. «В Иосифе и Марии и Младенце Иисусе мы имеем Святое Семейство, возможный идеал всякой христианской семьи. И наконец, самый мистицизм крови и плоти входит и в евхаристию, и в воплощение» (ВДЯ, 171). Таким образом, в символическом плане христианство следует ветхозаветной мистике. В работе «Библейская поэзия» Р., интерпретируя «Песнь Песней», сближает «дремотные ласки любовные» (ВЕ, 452) с благодатью «бескровной жертвы» и подчеркивает, что Песнь Песней заключает в себе архетип мистики. В иудаизме взаимоотношения Бога с Его народом, Израилем, мыслятся и переживаются преимущественно как мистика пола, мистика преисполненная своеобразного эроса, ревности, брачных обетов верности. Не случайно в центре Ветхого Завета стоит таинство обрезания, которое, по мнению Р., ветхозаветный Бог запретил «девство» (ВМНН, 245). В работе «Иудаизм» Р. рассматривает обрезание и субботу как два центральных тезиса ветхозаветной религии (обрезание — печать продолже-

ния Израиля, преумножения рода, суббота — день, посвященный этому преумножению). Р. часто возвращается в своих сочинениях к цитате из книги Бытия (1, 28): «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю». В «*Опавших листьях*» он утверждал, что Богу Ветхого Завета размножение, «уверенное в себе», «гордое и смелое», приятно: «Только оно обеспечивает расцвет земли и исполнение воли Божией» (У, 236). В отличие от иудаизма и других восточных религий христианство не выработало, считает Р., законченной и непротиворечивой практики половой жизни. Р. видит необходимость приобщения христианства к «святому чреву» Азии, «отращивания» у христианства сосков — их нужно долго ласкать, чтобы они развились, говорит он (СХР, 39). Для Р. христианство таит в самом зародыше своем, в главных книгах своих — Четвероевангелии и Апокалипсисе — необычайное объяснение смысла пола. Но смысл этот относится не к нравственным речениям, к которым так часто стремятся свести миссию Христа его толкователи, но к самым мистическим обстоятельствам Боговоплощения и космогонии. Христианство, утверждает Р., обязано привести в гармонию *Вифлеем и Голгофу*, должно наполнить вдохновенным смыслом идею белого священства, доведя *красоту* этой идеи в литургии и церковном обиходе до высших образцов. «Мы и получим новую религию... мы получим христианство же, но выраженное столь жизненно-сладостно, что около Голгофы, аскетической его фразы, оно представится как бы новою религией...» (ВМНН, 75). Р., сравнивая христианскую культуру с древними восточными религиями, указывает на то, что на Востоке *молитва* обнимала собой и молодость, и любовь, и *рождение детей*, все это воспринималось глубоко религиозно. Уйдя в крайности аскетической интерпретации святости семьи, историческое христианство поставило под удар одну из несущих опор всякой здоровой человеческой жизни — обескровило и сделало слишком формальным религиозное отношение к браку и к полу. Историческое православие страдает этим меньше западного христианства, но и оно, по мнению Р., невольно заглушило в себе целостное и органическое понимание пола. В статье «Женщина перед великою задачею» (*Биржевые Ведомости*. 1898. 1 и 3 мая) читаем: «Вифлеем <...> евангельская часть освящения “брака” в его реальном существе, не только не противоречащая положительному ветхозаветному учению о поле, но и раздвигающая его до небесных черт. Но, мы говорим, “Разум” *Аристотеля* все это рано вытеснил <...> Вопреки объявлению “Слово — плоть бысть”, мы разорвали “плоть” и “слово” в себе и у себя и отнесли их на противоположные полюсы. Тотчас, как это совершилось, брак свелся к номинализму и семья — к фикции» (РФК, 186). В книге «Возрождающийся Египет» Р. подчеркнул укорененность евангельского Вифлеема во всем духовном опыте восточных религий: «Древние ясно различили *стыд*, “стыд Адама и Евы”, но сказали: под ним-то, под его вуалью и его покровом, и начинается в человеке все важное. Это — небо в человеке, хотя вовсе не представляется таким <...> Нет “отделения”, “вместе” — и “небеса слиты”, и из небес является новое существо, младенец, еще жизнь на землю; пало в землю еще “зерно”, которое всегда есть “глаз”, т.е. “Провидение о ком-то и над кем-то”, “еще судьба” и работа неба:

ибо и “упавшее” — то есть частица Неба же. Можно сказать, что “Вифлеем со всех сторон так и выглядыва-ет” <...> что не будь Вифлеема “там-то”, он появился бы в другом месте, ибо не было избы на Востоке, которая “чуть-чуть повернутая другим боком” уже не высвечивала бы нам совершенно как Вифлеем» (ВБ, 203). В книге «В темных религиозных лучах» Р. предпринимает масштабную попытку объяснить «метафизику христианства» как исторически обусловленную определенным антропологическим типом, типом «незначущих величин» в поле, «вечных отроков», которые бессознательно отрицают брак в его сексуальной основе и превозносят девство. В *Евангелии* и в самом образе Христа, предполагает Р., был дан асексуальный, внеполоый или обоюдуполоый идеал, закругленная полнота человечности, которая не может быть дана только в мужском или только в женском лице (см. ВТРЛ, 348–349). Р. создает в этой книге очерк «общей теории пола». Позднее в «*Сахарне*» он афористически выразит суть своей теории пола: «Вот две вещи совершенно между собою несходные. Бог захотел связать их. Тогда Он в ночи взял нечто от одной вещи и перенес в другую. А от другой нечто взял и перенес в первую. Пробудившись, каждая почувствовала, что ей чего-то недостает. И встала и возмутилась <...> И стала искать “это мое потерянное” Эти искания и есть тоска любовных грез. Все перешло в брожение, хождение, странствование <...> Где мой Утраченный? Где мой Потерянный? И найдя — женщины брали и целовали. И найдя — мужчины улыбались и целовали. Так произошли *поцелуи*, и любовные, и не только любовные. Произошли объятия, произошли вздохи. *Мир зарумянился*. Мир стал вздыхать, поблуднел. Мир забеременел. Мир родил» (СХР, 28). Пол в религиозной философии Р. рассматривается в качестве «генеральной линии» личной судьбы, это третий якорь, которым человек переходит из себя в бесконечность, связывается с будущим и с Творцом *времен*. В поле, стоящем между родом и *смертью* как их примирение, все мироздание увязано в живой узел. Для Р. перевес якоря смерти в христианской *метафизике* обуславливает вытеснение рода и пола — идеи земного родства, отчества-сыновства и супружества отвергаются во имя идеи христианского «братства в Господе», хотя сама категория «братства» позаимствована из родового языка. Уравновесить небесную жизнь (земную смерть) Р. предполагает стяжением родополовой сети земного бытия, он улавливает расходящиеся линии братства сходящимися силовыми полями семейственности. В этой заземленной религиозности Пол является стержнем Рода. «Кровосмешительство, — размышляет Р., — тонкою чертою содержится в самой сути брака. Вчера невеста ничего не чувствовала к братьям, дядям, отцу, племянникам жениха. Сегодня она сама смешалась только с женихом, стала его женою. Но любопытство, что на другой *день*, здороваясь со всеми, она иначе с ними говорит, к ним обращается, и, главное, иначе всех их чувствует. В муже и через мужа она их всех почувствовала. И это новое чувствование, какое-то тончайшее кровосмешительство, и составляет “узы родства”, “узы крови”» (ВДЯ, 136–137).

В. В. Аверьянов

ПОЛЕМИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ. Споры составляют неотъемлемую часть творческого наследия Р.

Он нередко включал в свои сочинения мнения и оценки оппонентов, притом зачастую приводя целиком их статьи или письма, а сам выступал в роли комментатора. Это помогало ему заменить монологизм изложения авторских взглядов на П.м., «многоголосие», разнообразие суждений. Р. объяснял в примечаниях к письмам *читателей*: «Истина трудна и добывается прилежанием. Посему я собираю здесь с величайшей любовью взгляды pro et contra» (ВМНН, 188). Поначалу подобные включения чужих текстов воспринимались многими критиками как ненужные, сделанные лишь с корыстной целью увеличения листаж, однако постепенно стало понятным, что такая «полифоничность» придавала сочинениям Р. впечатление большей объективности и живости в изложении темы. Р. даже специально, как он утверждает в книге «В мире неясного и нерешенного», высказывался категорично по вопросу *пола* и *брака* с целью провоцирования идейных противников на более откровенное изложение своих мнений: «Я и употреблял в полемике рискованные выражения, сильные мысли <...> чтобы болезнь “беззакония” (против “плодитесь, множитесь”) выпала по “коже” богословия, запечатлевшись в определенных словах <...> Все так и совершилось. Путем своей полемики я добыл нужные документы: и в этой книге их собрал и перепечатаваю» (ВМНН, 257). В ответ на критику Н.К. Михайловского за включение в эту книгу «многоэтажных» полемических материалов, «не имеющих ни малейшего отношения к обсуждаемым в книге вопросам» (PRO, 1, 338), Р. писал о своем методе своеобразного «социологического» исследования: «Спор <...> решаю и имею право решить вовсе не я, а он должен решиться, так сказать, “соборно” — и вот откуда “Полемические материалы”, т.е. созываются люди мною и, подробнейшим образом записывая, кто и какие они (“частные сведения о лицах”), только подсчитываю голоса, как точный судья в суде присяжных» (ВДЯ, 231).

В.А. Фатеев

ПОЛИАНДРИЯ — многомужество, которое Р. рассматривал в связи со своей теорией рода и *пола*. Р. вспоминал, что когда журналист К.А. Скальковский сказал ему, что в Европе будет не полигамия (многоженство), а П., то он испугался (это было в году 1907) и стал затем читать внимательнее в корреспонденции Русанова из Франции: там уже прививается как “тип семьи” — ménage à trois (кажется так): т.е. два мужа при одной жене. Всегда и издревле стоявший в тени “любовник жены” вышел из тени и теперь везде печатается: “Это ее второй муж” Полиандрия есть уже не “грядущее несчастье”, а теперешнее... не знаю что. “Если им нравится”, “пожалуйста” Что же делать. Без “нравится” — ничего не бывает» (ПЛ, 103). Р. развивает понятие П. применительно к современной русской жизни. «На балах — разве это не тенденция к полиандрии: вовсе не девушки, “ищущие мужа”, так сильно декольтируются, а декольтируются уже нашедшие мужа — дамы. Это я был так глуп, что до 55-ти лет никогда не смел поднять глаз на декольтированную даму, воображая, что она “оскорбится”. Ибо я считал, что “мода”, а они не хотят “обнажаться” Когда мне внезапно за столом объяснили (*женщины*), что вовсе не “мода”, а что они именно это делают, чтобы именно мужчины видели, смотрели и восхищались их грудями.

Действительно, создал же Бог такую красоту, такое исключительное благородство и красоту, как женские груди. Но я, “изнурительно мечтая”, догадался и о большем, о чем за столом не было сказано: замужние женщины желают на балах, чтобы мужчины их хотели; они их преднамеренно волнуют, раздражают, чтобы в них пробудить, как говорится, “нечистое желание” и чтобы затем обратно и гипнотически взволноваться самим таким же желанием. К кому? К мужчинам! Но муж?! Он — видит это и нимало не кладет предела: ведь явно, явно, явно, что именно замужние открывают (в лучшем случае) полгруды, до половины свои прелестные груди. Что же обозначает это, кроме безмолвной истины, что мужья сами приходят в половое волнение, видя, как танцующие кавалеры чувственно восхищаются грудями их жен» (ПЛ, 103–104). Р. приводит рассказы о случаях П. в крестьянской жизни (У, 307) из рассказа Л. Толстого «Идиллия».

А.Н.

ПОЛИТИКА. Сфера общественных отношений, формирующихся вокруг завоевания, удержания и реализации государственной власти, всегда была предметом внимания со стороны Р. Вопросы реформирования государственного строя в России, соотношения государства и церкви, национальных отношений, международной П. постоянно присутствуют в сочинениях Р. Рассуждения Р. о русской литературе зачастую были для него формой дискуссии о политических проблемах России, ее исторической судьбе. Среди общих высказываний о П. следующие: «Политика есть терпение, как и всякий труд» (РГО, 352); «Каша бывает хороша, когда она варится долго. То же в политике: получает тот, кто терпит, выжидает. Строить иллюзий не нужно, но и терять надежд нечего» (РГО, 354); «В политике нужно мужество и спокойствие, и меньше интереса к лицам и больше интереса к делу» (ВНС, 241); «Политиканство и политика так же относятся между собою, как кокетство и красота. Одно явление — нормально, здорово, разумно и прекрасно, другое — уродливо, патологично и на все взгляды отвратительно» (РГО, 427). Р. уловил диалектику политической и неполитической жизни. Смысл его высказываний сводится к тому, что П. представляет собой лишь внешний, поверхностный слой общественной жизни, зависящий от глубинных социальных неполитических процессов. При всей своей закрытости мир П. коренится в очевидных для многих социальных проблемах: «Помимо политической жизни страна живет жизнью общественной, и эта жизнь так или иначе соприкасается с политикою, ударяет в нее и обратно получает удары, оставаясь, однако, особою, отделенною своею. Но о качествах политики и о достоинствах какой-нибудь программы иногда можно лучше судить по общественным событиям, которые ее косвенно выражают, нежели по фактам строго политическим. В политике хитрят, обманывают, многое скрывают до времени. Тут приводится намерение, сознание и цель. Переходя в общественную среду, идеи и программы свободнее распахиваются и позволяют заглянуть в свою натуру, скрытую под партийным мундиром» (РГО, 355). В эпоху революций на авансцену истории выходит новый активный субъект — человеческие массы, структурированные в

институты гражданского общества (промышленные и финансовые корпорации, политические партии, печать). Именно они, по Р., творят реальный мир П.: «В политике, как и во всем человеческом, силы разлагаются на два порядка — реальные, которые сейчас действуют, и идеальные, которые есть в наличности, но действие которых временно связано и может обнаружиться только потом, однако обнаружится непременно. Время безмолвия народа прошло. Поговорка, записанная в исторические учебники “*Bella gerant alii, tu felix Austria nube*” (“Пусть другие ведут войны, а ты, счастливая Австрия, заключай браки”, т.е. приобретай в подданство страны и народы через удачный выход замуж принцесс и через женитьбу принцев), — есть остаток давно прошедшего, вызывающий недоумение и улыбку даже учеников. С тех пор как сложилась европейская печать, она объединила народное мнение, и мнение это выросло в огромное активную силу, которая неодолимо давит, между прочим, и на весы и вообще международных отношений. Ныне уже нельзя зачислять и перечислять в подданство многомиллионные народы как приданое за принцессами: крепостное состояние народов кончилось, и оно кончилось как-то само собою оттого, что народы выросли и созрели, оттого, что они сознали свое достоинство. Новая эта сила не закреплена никакими актами. Она просто есть, и есть как громадная наличность, полная возможностей и залогов, полная невыраженных сил, которые покоятся или связаны до времени. И если время, когда политические успехи зависели от бракосочетаний, давно минули, то мы живем в эпоху, когда предвидится и предчувствуется значительное сокращение той исключительной роли, какую в XIX веке играли ратификованные трактаты в положении и судьбе народов» (ВНС, 289). «Политику сегодняшнего дня делают, конечно, министры, и делают ее тем пером, которое у них в руках. Но политику лет и десятилетий, а следовательно, в конце концов и судьбу народов делает не дипломатия, а реальное нравственное отношение народов, реальная их связанность или их разъединенность, которая в залоге у себя держит и войны, и союзы. “Против рожна не погрешь”, — говорит русская поговорка, и бывает такое фатальное сложение обстоятельств, в которых всякая сила определенных и ограниченных размеров не может свободно повернуться и совершить, что ей хочется, хотя бы совершить даже нравственный долг. Апостол Петр, запертый в темницу, не мог переступить через ее порог, ни раздвинуть ее стены. Политическое сложение обстоятельств держит иногда народы так же крепко, как и тюрьма. Но если живой человек не всегда может пережить свою тюрьму, то энергичный и даровитый народ долговечнее всякой тюрьмы и силен пережить ее» (ВНС, 290). Р. дает конкретные рекомендации партиям в условиях острой политической борьбы: «Серьезная политическая партия опирается на свою внутреннюю правоту перед страной, она исходит из необходимости и спасительности своей программы для страны, а не кладет на весы положения какие-то слухи, какие-то “интервью”, не прислушивается к тому, что сказало такое-то лицо и что сказало другое лицо. Серьезная политическая партия отступает, а не бежит; она остается не у дел, видит свои желания неосуществимыми, но она не кричит на весь свет о том, что ее собираются высечь. И если есть настоящая правота у

такой партии, то, сохранив свое достоинство, она со временем возрождается и получает влияние на ход государственных дел» (ВНС, 241). Р. считает, что содержательный, этический смысл П. имеет эстетическую форму, с которой необходимо считаться: «Есть политика, и движения в ней туда или сюда могут быть опасны, могут быть мучительны, как операция. Но это благородная мука. Кроме политики, есть еще эстетика, вещь более универсальная, ибо она некоторую долю примешивается ко всему и всему сообщает, так сказать, известный приваг, отталкивающий или притягивающий вид. Есть она и в политике. Без доли эстетичности не может существовать, — по крайней мере, не может долго просуществовать, — ни монархия, ни республиканский или конституционный строй. На эстетическое начало, наконец, должны оглядываться и политические партии, ибо недостаток этого начала, явная “какофония” может погубить самую даже справедливую и утилитарную партию» (РГО, 479). Р., понимая необходимость и неизбежность П., выступает за ее преодоление и создание «аполитичности». С позиции высших нравственных и религиозных ценностей, полагает он, «грязный, продажный» мир П. должен быть разрушен: «Нужно разрушить политику... Нужно создать аполитичность. “Бог больше не хочет политики, залившей землю кровью” обманом и жестокостью» (У, 214). Ибо «политика есть вообще цинизм» (У, 355).

В. Н. Жуков

ПОЛИЦИЯ, ПОЛИЦЕЙСКИЙ — см. Городовой.

ПОЛЬША. О своем знакомстве с поляками, начавшемся в детстве, Р. пишет в заметках автобиографического характера, встречающихся в «*Мимолетном. 1915 год*» и «*Сахарне*», в «*Опавших листьях*». В первой книге Р. вспоминал о Станиславе Неловицком, поляке, своем однокласснике по Нижегородской гимназии. От этого светлого воспоминания, какой-то даже зачарованности «польским» резко отличаются заметки о ранивших подростка отношениях с учителем-поляком Родзевичем в Нижегородской гимназии. Из записи в «Сахарне» («Проблемы Родзевича») мы узнаем, как трудно давалось Р. выполнение бессмысленных требований учителя по заполнению тетради с теоремами, нужной только для демонстрации начальству (СХР, 62). Об одном знакомстве, состоявшемся в 1903 во время посещения Л. Толстого в Ясной Поляне, он пишет в статье «Л. Н. Толстой» (НВ. 1908. 28 авг.): «При нем жил доктор — поляк без Польши и польского; по правде, единственный поляк, который мне за всю жизнь понравился. Он меня принял за “толстовца, приехавшего поклониться учителю”, и сам был толстовец: но не дальше края волос <...> Но при поездке на прогулку после обеда он мне такое сказал, уже от себя и свое, что я его до могилы не забуду, как натуру истинно-прекрасную и благодарную, вне всякого толстовца и вне зависимости от Толстого» (ОПП, 305). Знакомство Р. с русско-польским вопросом, его историей, обсуждением его в русской печати, отразилось в его переписке с Н. Н. Страховым, вошедшей в книгу «Литературные изгнанники», а также в статьях о П. в газете «Свет» (1896. 9 и 16 нояб.). Р., неоднократно обращаясь к «крайнему вопросу», к политике русификации по-

ляков и других народностей, во многом опирался на взгляды, выраженные *К.Н. Леонтьевым*, подчеркивал зусилье программы «*Московских Ведомостей*». Леонтьев в работе «*Православие и католицизм в Польше*» (1882) и в письме к Р. отмечал разницу между «православными поляками» и «обруселыми католиками»: «первое — созидание, второе — разрушение» (ЛИ, 357); «Русификация окраин есть не что иное, как демократическая европеизация их» (Леонтьев К.Н. *Восток, Россия и славянство*. М., 1996. С. 342). В очерке «С юга» (НВ. 1898. 14 июля) Р. пишет: «Есть “обрусение” и “обрусение” Политика того “обрусения”, программу коего впервые формулировали “Московские Ведомости”, в сущности есть политика национального обезличения, денационализации племен <...> Польша, которая всегда была полна национальной и религиозной обостренностью, так и раскололась и пала, не успев стесать и притупить режущих друг друга внутренних ножей <...> И эту боль от непереваренных проглоченных кусков мы называем нашими “окраинными вопросами”» (ЛВИ, 313–314). Р. заключает: «Я не из любителей поляков; их характер — мне совершенно чужд, даже антипатичен: просто — я не умею нравственно понять их, как, верно, они никогда нравственно меня не поняли бы. Во мне говорит только логика <...> Я упомянул о Польше; это, конечно, наиболее трудный уголок нашего политического бытия, всего более режущее “долото” в нашем желудке <...> Все ложно в политической стороне имеющих у нас пяти-шести окраинных “возрождений”; и совершенно истинно все в этих “возрождениях” бытовое, своеобычное, своенравное. И не только истинно: все должно быть для нас радостно» (ЛВИ, 316). В 1-м издании «*Литературных очерков*» Р. поместил «Заметки о Польше» (1896). Схожие мысли об «окраинном вопросе», в том числе и польском, Р. высказывал и позже — в статьях «Национальное назначение» и «Сила национальности» (НВ. 1908. 4, 7 июля; ОНД). В статьях «Два метода русификации Польши» (РС. 1896. 4 окт.) и «Инородческие языки в школе» (НВ. 1908. 14 июля; ВНС) Р. выступил против насильственного введения русского языка в польские и другие инородческие школы. В публикации «Смешанные браки» (НВ. 1908. 3 авг.; ВНС) он отстаивал правомерность и даже желательность браков православных с иноверцами, прежде всего — католиками, приводя в пример трогательную историю любви польки к русскому офицеру, завершившуюся переходом ее в православие. Отстаивая то, что может реально способствовать смягчению русско-польских отношений, Р. резко критиковал проявление со стороны поляков религиозной, национальной нетерпимости. Телеграмма из Гродно о притеснении белорусов вызвала статью Р. «Берегите Западную Русь» (НВ. 1906. 3 дек.): «Белорус и поляк!.. В одном все дышит самоуверенностью, переходящей в хвастовство, в кичливость, — все дышит высокомерием, надменностью, презрением к другим людям; в другом все говорит о великом терпении, скромности, самоограничении. Нет материала лучшего для управления, чем белорусы, но позорная распущенность русской администрации, верхоглядство из *Петербурга* <...> допустили же вечно готовых на укус и лукавство поляков стать на горло и придурить этих забытых наших братьев <...> Полякам — польские права, но только в Польше; в России,

среди великорусов и совершенно на тождественных условиях, среди белорусов — полякам только русские обязанности, т.е. обязанности перед русскими, обязанности деликатности, осторожности, междуплеменной и междувверной вежливости» (РГО, 209–210). Той же теме посвящена статья Р. «Осторожнее, поляки!..» (НВ. 1907. 7 янв.), вызванная известием о том, что «толпа католиков, около 1000 человек, в местечке Зельне Волковышского уезда напала на возчиков, доставивших камень для постройки православного храма» (РГО, 249). Р. с интересом откликался на обновленческие течения в польском католицизме — мариавитство и младокатоличество — исходя из государственных интересов России, а также из своих симпатий ко всему молодому, полному энтузиазма. В статье «Движение в русско-польском католицизме» (НВ. 1906. 16 февр.) он писал: «Из Варшавы, из Плоцка <...> идут вести о любопытном движении “мариавитов”, новой секты, которая отрицает папство и вообще ультрамонтанство в католичестве и представляет как секта смешанные черты и усиленного католичества (особое почитание Девы Марии), и старокатоличества (отрицание папского авторитета), и кальвинизма (отрицание свободной воли и преувеличенное учение о предопределении), и даже что-то общее с нашим *сектантством* <...> в частности с хлыстовством <...> Мариавиты, каковы бы они ни были, суть поляки, т.е. славяне, и притом только славяне и поляки, без всякой тевтонской, испанской или итальянской примеси. Это славянское религиозное движение <...> Что бы из этого ни вышло — более враждебного, чем католицизм, для нас ничего не выйдет» (РГО, 33–34). К этой теме Р. вернулся через два года в статье «Католичество и мариавитство» (НВ. 1908. 1 дек.). В новом религиозном движении он видит проявление того, что «душа славянина на Волге и на Висле оказалась родственной, сходной; при разных словах там и здесь послышался один напев» (ВНС, 307–310). Кроме «движения мариавитов, народного и страстного», по мнению Р., началось в П. движение, стоящее «совершенно вне мариавитов», также сближающееся или «по крайней мере не враждебное русским течениям», — пишет он в статье «Младокатолическое движение» (НВ. 1906. 27 авг.). Во главе этого движения стоит, «ведя за собою значительную массу польской *интеллигенции*, молодой 25-летний ксендз Эдуард Милковский» (РГО, 144). «Известная польская писательница Э. Оржешко <Ожешко> первоначально относилась недружелюбно к начатому ксендзом Милковским движению. “Не рано ли начинать протест? — спрашивала она. — Стоит ли этот убогий, слепой и нагой еще польский народ отрывать от холодных плит костела, к которым он до сих пор склоняет свое страдальческое чело, в надежде найти там душевный покой” Она боялась смуты без всякого положительного результата <...> Узнав движение ближе, та же Э. Оржешко писала издателю “Protest”: “Работайте, *Бог* вам в помощь!”» (РГО, 146). Р. утверждает в заключение, что движение Милковского «народно, а не археологично. Оно — молодо. И оно, кажется, не заглохнет» (РГО, 147). В статье «Об административном выделении Холмщины» (НВ. 1906. 23 нояб.) Р. с болью говорит «о 300 000 русских и православных людей, населяющих Холмщину и которые тают с каждым днем под напором польско-католической пропаганды»

(РГО, 193). Официальные представления графа Н.П. Игнатъева, К.П. Победоносцева, И.Л. Горемыкина, варшавских генерал-губернаторов И.В. Гурко, графа П.А. Шувалова, М.И. Черткова касательно этого вопроса, с которыми ознакомился Р., не возымели действия. Он считает необходимым выделение «некоторых русских уездов, с русским и православным населением, Люблинской и Седлецкой губерний (так. наз. Холмская Русь), в самостоятельную административную единицу, которая присоединилась бы к рядовым губерниям империи», что исправило бы давнюю ошибку. «Русское общество не может смотреть без самой острой сердечной боли на положение русских людей в этом крае, очутившихся теперь именно, когда “гонор” так поднялся, в положении русских и хохлов в австрийской Галиции, так же теснимых, униженных и угнетенных <...> Поляки, не наученные историею или наученные ею отрицательно, не знают никакой меры в своих пылких националистических стремлениях <...> И кажется этим заброшенным русским, что они забыты Русью, — покинуты в пору, когда все русское вообще ослабло, зашаталось и так поднялось и возгордилось все нерусское» (РГО, 194–195). Статья Р. «Привислинские публицисты у московского “князя” в гостях» (НВ. 1907. 9 окт.), являясь полемикой с выступлениями проф. Мариана Здзеховского и сотрудника варшавской газеты «Слово» Людвиг Страшевича в «Московском еженедельнике» князя Е.Н. Трубецкого, начинается с размышлений автора о положении России и Польши в славянстве: «Тяжкий молот исторических обстоятельств раздробил Польшу и укрепил Русь. Не говоря о других, рано и преждевременно задавленных славянских народностях, русская и польская народности могли бы сделаться центрами славянского объединения <...> Совершенно мирно они могли бы существовать одна параллельно другой, как нет и никогда не было ни зависти, ни злобы, ни соперничества между южнославянскими народностями и русскою. Но Бог судил иначе. Польша погналась за блестящими западной цивилизации. В противоположность глубокому демократизму всех славянских племен, всего славянского духа, Польша и поляки всегда были “ясновельможны”; и “ясновельможество” всегда было для них каким-то “царством небесным”, за которое они променивали самостоятельность, независимость, труд, благосостояние и т.п. “малоченности” демократического масштаба <...> Более всего через принятие католичества, но также и через все другие подробности своей истории и жизни поляки никогда не сознавали глубокой и самостоятельной ценности славянского в себе зерна <...> Усы, кунтуш, “падам до ног” в минуту опасности и несносное высокомерие, как только опасность проходила, — таковы их бытовые и исторические черты, несносные и мало постижимые для остального славянского духа, который от начала нес и, вероятно, до конца дней своих пронесет крестьянскую в себе складку, здоровый и суровый мужицкий дух» (ОНД, 233–234). Освещая деятельность Государственной думы, Р. неоднократно обращался к позиции депутатов-поляков. Одобрение этой позиции выражено в заметке «Поляки в Думе» (НВ. 1906. 9 июля): «Поляки все сплошь высказались за стойкое удержание порядка в стране, тишины, как и самое предположение об этом изшло от поляка же проф. Петражицкого <...> До сих пор Польский край

ведет себя несравненно спокойнее и благоразумнее, нежели Эсто-Латышский край <...> Поляки последние срок лет напряженно учились. Школы в Привислинском крае неизмеримо лучше поставлены, чем во внутренней Империи <...> Словом, там — культура, а у нас школьная лень и общая дикость» (РГО, 101–102) В заключение Р. пишет: «С 1863 года, когда их восстание очень походило на наши теперешние революционные движения, они неизмеримо выросли и созрели, укрепились и посolidнели. Это уже не крикуны старых сеймиков; это люди, умеющие молчать и быть скромными, выжидать и работать. Каковы бы ни были их чувства к нам (хотя почему же они должны быть <...> всегда только враждебны?), мы не забудем, что они — славяне, и порадуемся упорядоченности и дисциплине одного из важнейших славянских народов» (РГО, 102). Речь польского депутата В.В. Жуковского о «государственном капитализме» критикуется в заметке Р. «Испуг парламентариев» (НВ. 1907. 27 марта; РГО). В статье «Поляки в сотрудничестве с русскими» (НВ. 1908. 19 нояб.) Р. одобрительно вспоминает о решении поляков-кадетов в 3-й Думе голосовать за земельный закон 9 ноября, твердо став на сторону государственной русской политики в земельном вопросе: «Это первое серьезное заявление поляков о своей готовности работать рука об руку с русским правительством в вопросах общегосударственного, социального значения» (ВНС, 297). Р. считал, что «многого можно ожидать и от пробуждения в поляках общеславянских чувств, общеславянской заинтересованности. Когда в поляках славянское сердце пересилит европейские и особенно католические прививки, когда поляки освободятся от многих предрассудков своей малосчастливой истории, тогда сожителство русских и поляков может стать вполне нормальным и даже счастливым» (ВНС, 297). Р. откликнулся на оживившиеся в начале XX в. идеи славянского сближения, его радовала возможность смягчения трудных русско-польских отношений, появившаяся надежда на хотя бы отдаленное решение этого вопроса в новых условиях. В статье «Пестрые темы» (РС. 1908. 22, 25 мая; ВНС) он пожелал успеха побывавшей 9–17 мая 1908 в Петербурге группе лидеров движения западных славян. Делегация обсудила с русскими государственными и общественными деятелями вопросы общеславянского единства и сближения, предлагаемое проведение в Праге Всеславянского съезда и славянской выставки. В статье «Рост славянского единства» (НВ. 1908. 17 мая; ВНС) Р. высоко оценивает славянские съезды. В заметке «Практические перспективы славянского сближения» (НВ. 1908. 18 мая; ВНС) он приветствует планы основания Славянского банка и проведения славянской выставки. Статья Р. «Белоруссия, Литва и Польша в крайном вопросе России» (НВ. 1909. 18, 22, 27 сент., 4 окт.) обобщает и уточняет мысли, высказанные им ранее об этой проблеме. В четырех номерах газеты дан развернутый ответ на напечатанную в Варшаве брошюру «Русская политика в Польше» Эразма Пильца, «вождя “примирительной” или “угодной” партии в Польше, 25 лет издававшего в Петербурге газету “Кгај”» (СМР, 291). На возможность коренного перелома в истории Польши в связи с Первой мировой войной Р. обратил внимание в книге «Война 1914 года и русское возрождение». Одному из ее разделов — «Судьба Польши

и слово Верховного Главнокомандующего» предпослан исторический документ, само «Обращение Верховного Главнокомандующего о Польше и о Червонной Руси». Р. отмечает, что «слова <...> Великого Князя Николая Николаевича, обращенные к полякам, — о воссоединении всех трех частей разорванной Польши под скипетром Русских Царей, с твердым тоном о даровании полякам вероисповедной, школьной, вообще всяческой бытовой самостоятельности, — дабы цел был и сохранился впредь польский народ, как единый из славянства, необыкновенно важны» (ПЛ, 290). Коложский в газете «Колокол» в публикации ««Опавшие листья» В. Розанова и польский вопрос» (1916. 9 февр.) критически комментирует статью «Два полюса русского мессианства в России», появившуюся в издаваемой поляками газете «Dziennik Petrogradzki». Газета увидела в высокой оценке Р. монархической идеи не только его мысли и чувства, а мысли и чувства, свойственные многим в России, среди этих многих находились и поляки, побратавшиеся с русскими. ««Dziennik Petrogradzki» проявляет нескрываемый страх перед русификацией польской души, выражающегося в проникновении в польскую печать и в польское общество монархических идей», — пишет Коложский. Польская газета называет Р. «верным учеником и последователем Леонтьева». Она опирается не только на высказывания писателя во втором коробе «Опавших листьев», но и на книгу «Война 1914 года и русское возрождение», полагая, что «такого преклонения перед государством, как перед мистическим фактором истории, до сих пор не было в русской литературе и никогда чувство это не проявлялось в пламени такого восторга, как теперь, под впечатлением войны и, кажется, Розанов никогда не высказывал его с такою силою, как в словах, на которые вдохновило его воззвание Великого Князя Николая Николаевича к полякам». Польскую книжность, культуру Р. оценивал высоко, он неоднократно упоминал Н. Коперника, А. Мицкевича, написал рецензию на «Заупокойную мессу» Ст. Пшибышевского. В «Мимолетном. 1915 год» Р. ссылается на эпизод из романа польского писателя Стефана Жеромского «История греха», героиня которого Ева Побратынская убивает своего незаконнорожденного ребенка (М, 85). Отзыв о произведениях Г. Сенкевича содержится в статье Р. «Писатель-художник и партия» (НВ. 1904. 21 июля): «Недавно я прочитал Сенкевича — тоже европейское имя — письма о Риме, о Венеции, о Париже... Все так обыкновенно! Не говорю о таланте: нет просто глаза наблюдателя, нет ума вдумчивого человека. Его прославленное “Quo vadis” — что такое, как не грубая олеография, фабричная, а не художественная работа. С двадцатой страницы ее читать невозможно» (ОПП, 176). Р. познакомился с польской певицей (колоратурное сопрано) Марчеллой Зембрих, которая гастролировала в России в 1880—1898 и в 1909. Заметка Р. «Марчелла Зембрих» (НВ. 1909. 7 апр.; СХ) вызвана впечатлением от ее выступлений в Петербурге.

О. В. Цыбенко

ПОМЕТЫ (Характеристики). Собирая свой эпистолярный архив, Р. набрал письма всех корреспондентов собственными записями. Большинство П. к письмам имело для Р. чисто прикладной, утилитарный характер.

Это облегчало техническую систематизацию писем корреспондентов писателя, что определяло лаконичность формы. Основная масса П. ограничена одной фамилией корреспондента или указанием на его профессиональную деятельность. Опубликованы систематические подборки П., хранящихся в архиве Р. в Отделе рукописей РГБ (ЛЖ. 2000. № 13/14. Ч. 1; Ломоносов А. В. Корреспонденты В. В. Розанова: Библиографические комментарии к записям В. В. Розанова на письмах, хранящихся в НИОР РГБ // Записки отдела рукописей РГБ. М., 2003. Вып. 52). П. к письмам хранятся также в РГАЛИ и других архивах. Характеристика корреспондента могла состоять из одного слова или занять несколько листов и оформиться в литературный портрет. Многие знакомые писателя восхищались его уникальным даром несколькими словами воссоздать психологический портрет творческой личности. П. к письмам составили особый жанр характеристики корреспондента в наследии Р. Автор сам назвал эти эпистолярные П. характеристиками. На переплете с письмами Д. С. Мережковского и сестер Гунтуис он оставил краткую запись: «См. 27, 43 и 85 стр. (характеристики их). 11 декабря 1914». Здесь и редакторский круг газеты «Новое Время», в которой Р. работал долгие годы; письма учителей, наставников и цензоров писателя; широкий круг философов, духовенства и профессуры духовных академий; послания женщин с обсуждением проблем, поднятых Р. на страницах газетных изданий. Корреспондент-женщины — это, как правило, те, кто был тесно связан с общественной деятельностью: философы, публицисты, писатели и педагоги, — предлагавшие оповестить свет о своих достижениях со страниц газеты. Несколько особняком стоят оценки женщин с драматичной судьбой; объем характеристики часто выдает особую симпатию адресата к авторам писем — О. П. Прохаско (Лобри), Е. Н. Ав-Мейнандер, М. Зембрих и др.). Определение гениальности кого-либо содержало в П. у Р., как правило, небольшую оговорку: «кажется» или «но». Так, В. А. Тернавцев для Р. «вполне гениальный чел., но “лукавый раб Господа”», К. А. Сомов — «художник — кажется, гениальный» (ЛЖ. 2000. № 13/14. Ч. 1. С. 99, 118). Высшим критерием симпатии была для писателя чистота души и безгрешность близкого человека. В число немногих избранных попали В. Д. Бутягина, священник А. П. Устьинский, П. В. Великанов, профессора Д. П. Шестаков и Н. Н. Глубоковский, а также главноуправляющий по делам печати М. П. Соловьев. Оценки цензоров в П. обычно положительные, хотя весь литературный путь Р. сопровождали нескончаемые проблемы в отношениях с цензурой. Не коснулось худое слово и постоянных редакторов Р., пропускавших далеко не все его статьи, — семьи Сувориных. Весь комплекс эпистолярного архива Р., переданного им самим в Румянцевский музей (ныне ОР РГБ), является фактическим опровержением мифа о чужеродности писателя в составе редакции газеты «Новое Время». Основной массив писем, составивших архивный фонд Р., принадлежал людям, которые были связаны с этим изданием А. С. Суворина. Подавляющий мотив корреспонденции — просьба о рецензировании. Р. доверялись и собственные книги адресатов для представления на суд общественности, и самые сокровенные семейные тайны корреспондентов. Любовь читателей

встречала неизменный доброжелательный отклик писателя. Э.Ф. Голлербах отмечал, что больше всего Р. «интересовался личностью, “лицом” данного человека. — “А как он выглядит? Сколько ему лет? Женат? Дети есть? Как живет? Состоятельный или бедняк?” “Физиология” человека занимала его в первую голову» (Голлербах, 86). Привлекали старики-губернаторы и генералы, оптимисты «с провалившимся носом» и священники с «лицом, похожим на вымя коровы», многодетные матери и «прелестные» жены. Причем представления о прелести и красоте зачастую разнились, как, например, в оценке корреспондентки Е.Г. Кривошеиной: «Прелестна, оч^{<ень>} некрасива только» (ЛЖ... С. 96). Многие оценки содержания писем ограничены одним — симпатией либо антипатией к их автору. В кратких характеристиках С.А. Венгерова, Э.Л. Радлова, А.А. Бронзова и архиепископа Ярославского Ионафана (Руднева) Р. употребил емкую формулу — «истинно русский человек», не забывая постоянно заключать ее в кавычки (кроме последнего корреспондента — Ионафана). Вероятно, писатель обыгрывал популярный штамп публицистики, появившийся в годы Первой русской революции, заимствованный из политической программы одной из партий России — «Союза русского народа».

А.В. Ломоносов

ПОНИМАНИЕ — см. «О понимании».

ПОПРАВКИ — художественный прием Р., рассчитанный на игру с читателем. В конце «Уединенного» и «Опавших листьев» имеется небольшой раздел П. (во втором коробе «Опавших листьев» эта страничка названа «Опечатки»). При этом во всех трех случаях П. идут не в конце книги: после них следует еще текст Р. или предметный указатель, т.е. П. являются органической частью розановского произведения, возникшей не из-за погрешностей при наборе, а предусмотрены как элемент игры-мистификации. Р. неоднократно говорил, что пишет без П., тем более без позднейшей переработки: «Я всю жизнь писал, никогда не марая и не поправляя» (СХР, 226). Выпуская в 1916 второе издание «Уединенного», Р. не внес эти П. в текст и не дал того же списка П. В «Уединенном» в записи «Какая ложная, притворная жизнь Р. <...> А гений», согласно П., предлагается исправить Р. на В. Однако через три года в Алфавитном перечне записей, помещенном во втором коробе «Опавших листьев», эта запись обозначена более полно: «Какая ложная, противная жизнь Р-на», т.е. И.Е. Репина. Очевидно, в «Уединенном», вышедшем в годы близкого общения Р. с Репиным, он ради осторожности и внес в конце книги П. Во втором коробе «Опавших листьев» к записи: «Кое-кто сказала “нет” Я ей показал кукиш с маслом» делается П.: «Церковь сказала». Это подтверждает, что в тексте сознательно было оставлено то, что напечатано, чтобы иметь возможность впоследствии дать П. Можно предположить, что в основном тексте слово «церковь» было заменено на «кое-кто» из-за цензурных или иных соображений. Р. и в дальнейшем «играл» с читателем. Статья «Перехожу в еврейство» в «Апокалипсисе нашего времени» датирована сначала 1 апреля 1918 (днем дураков и обмана). В конце статьи читаем: «Устал, совсем устал. Желаю чая. 10 марта 1918 г.»

(АНВ, 143). Аналогичный случай «игры» наблюдается в Алфавитном перечне записей в конце второго короба «Опавших листьев». Там находим строчку: «Фаллос всегда должен быть насыщен. Короб 2, 249». Однако подобной записи в самой книге не содержится, а она присутствует лишь в Указателе. В «Апокалипсисе нашего времени» название главы «Почему на самом деле евреям нельзя устраивать погромы?» допускает двойное прочтение: «нельзя евреям устраивать погромы» или «устроить погромы евреям». Такой мастер языка и стили, как Р., вполне ощущал эту двусмысленность. И оставил ее.

А.Н.

ПОРНОГРАФИЯ. В декабре 1912 Петербургский окружной суд приговорил Р. к 10-дневному аресту за богохульство и П. в его книге «Уединенное». На другой год в «Сахарне» Р. писал: «Удивительно, упрекают меня в порнографии (и суд, и цензура), когда и капельки ее нет во мне и единственно оно сидит у цензоров, судей и литераторов. Конечно, я “это” все считаю священным: да как же иначе, если у меня есть дети? как же иначе, раз я имею отца и мать? Но послушайте же, что я вам скажу, и цензоры, и писатели (до судей не дойдет, — ничего не читают): Разве мы бережем у детей так ум и душу, мысли и убеждения, как “это” “Книжки какие хочешь читай”, — ну, с “выбором”; но все же и чтение, и книжки могут быть разные, мы можем в них колебаться, изменять их. Тогда как никаких не может быть колебаний, чтобы 1) “сюда” самому не дотронуться, 2) ни единому человеку (до возраста) не дать дотронуться и 3) сохранить “это” в необыкновенной чистоте и строгости до акта (возраст, брак). Позвольте: да мы к душе так не относимся, к религии, — где все же можно иногда “манкировать”, поленившись к обедне или не помолвившись на сон грядущий; войдя полюбоваться музыкой и всем — ту в лютеранскую кирку, ту в католический костел. “Это” есть единственное в мире — в целом мире — чего порча, “перемены”, “колебания” мы именуем гибелью и развратом, грехом и преступлением <...> Все люди кричат: “У Розанова порнография”, тогда как, напротив, я первый начинаю извлекать всех людей, все человечество, из “порнографии” Все так и считают “орган” и “функция”, и считают их “грязными”, — считают тем, что “низко” и “неприлично” назвать, а “тем паче — в печати” Между тем если продолжить аналогии с “органом” и “функцией”, то ведь никто не считает “грехом”, если мы подышим пылью, а не чистым воздухом или если пройдемся не на своих ногах, а на ходулях, т.е. неестественно. Не считают “павшим” человека “ослепнувшего” Вы чувствуете, — может быть, и цензора почувствуют, — что “это” не орган и функция: а раз здесь всовывается категория “греха”, ни к единому органу не могущая быть отнесенная, — то, значит, в “этом” религия или какой-то кусочек религии, лучок религии. Раз я могу сказать “грех” о несвоевременном употреблении полового органа и совершении половой функции, тогда как ни о каком ином органе в голову никогда и никому не придет сказать “грех” “против Бога” “против религии”, то не ясно ли, что своевременное в этой самой области есть... Что? Тут-то и начинается расхождение “порнографии” и “святого” Мир и говорит, о естественном и своевременном — что будто все-таки это есть

“грязь”, “гносно”, то, чего “нельзя назвать вслух”, а “печатать — тем паче”: совершая всем этим невообразимое кощунство и поругание святынь. Ибо если несвоевременно — “грех”, то ведь ео ipso <тем самым> это — есть часть религии, ибо “грех” относится к категории религии. Откуда очевидно, что: своевременное и естественное свято и какой-то особенной нитью связано с Богом» (СХР, 116–117). Говоря о нынешнем «пестром времени» с его «пестрыми темами», Р. вспоминает о беседе с литераторами и политиками: «Заговорили о теме дня — порнографической литературе. О ней все говорят, все пишут. Ею озабочены все. Но я заметил, что ни у кого эта озабоченность так не велика, как у политиков, т.е. у людей, так или иначе, делом или словом, прямо или косвенно примыкающих к Государственной думе. В самом деле, для чистых литераторов порнография есть только загрязнение прекрасной, дорогой им области. Под этой грязью или около этой грязи могут существовать совершенно чистые явления, — существовать, жить, развиваться самостоятельно. Но для политика, как общественного деятеля, такое общественное направление есть гибель всего. Барков был современник Пушкина и не помешал быть Пушкину. Но никак нельзя сказать, чтобы Питты, чтобы Веллингтон и Блюхер, чтобы Оливер Кромвель могли жить в эпоху маркиза де-Сада. Тут есть несовместимое» (РС. 1908. 30 апр.; ВНС, 107). Понимая П. как нечто сексуальное вне художественного, вне искусства, Р. рассказывает: «Как-то я любовался перед витриной одного художественного магазина на несколько картин более, чем следовало бы, “классического содержания”: перед морем, под голубым небом, на лугу и скамьях сидело и лежало несколько гречанок или римлянок, не совсем одетых и отчасти даже совсем раздетых. Известно, греки и римляне. Однако картина была художественно исполнена, и ничего соблазнительного не было или было чуть-чуть. Вдруг я услышал резкий голос: — Ну, пойдём! Все это... — Говоривший произнес несколько нецензурное слово, выражавшее крайнее презрение, последнюю степень негодования. Он назвал гречанок и римлянок именем последних тварей; нет хуже и вместе тоньше. Он, собственно, не осудил самих гречанок, но это выставление полунагих тел перед уличной толпой он назвал отвратительным именем самого подлого ремесла, самого гнусного торга» (Там же, 108). П. не может заменить действительность, считает Р., поэтому порнографическая литература не нужна. «Чувственное наслаждение просто и ясно, необыкновенно сильно. Но, знаете ли, оно сильно для того, кто его ощущает, и ни для кого другого! Чувственность должна переживаться, и вправе переживаться, но она не должна пересказываться, ибо в пересказе ее просто нет, ничего нет, кроме иллюзорного и поверхностного шекотания нервов. Нельзя представить людей, до такой степени несчастных или поставленных в такие несчастные условия, чтобы это им не было доступно в действительности, и вот отчего порнографическая литература совершенно не нужна, и вековечно не нужна, и никогда не может установиться <...> Кому нужно это холодное, отвратительное, застывшее сало; это объедки вчерашнего ужина. Но ведь вы понимаете, что по самому существу дела не чем иным, как этим вчера съеденным ужином, съеденным кем-то чужим третьим, не может быть всякая порногра-

фическая книжка. Ну, был маркиз де-Сад и наслаждался. Допустим, наслаждался, хотя мне, по крайней мере, со здоровыми вкусами, это и непонятно даже в нем, даже тогда, даже в жизни. Но скажите, пожалуйста, что же получает от этого десадовского наслаждения юноша теперь, через 150 лет? При малейшей эстетике он также не станет читать книжонок де-Сада, как откажется подбирать кусочки жира, картофеля и говядины на грязной тарелке после вчерашнего ужина» (Там же, 109–110). Сопоставляя П. с сексуальностью в семейной жизни, Р. замечает: «Порнография есть каждый брак, который “если реально не совершился” — невеста плачет, родители ее плачут, все — стыдятся, все — такой брак проклинаят. “Нет порнографии” — проклятие <...> Порнография древних религий есть свидетельство их истины и глубины, реализма и правды, как “окровавленная сорочка новобрачной” есть показатель того, что “все было как следует” и все гости пьют “здоровье молодой”, одни ученые куксятся, краснеют и лезут под стол. Но их вообще и следует держать под столом, а “за стол сажать — только стол портить”» (ВЕ, 102). В «Апокалипсисе нашего времени» Р. посвятил П. специальную статью, в которой говорит об исторической преходящности самого понятия П. и перемене отношения к ней в обществе. «Кто занимается порнографией — о том сперва и со стороны думают, что он срамит себя, и указывают на него пальцем и смеются. Но если он не перестает и продолжает свое дело, то скоро или через некоторое время “со стороны” и “у других” смех переходит в удивление, во всяком случае — в недоумение. Подождав, переходит именно — в удивление. И, наконец, догадываются, что “говорящий порнографически” зачерпнул самую гушу мира, поднял рукою что-то со дна мира и как бы пронзил мир в его сердце, дыхании и судьбе. Он дошел “до центра, дальше которого — ничего” Тогда начинается обратное: восторг, зовут его “царем” и “первосвященником” Из колодца, “всего в грязи”, выталкивают в бадье человека, облекают в белые и чистые одежды, т.е. очищают с него грязь и потом облекают в белую одежду и несут в торжественных носилках на плечах» (АНВ, 311).

А.Н.

ПОРОКИ. «Все мои пороки мокрые. Огненного ни одного. Ни честолюбие, ни властолюбие, ни зависть не жгли мне душу. Как же мне судить тех, кто не умеет совладать с огненными пороками (а я их сужу), когда я не умел справиться со своим мокреньким» (У, 304), — признавался Р. По его мнению, П. и добродетели неразрывно связаны. «Сколько прекрасного встретишь в человеке, где и не ожидаешь... И сколько порочного, — и тоже где не ожидаешь...» (У, 47) — удивлялся Р. «Ничего я так не ненавижу, ничему так не враждебен, как всему, что разделяет людей, что мешают им слиться, соединиться, стать “в одно”, надолго, на время — я даже не задаю вопроса. Конечно — лучше на вечность: а если нельзя, то хоть на сколько-нибудь времени. Это — конечно, доброта: но не замечательно ли, что она вытекла из недоброты, из личного несчастья, порока. Вот связь вещей» (У, 57–58). Наделенный чутким внутренним слухом, писатель принадеется в своих недостатках, сознавая, что в жизни П. соседствуют с добродетелями, «прекрасное и порочное» часто «неправдоподобно» переплетены и взаимосвязаны.

«Моя душа сплетена из грязи, *нежности* и *грусти*. Или еще: Это — золотые рыбки, “играющие на *солнце*”, но помещенные в аквариуме, наполненном навозной жижей. И не задыхаются. Даже “тем паче” Неправдоподобно. И однако — так» (У, 61). «У меня чесотка пороков, а не влечение к ним, не *сила* их. Это — грязнотца, в которой копошится вошь; *огонь* и *пыл пороков* — я его никогда не знал. Весь я тихий, “смирненноудрый” И часто за чайным столом, оглядывая своих гостей, — и думая, что они чисты от этих пороков, — с какой я тайной завистью, и с благодарностью (что чисты), и мукой *греха* смотрю на них. И веду разговор о *литературе* или *Рел.-Фил. Собр.*, едва сознавая, о чем говорю» (У, 325). Писатель был убежден в том, что «мы же в руках Божьих и делаем то, что Он вложил нам” и свою *правдоу*, и свою неправдоу, и своими качествами, и своими пороками даже, без коих “согнуться в складочку” не смог бы эллипсис, а ему это “нужно”...» (У, 217). Р. считает, что все сущее в земном мире имеет некую духовную значимость и все создания, пусть искажившие лик Творца в своем образе и погасившие искру Божеского пламени, живут не без цели и смысла. «Всякому нужно жить, и Добчинскому. Не я ли говорил, что “есть идея и волоса” (по *Платону*), идея — “ничего”, даже — отрицательного и порока. *Бог* меряет не верстами только, но и миллиметрами, и “миллиметр” ровно так же нужен, как и “верста” И все — живут. “Трясут животишками” Ну и пусть. Мое дело любоваться, а не ненавидеть» (У, 105). Чем меньше П. в человеке, чем более чиста душа его, тем полнее и целостнее его представление о *мире, природе* и Творце. «В человеке, как духе, живет “дыхание” Творца его и этим дыханием живет он как дух. Оно первоначально в нем и только впоследствии затемнилось и исказилось прившедшим извне. Но степень, в которой совершилось это затемнение и искажение, не одинакова у различных людей, но у одних более, у других — менее. И наконец, людям, природа которых и вообще мало искажена пороком, в моменты, когда и это слабое, поверхностное искажение пропадает, открывается природа и жизнь Творца в полноте, не доступной ни для других людей, ни для них самих в другие моменты их жизни» (ОП, 488). Р. убежден, что все П. индивидуальны, свидетельствуют о таинственных глубинах внутреннего мира человека. «Дурное в нас есть *рок* наш. Но нужно знать меру этого рока, направления его, и “отсчитывать по градусам”, как говорят о термометрах, которые тоже врут, все, но ученые с этим справляются, внося *поправки*. Хотел бы я быть только хорошим? Было бы скучно» (У, 57). Р. понимает, что нет людей без П. и недостатков: «Мне собственно противны те недостатки, которых я не имею. Но мои собственные недостатки, когда я их встречаю в других, нисколько не противны. И я бы их никогда не осудил. Вот граница всякого суждения, т.е. что оно “компетентно” или “некомпетентно”; насколько “на него можно положиться” Все мы “с хвостиками”, но обращенными в разные стороны» (У, 59). «Огонь и пыл» чужих П. вызывают у Р. прямо противоположные *чувства*: от снисходительного извинения до резкого осуждения. По мнению писателя, П. людей определяют их *судьбу*, разрушение «нравственного психического строя народа» неизбежно влечет за собой экономический упадок *государства*, невзгоды и горести его народа. «И в

самом деле, что причина бедности кроется не в общественных и политических учреждениях, но в личных пороках и недостатках, это доказывается тем поразительным явлением <...> что в дурно устроенных государствах подданные обыкновенно бывают беднее, чем в государствах благоустроенных, то и здесь причину обеднения нужно искать не в прямом влиянии учреждений, но в косвенном: при внимательном анализе всегда откроется, что они предвительно разрушают нравственный психический строй народа и уже через него — благосостояние» (ОП, 529). Р. много размышлял о природе П. в душе человека, в частности, о «зле в области чувства» (ОП, 534). Он полагает, что «в то время как в других видах зла обнаруживается только недостаточность, как бы немощь человеческой природы, — в нем видится испорченность этой природы и злое направление воли» (там же). Писатель старается проанализировать чувство зависти «через разложение сущности исследуемого порока» (там же). При этом он делает оговорку: «Ограничимся замечанием, что существенную задачу этого анализа должно составить отделение того, что в области злого чувства идет от первоначальной природы человека и что имеет своим источником те изменения, которые произведены в ней внешними влияниями природы и жизни. Метод же, с помощью которого может быть произведено это отделение, состоит в том, чтобы, определив идущее извне, что не трудно сделать через разложение сущности исследуемого порока, все остальное отнести к строению природы человека. Так, чувство зависти есть сожаление, что того, что есть в другом или у другого, нет во мне или у меня <...> есть в другом или у другого. Таким образом, в своей основе оно есть некоторое чувство, рождающееся от сравнения неравного в различном, и его не было ранее, чем когда это сравнение могло быть произведено, и, следовательно, его источник лежит не в природе человека, но в жизни» (ОП, 534).

М.Е. Крылова

ПОРТРЕТ — жанр в *литературе, скульптуре, живописи* и фотографии, ставший предметом пристального внимания Р. Он признавался, что «еще *гимназистом, любя философию*» «собрал портреты-фотографии знаменитых философов»: *Сократа, Локка, Декарта, Паскаля* (ЛВИ, 520). Будучи *студентом* Р. также покупал фотокарточки философов и писателей (У, 143). Установка на П. проявляется в опыте критического комментария к «*Легенде о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского*», во вступлении к которому Р. вспоминает гоголевскую повесть «*Портрет*» как выражение «*тайны художественной души*»: «*Эта жизнь, перешедшая в создание, это тоскливое желание не умереть прежде, чем совершился такой переход*» (ЛВИ, 11). И сама «*Легенда о Великом инквизиторе*» воспринимается Р. как портретное «*изображение судьбы и личности Достоевского* «со всеми своими особыми чертами, со всеми изгибами своего *ума* и тайнами своей *совести*» (ЛВИ, 12). В П. философ видит религиозную задачу — «*увекочение личности*»: «“*Портреты*” я бы делал с тем великим, осторожным и религиозным вниманием, с каким египтяне изготовляли свои мумии. Один раз только приходит каждое *лицо* в *мир*; повторяющихся лиц никогда не бывает; и сделать удачные портреты кого-нибудь — значит закрепить Божие

мгновение навсегда, передать “Божию вещь” поколениям и векам»; «Портрет — великое дело: повторение творения рук Божиих, минутного и умирающего — в не умирающем материале» (СХ, 339–340). П., по Р., должен схватить «фокус», который имеют «биография человека и лицо его, — его физика и вместе дух» (У, 220). В П. больше всего Р. ценит лицо человека. В «божественном лице» Р. видит «нечто метафизическое и особенное»: «В “строении лица”, вот “лицевых костей”, в “благородной коже” вот именно лица (и только его) <...> на небольшом пространстве, помещены все органы благородных, “человеческих” чувств, ухо и дар музыки, глаз и талант живописи, обоняние и вкус... “Устами” мы говорим» (ЛИ, 84). Повреждение, уничтожение лица может привести человека к смерти, самоубийству: «У статуи отнята голова”, и что такое статуя тогда? Ничего. Торс, ноги <...> есть что-то страшное и тайное в лице человека, которое ни снимать с индивидуума, ни разбивать его, портить, — ни вообще, наконец, прикасаться к нему иначе как поцелуем и ласкою не должен никакой смертный» (ЛИ, 84–85). С детства для Р. характерна рефлексия над своей «мизерабельной» внешностью, которая «была причиной самоуглубления» (У, 33). В «Уединенном» Р., описывая эту рефлексию, создает свой автопортрет: «Сколько я гимназистом простаивал (когда ученики разойдутся из гимназии) перед большим зеркалом в коридоре, — и “сколько тайных слез украдкой” пролил. Лицо красное. Кожа какая-то неприятная, лоснящаяся (не сухая). Волосы прямо огненного цвета (у гимназиста) и торчат кверху, но не благородным “ежом” (мужской характер), а какой-то поднимающейся волной, совсем нелепо, и как я не видал ни у кого. Помадил я их, и все — не лежат. Потом домой приду, и опять зеркало (маленькое, ручное): “Ну кто такого противного полюбит”» (У, 33–34). Но позже Р. понял неадекватность своего зеркального отражения: «В зеркало, ища красоты лица до “выпученных глаз”, я, естественно, не видел у себя “взгляда”, “улыбки”, вообще, жизни лица и думаю, что вот эта сторона у меня — жила, и пробуждала то, что меня все-таки замечательно и многие любили (как и я всегда, безусловно, ответно любил)» (У, 34). П. самого Р. описывает К.Н. Леонтьев, которому розановский П. напомнил «один из самых прямых и добросовестных умов»: «У него глаза какие-то ясные, честные, твердые и как бы удивленные (полагаю, от бесхитростного внимания, — “внимание для внимания”, “понимание для понимания” и т.д.) <...> Только носик ваш, кажется, не очень красив, — слишком национален, если не ошибаюсь...» (ЛИ, 352). Свой верный П. виделся Р. в его биографии, написанной Э. Голлербахом: «Вы останавливаетесь на индивидуальных черточках, не впадаете в этот ужасный алгебраизм, которому новое время подчинило историю и даже биографию, подчинило самый портрет» (ВНС, 372); «Как я благодарен Вам за конкретизм, за это отсутствие невозможной, подлой алгебры, которою историки и биографы покрывают не только святыню истории, но наконец и живые человеческие лица. Ведь человек “морщится”: и куда же алгебраист денет его сморщенность». (Идут, шумят). А то “залетит в душу ангел”: и “алгебраист” пусть даже фотограф — схватит только его “пятки”, которые можно принять и за пятки черта...» (ВНС, 352–353). П., считал

Р., имеет значение для понимания личности, ее внутреннего мира. Он просит Н.Н. Страхова прежде всего прислать свой П.: «Вам некогда мне отвечать, но хоть несколько строк и портрет!» (ЛИ, 147). Получив П., Р. проникновенно его описывает: «Судя по портрету, в Вас столько цельности, силы, Вы так чужды всего того темного, что потом превзошло в наше поколение, так исковеркало и замутило нашу природу. У Вас может быть много грустного на душе, но вы не можете нуждаться (я все смотрю на портрет) в состраданье, сожалении, а мы...» (ЛИ, 147). Р. «решительно» просил достать для него леонтьевский П. (ЛИ, 395). Внимательно всматриваясь в П., подаренный ему К.Н. Леонтьевым, который «очень хорош — характерен и значущ» (ЛИ, 395), Р. раскрывает личность философа: «Он замечательно хорош: темный фон идет к Вашему очень сумрачному мирозерцанию; пенсне и шапка говорят о Вашем стиле, о Вашем изяществе, о спокойном барстве слишком твердого и в удовольствиях человека; морщинка над носом, прямым и сухим — о строгости суждений Ваших, не ошибающихся и не колеблющихся; и прямой не изогнутый рот о способности к слишком большому неуважению как глупого, так и ложно-чувствительного. Я прилизительно таким Вас и хотел видеть» (ЛИ, 400). Во многих эссе Р. главной и очень важной становится установка на П. Эссе, посвященное К.М. Фофанову, Р. начинает словами: «Сохранить живой портрет Фофанова и нужно, и хочется» (ОПП, 546). «С величайшим интересом» всматриваясь в облик К.П. Победоносцева, Р. раскрывает его личность (ЛВИ, 520–521). Говоря о «судьбе и душе» А.Л. Волынского, он сопровождает свои «мыслительные штрихи» «портретными штрихами», которые раскрывают личность Волынского: «Нет “переимочки” и нос римский <...> в нем огромное и гордое лицо уединенного человека, не любящего общества, не идущего к обществу <...> Волынский являет что-то, похожее на сухую, колючую, жесткую смоквоницу, “на которую даже птицы не садятся”, чтобы не наколоться» (СМР, 276). Р. придавал важнейшее значение помещению П. автора в его книгу, считая, что так будет «комментаристее» (ОПП, 286). П. договаривает «недоговоренное в “полном собрании сочинений”» таких писателей, как Тютчев, Тургенев, Островский, Л. Толстой (снимок с бюста работы И.Я. Гинцбурга): «Быт, манера, воспитание, привычка — все это, как-то одухотворившись, бросило свою черту на лицо, и последнее получило ту сложность и глубину» (ЛВИ, 334). Р. писал о двух гоголевских портретах: в гробу и его юношеском П., так как в них «он показан “как есть”, в этом загробном и страшном, противоестественном своем образе»: «Эти два портрета неизмеримы в осмысленности сравнительно с отвратительным портретом Моллера (от 1841 г.), обычно всегда прилагающимся к сочинениям Гоголя, где он снят шаблонно, плоско и, пожалуй, снят под одну из масок своих героев, какие любил нашивать при жизни» (ОПП, 335–336). В памятнике Гоголю работы Н.А. Андреева Р. видит «портрет живого, натурального человека, что очень много для памятника, который всегда являет только схему или идею изображенного человека, по несчастью неумению русских» (СХ, 303). П. Чехова для Р. — один из П. любимых русских писателей видится ему как П. «обыкновенного русского человека из образованных»:

«И среди бородатых, могучих в лепке матушки-натуры или глубоких оригинальных фигур Тургенева, Толстого, Плещеева, Мейя, Некрасова, Добролюбова, Чернышевского — фигура или, точнее, фигурка Чехова представляется такою незначительною, обыкновенною... Слишком “наш брат”, то же, что “мы, грешные”, — слабые, небольшие и вместе недурные люди. Положенная нога на ногу, подпертая рукой голова, волосы и небольшие, и не маленькие, не вовсе гладкие и не слишком волнистые, вероятно, русые, — и это пенсне, до того у всех обычное, — наконец, выражение лица скорее скучающее, чем грустное, — конечно, умное, но без всяких мировых вопросов на себе, без “запросов духа”, “мировой скорби” и “политического негодования”, — все это как будто сводит Чехова во второй ряд литературных величин!..» (МЛ, 299); «Портрет Чехова, вот как он “смотрит на вас” через пенсне со шнурочком — есть портрет опять-таки скорее *читателя*, чем писателя <...> Если взять лицо Тургенева, Толстого, не говоря уже о таких “повелительных” фигурах, как старый Карамзин, — то мы будем поражены, до чего чеховское лицо около них кажется именно читательским лицом, а не писательским лицом» («Письма А.П. Чехова» // К. 1916. 19 мая; ВЧВ, 208). Большой недостаток книги «Письма И.С. Тургенева к графине Е.Е. Ламберт» (М., 1915) Р. видел в том, что «к ней не приложено портрета графини Ламберт: как-то тускло и досадно читать *письма*, написанные с таким ярким интересом и очевидною большою дружбою, не взглядывая по *временам* на лицо, которому говорят все эти ласковые, любящие, почтительные слова» («Отцы-воспитатели русского общества» // НВ. 1915. 4, 31 июля; НФП, 475). А в книге переписки Н.А. Некрасова Р. отмечает «несколько портретов, в том числе любопытнейший портрет отца поэта, и брата его Федора»: «Портрета матери, которую так трогательно вспоминал поэт, — увы, нет. Не забудем, что время было, вообще, “не фотографическое еще”, и нужна была особая удача, случай, близость художника к месту жительства, и прочее, чтобы любимое лицо сохранилось для памяти потомства. Теперь “аппарат шелкнул” и “вечность живого лица” обеспечена» («Из подробностей о Некрасове» // К. 1916. 19 марта; ВЧВ, 135). Р. считал, что *русская литература* в П. выработала «огромный художественный талант», в частности «в лице портретистов-натуралистов русского общества Гончарова, Тургенева и Толстого» (ОПП, 287). Р. любил помещать П. в свои произведения. Описывая план издания статей, Р. отмечает важность помещения П. в книгу «Литературные изгнанники»: «Письма ко мне милого Н.Н. Страхова (с портретом его, — худощавым, со сложенными руками и в саду, — снятым в Ясной Поляне после операции), письма ко мне Рцы (и портрет мой с Софой, крестницей), т.е. *И.Ф. Романова*, письма ко мне *Шперка* и портрет “Умиравший Шперк”» (У, 315). П. для Р. имеет первостепенное значение и для понимания народов, культуры, истории: «Ах, лица человеческие, лица человеческие: как много они говорят!» (ОПП, 427). В *египетской живописи* особенное внимание Р. обращал именно на П. Чтобы понять египетскую культуру нужно сначала внимательно всмотреться в человеческое лицо: «“Важное” их и вместе с тем их “повседневное” именно отпечатлелось на их “всегдашнем лице”» (ВЕ, 171), поэтому в египетских рисунках Р. важ-

но, «чтоб можно было рассмотреть <...> выражение лица» (СОЧ, 469), психологию которого Р. раскрывает особенно тонко (ОПП, 83). Находясь на богослужении в Соборе св. Петра в *Риме*, Р. отмечает, что с каждого лица римского прелата «можно было снять портрет и поместить его в книгу, в “Историю цивилизации”, в “Историю церкви”, в “Историю всеобщих войн”»: «Боже, как я узнал в них столь знакомые мне по *нумизматике* портреты Тивериев, Веспасианов, Антонинов, Аврелиев, Неронов, Августов, Цезарей (не преувеличиваю), Помпеев, Гракхов. Коротко остриженная голова и бритый подбородок, дающие рассмотреть все строение черепа и лица, не оставляли сомнения. Я помню эти самые лица на монетах, мною собранных, мне в мельчайших чертах знакомых» (СХ, 22). Национальное своеобразие римлян и русских раскрывается Р. через детали П., которые символизируют гордыню первых и смирение вторых: «Римляне имели “орлиные носы”, с горбом и большие; русский носик небольшой, картошкой, с переимочкой около носа: но что-то милое образуется в мягких чертах около этой переимочки, около глаз и верхней части щек» (СМР, 276). В портретной галерее *И.К. Пархоменко* Р. видел “наше русское национальное дело”: прекрасный замысел выразить «русскую духовную жизнь, с ее сумятицей, тоской, противоречиями, бурями» («Галерея портретов русских писателей г. Пархоменко» // *Новое Слово*. 1910. №5. С. 22; ЗРП, 162). Исходя из наблюдения над П. выдающихся личностей, Р. утверждал, «что люди особенного значения или исключительных талантов никогда не имеют “общей физиономии”, “общечеловеческого” лица, “вот как все”, что в лице таких людей всегда есть отступление от нормы, — увы! — большую частью в сторону некрасивого...» (ЛВИ, 520). В доказательство этого Р. приводит в пример, исключая лицо Паскаля, «урода» Сократа, Локка, «губастое, с чудовищным ртом лицо Декарта», *Суворова* (ЛВИ, 520). О значении красивого и некрасивого в истории Р. размышляет над портретом Кромвеля (ОПП, 426–428). Среди жанров живописи П. — самый любимый розановский жанр. «Ведь есть тайна в каждом лице сколько-нибудь значительного человека; ведь это именно лицо, бесспорно, никогда не повторится еще в мире: и живописец, постигая и изображая его, постигает и изображает некоторую “новую натуру” в Божием творении, и к передаче ее приспособляется весь сам» («*В.А. Серов* на посмертной выставке» // НВ. 1914. 2 февр.; НФП, 236). Р. продолжает: «“Портретная живопись” есть труднейшая и тайнейшая», так как «истинно-трудное» в живописи, по Р., начинается «только с человека» (НФП, 237). Готовясь к каждому новому П., художник должен забыть «всех других лиц, им ранее виденных». В “среднем” и “обыкновенном” портретист “должен уловить вечное, неповторяющееся» (НФП, 236). Говоря о своем позировании *Л. Баксту*, Р. подчеркивает индивидуальность человека в П.: «Это ужасно важно, ибо лица человеческие не повторяются, и как ведь нужно бы каждому оставить с себя вечную маску» (СОЧ, 515). М.В. Добужинский описывает внешность Р.: «У него была любопытная наружность: огненно рыжий, всегда с торчащим хохолком на макушке, с маленькой бородкой и весьма хитрым взглядом поверх очков. Бакст именно тогда сделал его замечательный портрет» (Добужинский В.В. Воспоминания.

М., 1987. С. 204). Главное в П., по Р., — глаза. «Великий портретистом» Р. называет В.А. Серова — «величайшего художника нынешнего царствования» («В.А. Серов на посмертной выставке»); отмечает «изумительные в проницательности» П. работы *И.Е. Репина* — «все портреты Репина суть “судящие” портреты <...> “Тайная карикатура”» (“Галерея портретов русских писателей г. Пархоменко» С. 23); восхищается П. кисти Ф. Ленбаха, который как портретист показался Р. «могущественнее» Репина и Серова (СХ, 142–143). «За уборкой фотогр. карточек, студентом накопленных», Р. сравнил П. английского философа *Дж.С. Милля* с П. русского историка и писателя *М.П. Погодина*: «Какое богатство лица у второго и бедность лица у первого. Все-таки русская литература как-то несравненно колоритна. Какие характеры, какое чудачество» (У, 143).

А.А. Медведев

ПОРТРЕТЫ РОЗАНОВА. Р. всегда интересовало портретное искусство, и сам он тоже представлял для художников интерес и не раз становился объектом их творчества. Самый ранний П. был сделан в Татеве воспитанником *С.А. Рачинского* — впоследствии академиком живописи *Н.П. Богдановым-Бельским* 21 марта 1893, перед самым отъездом Р. в Петербург (местонахождение П. не установлено; воспроизведен по фотографии в кн.: Фатеев В.А. С русской бездной в душе. СПб.; Кострома, 2003. Фото IX). 17 октября 1899 в «Русском Труде» был опубликован первый фотопортрет Р. Наиболее известный П. выполнен *Л.С. Бакстом* (1901. Третьяковская галерея, смешанная техника; до 1937 П. находился в экспозиции, но затем был снят). Р. позировал Баксту без удовольствия: «Бакст с меня пишет большой портрет и — о, суета сует! — Я очень рад. Не видел (он запретил мне смотреть), но говорят все, что чудесно выходит. Особое ощущение. В сущности, это ужасно важно, ибо лица человеческие не повторяются, и как ведь нужно бы каждому оставить с себя вечную маску» (СОЧ, 515). *П.П. Перцов* писал об этой работе Бакста: «Портрет этот не принадлежит, может быть, к числу наиболее удачных работ художника (Розанов выглядит на нем уже слишком “учителем”), но здесь все-таки хорошо схвачен зоркий, из-за очков, взгляд светло-карих глаз писателя. В руках Розанова маленькая статуэтка Изиды — намек на те беседы и обмен чувств, которые вызвали к бытию этот портрет. <На самом деле в руках Р. Евангелие>. Портрет был написан вне всякого предвидения его сбыта, да и кто стал бы покупать изображение малопопулярного писателя?» (Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902. М., 2002. С. 217). Перцов в воспоминаниях о Р., передавая впечатление от своей первой встречи с Р. в 1897, писал: «Общеизвестный портрет Бакста (в Третьяковской галерее), пожалуй, верно передает его внешность тех годов, хотя относится уже к несколько более позднему времени. Впрочем, у Бакста схвачен и тот зоркий, проникающий взгляд, которым Розанов выучился смотреть, как мне кажется, тоже лишь позднее — именно к эпохе написания этого портрета: к “египетской” своей эпохе» (Там же, 262). Несмотря на неприязнь суворинской газеты к «декадентам» «*Мира Искусства*», портрет работы Бакста был воспроизведен в «*Новом Времени*» (НВип. 1902. 17 июля. С. 7). Известно

также, что над скульптурным портретом Р. с сыном Василием работала Н.Н. Гиппиус (ЛЖ. 2000. № 13/14. Ч. 1. С. 91). 19 июля 1909, во время одной из поездок писателя в «Пенаты», *И.Е. Репин*, как сообщает *С.П. Каблуков*, «в течение часа нарисовал акварельный портрет Вас<илия> Вас<ильевича>. По моему мнению, вышел не подлинный Розанов, лик которого зело не красен, а идеализированный дружественною рукою мастера. Сам Р.<озано>в думает так же, но Репин не согласен с этими



М.В. Добужинский. В.В. Розанов. 1914

суждениями» (PRO, 1, 211). 19 августа 1909, во время очередного визита в «Пенаты», Репин работал над вторым портретом Р., уже маслом (Там же, 215). Современное местонахождение этих произведений неизвестно. Скульптор *И.Я. Гинцбург*, присутствовавший на даче, зарисовал Р. в момент позирования Репину. *К. Чуковский* утверждает, будто нападки Р. на Репина и *Н.Б. Нордман-Северову*, а также на портрет самого Чуковского работы Репина, были вызваны тем, что Р. «страшно хотел, чтобы Репин написал его портрет. Репин наотрез отказался: “Лицо у него красное. Он весь похож на...”» (Чуковский К. Дневник. 1930–1969. М., 1997. С. 404). В 1910 П.Р. писал художник *И.К. Пархоменко* (ГЛМ; воспроизведен: Московский журнал. 1996. № 1. С. 15). Известно, что в 1911 П.Р. в технике офорта исполнил художник

Е.Д. Белуха (псевдоним Е. Нимич) (упоминается в кн.: Художники народов СССР. Биобиблиографический словарь. М., 1970. Т. 1. С. 347). В 1914 М.В. Нестеров сообщил Р., что некий давний и горячий его почитатель возымел желание иметь портрет философа в исполнении известного декоратора-«модерниста» в «русском стиле» С.В. Малютина. Нестеров попросил Р. не отказываться от позирования и рекомендовал Малютина как художника «большого размера». В случае его согласия портретист был готов приехать в Петроград. Нестеров добавил, что «крайне желательно иметь Ваш портрет масляными красками. Он нужен для *будущего*» (Нестеров М.В. *Письма*. Избранное. Л., 1988. С. 256). Портрет, вероятно, написан не был. Неизвестный рисунок М.В. Добужинского (1914) впервые опубликован П.В. Палиевским в журнале «Энтелехия» (2000. № 1. С. 110). Из современных розановских П. известны работа Ю.И. Селиверстова и бюсты, выполненные В.М. Клыковым и В.А. Евдокимовым, П.П. Чусавитиным.

В.А. Фатеев

«ПОСЛЕДНИЕ ЛИСТЬЯ. 1916 ГОД» — рукопись неопубликованной при жизни Р. книги, хранится в Государственном литературном музее (Москва. Ф. 362. Оп. 1. Ед. хр. 25–47). Опубликовано в 2000 московским издательством «Республика» в томе «Последние листья» Собрания сочинений Р. (т. 11, тираж 5000 экз.). «П.л.» продолжают книги Р., созданные в жанре «листвы» и с той же проблематикой, как в книгах «*Уединенное*», «*Опавшие листья*», «*Сахарна*», «*Мимолетное*». С 1916 Р. стал именовать свои подневные записи «последние листья». Наряду с записями, обозначенными датами, ряд записей озаглавлены: «*Тайна Озируса*» (6 июля), «*Тайна Дианы Эфесской*» (6 июля), «*Филарет, Масперо и деревня*» (26 июля), «*Египет. Нежность*» (29 июля), «*Мировая собака*» (26 октября). Некоторые записи были затем повторены в «*Апокалипсисе нашего времени*» (29 июля и «*Вечная пахучесть Египта*» // АНВ, 225–226) или в «*Возрождающемся Египте*» (6 июля) и «*Как произошло изображение Изиды*» // ВЕ, 75–76). Это свидетельствует о неразделенности по книгам работы Р. над записями в последние три года жизни.

А.Н.

«ПОСЛЕДНИЕ ЛИСТЬЯ. 1917 ГОД» — рукопись неопубликованной при жизни Р. книги, хранящаяся в Государственном литературном музее (Москва. Ф. 362. Оп. 1. Ед. хр. 48–50); начата в *Петрограде* в канун *Февральской революции*, обрывается записями начала ноября 1917, сделанными в *Сергиевом Посаде*. Опубликовано в томе «Последние листья» Собрания сочинений Р. (М.: Республика, 2000. Т. 11, тираж 5000 экз.). Прямым откликом на Февральскую революцию стала запись 11 марта: «Нельзя, чтобы внуки и внучки наши, слушая сказку “О Иване Царевиче и сером волке”, понимали, что такое “волк”, но уже не понимали, что такое “царевич” <...> Уже на 3-е царствование после *Николая I*, вздумавшего “облагодетельствовать евреев через объединение их с русскими” (образование и уничтожение особого обличия в *одежде*), они “в благодарность” уничтожили русское царство» (ПЛ, 241–242). Неоконченность книги объясняется наступившим большевистским переворотом

и тем, что уже в ноябре 1917 Р. задумал написание «*Апокалипсиса нашего времени*».

А.Н.

ПОТЕНЦИАЛЬНОСТЬ. Как указывал Р., понятие П. «первый ввел в философию» *Аристотель* (ЛИ, 160). Идея П. занимает важнейшее место в книге «*О понимании*». В главе V («*О существовании*») Р. рассмотрел «бытие потенциальное, как форму существования в настоящем того, чему предстоит или что может осуществиться в будущем» (ОП, 142). Р. пишет: «Что все, имеющее осуществиться некогда в будущем, существует уже теперь и действительное в настоящем существовало уже ранее — это необходимо понять, потому что иначе пришлось бы допустить беспричинное возникновение предметов и явлений» (там же). «Этих тайных невидимых форм предметов и явлений неизмеримо более, нежели видимых наблюдаемых, и эти последние — только незначительная часть их, получившая осуществление в данный момент. Их численное отношение можно хорошо выразить, сравнив первые с невидимыми пылинками, наполняющими темную комнату, а вторые — с теми немногими из них, которые ярко играют на проникающем в комнату солнечном луче, образуя собою светлый столб, причем пылинки, беспрестанно выступающие из темной области в сферу луча, представляются как бы появляющимися тут впервые, а выходящие из этой сферы — как бы совсем пропадающими, хотя в действительности, мы знаем, здесь не происходит ни появления, ни исчезновения» (ОП, 143). Рассматривая вопрос об отношении П. к другим формам бытия — к небытию, к бытию образующемуся и к бытию реальному, — Р. постоянно обращается при рассмотрении скрытых процессов к примеру роста дерева из семени, тем самым интуитивно обретая здесь тот фундамент, на котором спустя годы воздвигнет свою космогоническую теорию *пола*. Идея П. возникла у Р. еще в *университете*. В 1915 Р. вспоминал о возникновении замысла книги «*О понимании*»: «—Я вам дам *Universitas litterarum*... план наук не только сущих, но и всех будущих, самой возможности науки, всех возможных наук, — выведя “возможность” и “возможные” из потенциальности разума, но потенциальности не “какой-нибудь”, но — определенной и живой (мое открытие на Воробьевых)... Энергия — и план... “Все как в живом дереве (науки) — и насколько оно выросло из зерна (ум). Из зерна — дерево — вот мой единственный учитель, единая книга...”» (М, 116–117). Р. подчеркивал, что идея П. вытекает у него из органической идеи жизни, развития, целостности бытия: «У меня — мысль, достигающая до самых границ возможного (потенциальность, но живая и определенная)» (М, 117). Об увлечении *темой* П. во *време* работы над первой книгой Р. рассказал Э.Ф. Голлербаху: «Я помню хорошо: вхожу ли в комнату, где в карты играют или — пьют чай: и вот я посмотрю на лица с чувством моей милой потенциальности и вокруг каждого лица, каждой души я вижу еще множество переходных лиц, их же — но уже измененных, я вижу штрихи переходов и понимаю все, все о них, судьбу их, будущность о них. И для меня “потенциальность” была “Все-пониманием» (ВНС, 358). Р. отмечал: «Чуть ли о потенциях у меня не подробнее всех философов изложено» (там же). Н.Н. Страхов был одним из немногих, с кем Р. мог об-

судить свои философские идеи. И уже в первом письме от 22 января 1888 он делился с ним своими мыслями: «Я пришел к убеждению, что процессы причинный и целесообразный есть только два вида одного высшего процесса — потенциального, который объединяет их в себе; именно, в причинном процессе мы наблюдаем неопределенную потенциальность (способность данной действительности перейти со временем в неопределенное множество иных реальностей, в ней не предусмотренных), а в целесообразности мы имеем определенную потенциальность (способность и стремление данной действительности перейти в будущем в один определенный вид бытия, в ней уже предустановленный)» (ЛИ, 144). Р. придавал идее П. исключительное значение: «И чем больше, вот уже не первый год, я вдумываюсь в явление потенциальности, тем больше прихожу к мысли, оно именно есть ключ к разумению всего — мира, жизни и человеческой деятельности; и в самой потенциальности заключен целый сложный мир законов, сил, процессов — словом, это не просто 2–3 слова, известным образом соединенных, но это область, открывающая целый мир нового познания, и притом такого, которое может объяснить почти все прочее» (там же). Страхов отвечал: «Ваше рассуждение о потенциальности показывает Ваше расположение к философии. Вы составили новую категорию, под которую подходят категории причины и цели. Это очень правильный прием» (ЛИ, 7–8). Комментируя это письмо в 1913, Р. сообщил, что имел тогда план создания второй книги, «О потенциальности и роли ее в мире физическом и человеческом» (ЛИ, 7). После нее, как ему казалось, «нужно поставить “точку” всякой философии и почти всем книгам. Потенции — это незримые, полу-существующие, четверть-существующие, со-существующие формы (существа) около зримых (реальных). Мир “как он есть” — лишь частица и минута “потенциального мира”, который и есть настоящий предмет полной философии и полной науки. Изучение переходов из потенциального мира в реальный, законов этого перехода и условий этого перехода, вообще всего, что в стадии перехода проявляется, наполняло мою мысль и воображение. И словом, мне казалось, что “моя философия обнимет ангелов и торговлю” Об этом-то потенциальном мире, заполнившем мою душу, я, без сомнения, и писал “впопыхах открытия»» (ЛИ, 7–8). Голлербаху Р. рассказывал, как ему в студенческие годы, «за набивкой табаку» (ЛИ, 115) открылась идея П., на основе которой сложилось его мирозерцание: «Тогда у меня сверкнуло: да ведь все “О понимании” пропитано у меня “соотношением зерна и из него вырастающего дерева”, а в сущности, просто — роста, живого роста. “Растет” и — кончено. Тогда, “за набивкою табаку” у меня и возникло: да кой черт Д.С. Милль выдумывал, сочинял, какая “цель у человека”, когда “я — емь” “растущий” <...> Вдруг — колокола, звон. “Пасха”, “Эврика, эврика”. Слово одно: потенция (“зерно”) — реализуется <...> Да теперь я долезу до “Неба” (Бога). Религия, “Царство” (устроение России) — все здесь, в идее “потенции”, “что растет»» (ВНС, 369). Р. связывает с этим раскрытие смысла *Элевзинских таинств*: «Суть-то именно, как вы тоже не раз упоминаете — в “обличении вещей невидимых”, а пожалуй, и еще лучше: в облечении вещей невидимых. Все “облека-

ется” в одежды, и история сама есть облечение в одежды незримых божественных планов» (там же). П. как принцип «облечения вещей невидимых» проходит сквозь все творчество Р. и перекликается с таким понятием, как «*ноуменальное*», «зерно», «семя». «Расцветающий бутон *Египта*» (ВНС, 360), т.е. свою идею *«фаллизм»*, Р. также вывел из П.: «Все, все, все — весь Египет — я открыл внутри себя <...> Ибо книга “О понимании”, в сущности, уже написана по принципу египетских таинств <...> “Потенция” — это и есть зерно — египетское, Элевзиний, Самофракийское, все равно. Это = “семя”, “семечко”, “капелька”, выбрызгиваемая из фалла» (ВНС, 355). По поводу книги «Проблемы идеализма», в которой Н.А. Бердяев заявлял о необходимости «требовать признания и обеспечения за собой права на самоопределение и развитие всех своих духовных потенций», Р. писал: «Какой термин “потенция” Что это такое? Реальность? Но тогда и сказано было бы “реальностей” Но может быть, духовные потенции человека вовсе не реальность, а фантазии, вымысел, “сочинения”, подобное, например, “Проблемам идеализма” И этого нельзя сказать, ибо “Проблемы идеализма” могли явиться и не явиться» (ВДЯ, 306). Идея П., к которой Р. возвращался на протяжении всей жизни, исключает поверхностно-позитивистское восприятие действительности, исходящее исключительно лишь из «реального» факта, и открывает нам, — как утверждает Р., — что мир неизмеримо богаче, содержательнее, чем сумма его осязаемых, видимых, слушаемых и т.д. форм» (ВДЯ, 306). Проблемы П. рассмотрены Р. также в статье «О трех принципах человеческой деятельности» (РО. 1893. № 4. Гл. IV–V).

В.А. Фатеев

ПОХОРОНЫ. Р. интересовало не само событие П., а нарушение традиционной обыденности, поданное в карнавальном, лукиановской манере. «Как-то везут гроб с позументами и толпа шагает через “мокрое” и цветочки, упавшие с колесницы: спешат, трясутся. И я, объезжая на извозчике и тоже трясясь, думал: так-то вот повезут Вас. Вас-ча; живо представилось мне мое глуповатое *лицо*, уже тогда бледное (теперь всегда красное), и измученные *губы*, и бороденка с волосенками, такие жалкие, и что публика тоже будет ужасно “обходить лужи” и ругаться, обмочившись, а другой будет ужасно тосковать: что нельзя закурить, и вот я из гроба ужасно ему сочувствую, что “нельзя закурить”, и не будь бы отпет и вообще такой официальный момент, когда я “обязан лежать”, то подsunул бы ему потихоньку папироску. Знаю по собственному опыту, что именно на похоронах хочется до окаянства курить...» (У, 82). На следующий день Р. продолжает эту запись: «Несите, несите, братцы: что делать — помер. Сказано: “не *жизнь*, а *жизь*” Не трясите очень. Впрочем, не смущайтесь, если и тряхнет. Всю жизнь трясло. Покурил бы, да неудобно: официальное положение. Покойник в гробу должен быть “руки по швам” Я всю жизнь “руки по швам” (черт знает перед кем). Закапывайте, пожалуйста, поскорее и убирайтесь к черту с вашей официальностью. Непремено в земле скомаку саван и колено выставлю вперед. Скажут: “Иди на страшный *суд*” Я скажу: “Не пойду” — “Страшно?” — “Ничего не страшно,

я просто не хочу идти. Я хочу курить. Дайте адского уголька зажечь папироску» — “У вас Стамболи” — “Стамболи” — “Здесь больше употребляют Асмолова. Национальное» (У, 83). Финальная запись там же в «Уединенном» на ту же тему: «Если кто будет говорить мне похвальное слово “над раскрытой могилою”, то я вылезу из гроба и дам пощечину» (У, 86). Особенно странны для писателя «литературные похороны»: «Литературная память самая холодная. На тех немногих “литературных похоронах”, на которых я бывал (и никогда не любил), меня поражало, до чего идущим за гробом — никакого дела нет до лежащего умершего. Разговоры. “Свои дела” И у “выдающихся” заботливая дума, что он скажет на могиле. Неужели эти “сказыватели” пойдут за моим гробом. Бррр... То ли дело у простецов: жалость, слезы, все» (У, 272). Отсюда завет: «Никто не идите за моим гробом» (М, 283). Особенно потрясал Р. «лошадиный способ» относиться к факту смерти: «— Господа! Предлагаю усопшего почтить вставанием. Все встают <...> “Мы встали” — “Когда вы умрете — мы встанем” Это до того рыдательно в смысле наших “способностей”, в смысле нашей “любви”, в смысле нашего “уважения к человеку”, что...» (У, 292). П. в Петербурге посвящена статья Р. «Наши возлюбленные усопшие», вошедшая в книгу «Около церковных стен». В статье «Мечта в шелку» (Весы, 1905. № 7) Р. писал об «одинокой своей могиле»: «Я отнюдь не хотел бы и решительно не хочу лежать на общем кладбище, где лежат люди-цифры, для меня — цифры, которых я не знаю и не могу ничего к ним чувствовать, хотя они, может быть, и хорошие люди» (ОПП, 196).

А.Н.

ПОЦЕЛУЙ. П. — «курс лечения» (КНУ, 577), считал Р., путь к добру. «Будем целовать друг друга, пока текут дни. Слишком быстротечны они — будем целовать друг друга» (У, 164). Р. развивает свою теорию П. как выражения человеческого братства, души и «музыки пола» (КНУ, 401). «И поцелуй почему так нравятся? Потому что это прикосновение душ. Вот почему поцелуи различны в мире» (КНУ, 540). «Поцелуй выражает не безразличность. И есть настоящее выражение братства, близости людей, через эту самую очевидную и доказательную готовность поцеловать, радость поцеловать. (Почему я вечно целуюсь с мужчинами и женщинами, молодыми и старыми. Смеясь, я отвечаю: “Мне скоро умирать, и это я прощаюсь с землей”). Поцелуй — таинственен. Поцелуй — еще загадка. Если я целую в щеку — это привет. Руку — это почтение. Но “братство” и “ты” выражаются через прикосновение губ к губам, рта ко рту; и так как “руки” и “щека”, очевидно, всегда вымыты (верхнюю, всегда чистую часть руки целуют), то лишь с губ и рта, до которого субъективно мы иногда дотрагиваемся языком, показывает не безразличность к “внутреннему человеку”, к “невывытому” его, и именно в поцелуе в губы заключается тайна, загадка и настоящее, не “почтительное” братство. Французская революция оттого и провалилась (в истории, отдаленно), что началась не с поцелуев. Она скорее началась “на кулачки” А провозгласила — братство (“fraternité”). Какое же братство с кулаками. Я понимаю и кулаки, допускаю и кулаки, но тогда так и говори. “Ненавижу и враг”» (КНУ, 258). П. — символ

пола. «Священное Писание говорит и зовет к поцелуям, чистым, невинным, но именно девичьим, но именно юношеским. Ступайте же, мойтесь, очиститесь, помолитесь — и приходите тогда ликовать на улице великую Песнь Песней. Ликуй, улицы, ликуй, сад, ликуй, поле, ликуй, лес: прекрасный человек вернулся к тебе, а тот, урод, изгнан. Знаете ли вы, кто Прекрасный Человек? — Кто целуется: — И знаете ли вы, кто урод: — Кто не целуется» (СХР, 160). Р. говорил о «цивилизации поцелуев» в будущем: «Поцелуй. И если сказать “цветочная цивилизация”, то можно сказать и “цивилизация поцелуев” Ну-ка, что мы об этом скажем из нашей цивилизации мундиров? “Поцелуй родит восторг” “Когда меня целуют — я пою песню” А уж кто целует — давно ее запел. Дуэт. Два. “Два — самец и самка” (непреречно); и у них опять разлился восторг о своей теме, в которой они находили большие и большие глубины и большую и большую основательность. “Вот уж где два соберутся во имя пола — всегда радость”» (ВЕ, 243–244). Р. говорит об открытой им мистрии «целования рук»: «Культура человеческая начинается (начнется) не “в морду ближнему и далекому” (нигилизм), а в целовании руки и далекому, и ближнему» (АНВ, 177). П.П. Перцов в письме жене 2 декабря 1898 сообщал, что Р. целуется с Д.С. Мережковским «аккуратно при каждой встрече и прощанье. Мережковский терпеливо сносит эти лобызанья. Я подвргаюсь целованию несколько раз в течение вечера и не успеваю увернуться, как уж Р. (утерев предварительно губы) чмокает меня взасос. Такое уж он благодушное и ветхозаветное существо» (Энтелехия. Кострома, 2002. № 5. С. 96).

А.Н.

ПОШЛОСТЬ. Р. полагал, что П. обречена в мире на исчезновение: «“Человечество старо” <...> Да, истощилось в произведении гениального, мудрого, героического — и осталась одна пошлость, которая, просуществовав некоторое время, исчезнет как плесень с лица земли» (ЛИ, 409). “По-видимому (в историю? в планету?), влит определенный % пошлости, который не подлежит уменьшению. Ну, пройдет демократическая пошлость и настанет аристократическая. О, как она ужасна, еще ужаснее!! И пройдет позитивная пошлость, и настанет христианская. О, как она чудовищна!!! Эти хроменькие-то, это убоженькие-то, с глазами гиен... О! О! О! О!.. “По-христиански” заплачет. Ой! Ой! Ой! Ой!..» (У, 230) — сокрушался Р. Писатель считал, что П. — это отступление от религиозного отношения к миру, П. появляется там, где люди перестают видеть Промысел Божий во всем происходящем. «Умиравшие от голоду крестьяне (где-то в Вятке) просили отслужить молебен. Но студенты на казенной стипендии, естественно, волнуются. А всего больше “были возмущены” осыпанные золотом приближенные Павла I-го, совершившие над ним известный акт. Эти — прямо негодовали. Как и гвардейцы-богачи, высыпавшие на Исаакиевскую площадь 14-го декабря. Прямо страдальцы за русскую землю. Какая пошлость. И какой ужасный исторический пессимизм» (У, 332). Р. убежден, что «без Бога и совести», прельстившись «падалью цивилизации» (ОЦС, 306), душа становится пошлой. Уже в древности, как полагал Р., люди поняли, что надо бороться со своим внутренним злом, а все ре-

волюционные попытки обвинить в несовершенстве окружающего мира *власти и правительства* — бесплодны и по сути являются П. «Я ничего не могу, потому что слаб и грешен» Какая это разница с тем, как если бы он сказал: “Мне плохо оттого, что царствует Артаксеркс; не будь Артаксеркса, мне было бы хорошо, так как сам я гораздо лучше Артаксеркса и даже абсолютно хорош” Эта пошленькая *мысль* размером на две недели и которой хватает только до края улыбки, — эта мысль, может быть, и приходила на ум древнему *человеку*, но была им оставлена, как слишком пошлая» (ОНД, 97). Р. считает, что П. всегда присутствует в писательской жажде «популярности» у толпы. Писатель начинает подделываться под вкусы «публики», изменять себе, обращаться к «низким» *темам*. «У *Мережковского* есть замечательный афоризм: “Пошлò то, что пошло” Нельзя было никогда предполагать, чтобы он оделся в этот афоризм. Но судьба сломила его <...> И он добровольно и сознательно стал “пошл”, чтобы “пойти” И “пошел” Смотрите, он уже сюсюкает и инсинуирует, что *Александр I* имел “вторую *семью*” <...> И это “пошлое” его “пошло” Теперь он видный либеральный писатель щедринской Руси, “обличающий” даже недобродетель императоров» (У, 190). Вспоминная свою прежнюю записку о *Леонтьеве*, Р. сознается: «Не нравится. В ней есть тайная пошлость, заключающаяся в том, что, говоря о другом и притом любимом *человеке*, я должен был говорить о нем, не прибавляя “и себя” А я прибавлял. Это так молодо, мелко, — и говорит о нелюбви моей к покойному, тогда как я его любил и люблю. Но — как вдова, которая “все-таки посмотрелась в *зеркало*”» (У, 130–131). Р. убежден, что «печать пошлости» отмечает человеческую *жизнь* без скорбных испытаний — этих «посещений Божьих». «Никакого *страдания*; никакого “тернового венца”; никакой героической борьбы за убеждения; и даже никаких особенно интересных приключений. Полная пошлость. Да, — приключения “со своими идеями” Ну, уж это — антураж литературный, и та же пошлость, только приспущенная духами. Мне кажется, *Толстого* мало любили, и он это чувствовал. Около него не раздалось, при *смерти*, и даже при жизни, ни одного “мучительного крика вдруг”, ни того “сумасшедшего поступка”, по которым мы распознаем настоящую привязанность. “Все было в высшей степени благоразумно”; и это есть именно печать пошлости» (У, 55). «А между тем, мученичество просилось ему в сумку: это — тряхнуть “популярностью”, отказаться от быстрой раскупки *книг* и от “отзывов *печати*” Но что делать. Добчинский залезает иногда даже в *Сократа*» (У, 200). По мнению Р., именно жажда «популярности» любой ценой зачастую толкает пустых людей к П. суетливых попыток непременно участвовать в *похоронах*, свадьбах или крестинах «великих людей». «Поразительно, что к гробу *Толстого* сбежались все Добчинские со всей *России*, и, кроме Добчинских, никого там и не было, они теснотою толпы никого еще туда и не пропустили. Так что “похороны *Толстого*” в то же время вышли “выставкою Добчинских” Суть Добчинского — “чтобы обо мне узнали в *Петербурге*” Именно одно это желание и подхлестнуло всех побежать <...> О *Толстом* никто не помнил: каждый сюда бежал, чтобы вскочить на кафедру и, что-то проболтав, — все равно что, — ткнуть перстом в грудь и сказать: “Вот я,

Добчинский, живу; современник вам и *Толстому*. Разделяю его мысли, восхишаюсь его *гением*; но вы запомните, что я именно — Добчинский, и не смешайте мою фамилию с чьей-нибудь другой” <...> Это продолжалось, должно быть, недели две. И в эти две недели вихря никто не почувствовал позора. Слова “довольно” и “тише” раздались не ранее, как недели две спустя после смерти. “Тут-то я блесну умом” И коллективно всё блеснуло пошлостью, да такой, какой от *Фонвизина* не случалось» (У, 43–44). Р. был уверен, что именно тайная П. толкает людей совершать лживые поступки, памятуя о собственном стремлении с пафосом обличать несправедливость в «бренных статьях» (ОНД, 30). «“Наш Добчинский до всего добежит” <...> “Я говорю *Столыпину*” — А.А.? — Не-ет! (сладко): Пе-тру Арка-дье-вичу! Говорю ему: “Я совершенно не согласен с вашей программой” Наш Добчинский до всего добежал. “Как он попал к *Столыпину*?” Не так легко. И зачем? Значит, просил аудиенции. Но для чего? Чтобы сказать: “Я с вами не согласен” <...> Почему же сказать? Чтобы *Столыпин* знал, что “не согласен и Г.” Это — Добчинский. А так угрюм. Молчит. В таких лохмотьях ходит. И читая “бренные на все стороны” статьи, никому не придет на ум, что под ними скрыто скромное существо Добчинского. Одному ли мне он говорил, что “был у *Столыпина*, целый час был!” — и что “сказал ему, что не одобряет его действий”? Со мной он редко видится, и, значит, об этом он говорил множеству. В этом и крючок. Бедный Добчинский. Но между тем как он пылает в статьях! Или, вернее, — “быстро бегают в статьях” И ближние его уверяют, что это “самый честный человек в *России*” Не спорю. Не знаю. Мне кажется вообще о Добчинском неинтересно, честный он или нечестный» (У, 386). Р. понимает, что П. — это всегда желание внутреннюю опустошенность и ничемность облачить в видимость внешнего благородства. «Пошлость Н. — это что-то историческое. С кулаками, с бубенцами, с колоколами требует ото всех, чтобы все здоровались с прислугой непременно за руку, не спросив, желает ли еще этого прислуга; и устроив у себя, чтобы эта же прислуга моментально спрятавалась за дверь, поставив кушанье заранее на особый стол сзади <...> Через это достигается, что гости вовсе не видят прислуги, и “*дом хозяйки*” как бы “сам себе служит”, обходясь “без рабовладельчества” Гости — каждый — берут себе жаркое на тарелки и наливают суп из кастрюли. Таким образом, достигается “братство, равенство и *свобода*” (СХР, 31–32). Р. вспоминает, как *Гоголь* «хотел выставить “пошлость пошлого человека” Положим. Хотя очень странна тема. Как не заняться чем-нибудь интересным. Неужели интересного ничего нет в мире? Но его заняла, и на долго лет заняла, на всю зрелую жизнь, одна пошлость. Удивительное признание» (У, 117).

М.Е. Крылова

ПРАВДА — см. *Истина*.

ПРАВИТЕЛЬСТВО. В «*Опавших листьях*» Р. дал свое определение П.: «Правительство есть просто орган народа и *общества*; и член общества, писатель, смотрит на него как на слугу своего, т.е. слугу таких, как он, обывателей, граждан. Так. образ., признание “верховенства

власти” есть у радикалов, и решительно его нет у “нашего брата” Вот чего не разобрано, вот о чем не догадываются. Политическая *свобода* и гражданское достоинство есть именно у консерваторов, а у “оппозиции” есть только лакейская озлобленность и мука “о своем ужасном положении”» (У, 279). Р. развивает эти *мысли* в «*Мимолетном*»: «Правительство состоит из подлецов, и только подлец может служить в нем (в его составе). Это аксиома, теперь уже общепринятая, пошла с *декабристов* и “Горя от ума”, особенно укрепена была *Щедрыным* и “Современником” — и теперь против нее никто не спорит и считается неприличным спорить <...> Тогда, значит, правительство не только состояло (прежде) и состоит (теперь) из подлецов, но... И в *будущем* оно вечно обречено состоять из подлецов, — и на эту *судьбу* обрекло его именно общество, запретившее кому-нибудь из честных и порядочных людей поступать на службу. Запретивших мнением: “Если кто поступит — подлец” Тогда появляется очень черная мысль: насколько честно это общество, поставившее свое отечество, — пусть даже “ничего не заслуживающее”, — в ужасное положение иметь непременно и только правительство из подлых людей» (КНУ, 446–447). На это Р. возражает: «Мы можем созреть, расти — только вместе с правительством. Рука об руку помогая, “везя один воз” Правительство есть именно “наше правительство”, — не усвоив этой аксиомы, мы не можем и не должны поутру даже надевать сапога <...> Иногда мы жалуемся, что у нас нет “такого совершенного правительства, как английское” <...> “Английское правительство” — для таких благовоспитанных граждан, как англичане, а “наше плохое правительство” для таких плохих граждан, как мы. Чихай или не чихай — а уж так приходится» (КНУ, 452–453). В тяжелые годы *Первой мировой войны* Р. все более и более понимает роль П.: «Правительство, каково бы оно там ни было и как бы его “ни нарекал *Миллюков*” — *чиновник* за чиновником, исправник за исправником, министр за министром, окольный за окольным и т.д., и т.д., и пр., и пр., строили Царство, строили нашу Русь, и к 1915 г. “построили вон какую” Все-таки ее строили не *Чернышевский* с *Добролюбовым*, не *Миллюков* с *Родичевым* и не г. “*декабристы*” Эти выходили на *Исаакиевскую площадь*, ограничивали *Милю* в “*примечаниях*” <Чернышевский> и писали “Светлый луч в темном царстве” об *Екатерине Островского*. Хорошо. Заслуги. Но это все не Русь. “*Руси*”-то тут и не содержится» (М, 276–277). И в предчувствии надвигающейся национальной катастрофы запись в «*Последних листьях*». «Хочу, хочу уважать правительство. И если оно (если бы) подленькое, — нет: по-д-лень-кое, — то особенно соединимся около него. И *Бог* ради верности нашей — отведет руку от него. И не будем укорять, чтобы не разделиться. Заткнем уши, глаза, — не станем никаких слушать клевет и читать *газет*, а понурим головы и будем работать» (ПЛ, 85).

А. Н.

ПРАВО. Р. писал о себе: «Законов, правда, никаких не почитал. Но их и никто в *России* не почитает. Не мода» (КНУ, 595). Данную фразу не следует воспринимать прямолинейно. Р. — отнюдь не правовей нигилист, отрицающий, подобно коммунистам или анархистам,

П. как изживший себя буржуазный институт. Р. — законопослушный скептик, стремящийся критично и всесторонне оценить феномен П., а говоря более конкретно, — российское законодательство в его различном проявлении. В теоретическом плане он тяготеет к естественно-правовой *школе*, поскольку усматривает в основании права идеальные ценности: «Право, *справедливость* имеют свои “автономные” принципы, которые никак не могут уступить никакой материальной нужде» (РГО, 408). Для Р. очевидно, что законодательство — это не просто юридическая форма и догма, опирающаяся на силу *власти*, оно — часть национальной *культуры*, базирующаяся на традициях и вековых психологических стереотипах и ценностях: «Да пусть законом будет сейчас сказано: “Ей, мужья, побросайте своих жен! жены, побросайте своих мужей! Родители *детей* и дети родителей” Сколько ни кричите — ничего не произойдет, сколько ни “позволяйте” никто позволением не воспользуется. Почему? Да очень просто — связаны все *любовью*, привязанностью, уважением. Пошлые наши, воистину пошлые законы все делали вид, что заботятся о “целости” *семьи*, бояться “*анархии*” в ней, и установили для нее паспортные и другие *правила*, введшие тюрьму в естественный природный *рай* (где удалась семья). Но вот, снимите все *правила*: и, конечно, никто не двинется с места, все останется по-прежнему, по-любимому, по-уважаемому, по-чтимому. Говорю о *правиле*, не об исключениях, которые и теперь “разбежались”, при всяческих запорах и замках. Итак, где *любовь* — там и *порядок*; где *идеал* — там и *стройность*; где *уважение* — там и *покой*. *Чиновники* о семье заботились, а вот себя и не устроили. Точнее, пытались пролить и в семью злобу, разделение, формальность, юридичность, да и не смогли этого, ибо в семье “*матушка-кровь*” ходит и все соединила, слила в гармонию, идеал и порядок. Но *чиновники* и богатый русский организм, огромное народное тело попробовали связать “*регламентами*”, “*уставами о службе*”, “*чинами*”, “*орденами*”, “*пенсиями*”, всем без-идеальным, всяческими *своекорыстными* мотивами, действуя на *честолюбие*, *денежную жадность*, возбудив все гадкие мотивы, никогда не рассчитывая ни на какую *дружбу*, *верность*, *любовь*, *идеал*» (КНУ, 66–67). Р. не выступает принципиальным противником правовой регламентации, он хочет сказать, что российская правовая система есть во многом результат внешней, по преимуществу насильственной юридикации *народной жизни*. «“*Закон*”, — пишет он, — всегда у нас был “*приказанием*” Проходил ли он через Государственный Совет, исходил ли он от Комитета Министров, проявлялся ли в виде указа, был ли простым распорядительным актом губернатора, исправника, консистории, земского начальника — все равно, всегда и везде, в дробях и в целом, блистательно и подпольно (“*конфиденциальные*” циркуляры) он был *приказанием* и только *приказанием*. И Россия была “*приказною* страной” по этому характеру своего управления и происхождению законодательства» (КНУ, 62). Р. надеется, что правотворческая процедура, используемая в *Государственной думе*, превратит «*приказное*» П. России в «*договорное*», в большей степени учитывающее потребности и традиции населения. «*Перестройка*» закона заключается в том, «что отныне он будет или отныне становится результатом переговоров, спора (*пар-*

тий, вождей партий), некоторой тязбы, умственной, политической, умной или страстной — все равно: но непременно он будет договором, соглашением между двумя сторонами, с тою страшною строгостью, взыскательностью за неисполнение его, какая вообще присуща всяким “контрактам”, “договорам”, “соглашениям” двустороннего характера, и с постоянною наличностью того, что следит за исполнением договора “другая партия” Государственной Думы, которую и заставили принять закон, которая “уступила, оказавшись в меньшинстве» (КНУ, 62). Подобно славянофилу К.С. Аксакову, Р. констатирует известный параллелизм политико-правовой жизни официальной чиновничьей России и жизни народа. Российское законодательство, не затрагивая интересов большинства населения, как бы повисает в воздухе, дает холостые обороты, оставляя в стороне живущий по своим законам народ: «Наш народ живет и жил обычным правом, общество жило и отчасти живет литературными, гостиными и клубными впечатлениями. Кто же живет у нас законами? Преступники и судьи, тюрьма и здания судебных учреждений. Только на этой крошечной территории, на этом крошечном островке среди необозримого океана русской жизни, вопрос о законе и законности есть острый вопрос, на котором сосредоточено внимание всех. Только здесь слышно или неслышно постоянно присутствует тязба двух сторон о том, что законно и что незаконно, как необходимо применить закон и как его нельзя применить. Все остальные русские живут так называемую обывательскою жизнью, которая сложена из традиции и давления общего мнения. Даже наша администрация, даже наше бесчисленное чиновничество — и оно живет “усмотрением начальства”, сообразуясь в действиях своих не “с присягою”, которая является только мундиром на чиновнике, надеваемым в именины начальства, а отнюдь не тою ежедневною тужуркою, в которой он служит. “У нас есть больше, чем конституция, — провозгласил когда-то фразеолог Катков, — у нас присяга на верность” Никто не подсказал знаменитому публицисту, что, как и многие конституции, это наша “русская присяжная конституция” существует только на бумаге и не идет дальше и глубже того “присяжного листа”, на котором собираются подписи присягнувших. На самом деле мелкий чиновник, который вздумал бы, следуя присяге, стать поперек тех хищений, которыми у нас прославились некоторые ведомства, был бы немедленно выброшен из службы за “неблагонадежность”, “строптивость” или, вернее всего, под самым невинным предлогом “нерадивости по службе”, в чем компетентно, и безотчетно компетентно, одно его начальство. Таким образом, все у нас живут традициями, “установленными приемами жизни”, чем угодно, но не законом и законностью. И в стране существует правосознательное население как хранитель законов, как оберегатель их, возводящий все дела, мнения, все общественные течения к высшей санкции — законности» (ВНС, 161). Согласно Р., параллелизм официальных и неофициальных (стихийно созданных народом) законов чреват революционными потрясениями. Официальное законодательство, воспринимаемое многомиллионным крестьянством как «дело антихриста», как «печать сатаны», вызывает *ненависть* и желание разрушать. В этой связи Р. пишет: «Отчего,

когда идейно вырвано было “зерно авторитета” у всех сущих законов, — не сохранилось, однако, никакой любви к ним? Отчего у всех проявилось странное желание “заявить беспорядок”, “начать сейчас на глазах всех никому и ничему не повиноваться”, — что и составляет почти сущность переживаемой трагедии, так сказать, художественный фокус видимой картины? Да “законы” эти все ненавидели и презирали ранее октября и августа 1905 г. *Печать* ненавидела “печатные законы”, школа (не в лице учеников одних, но и учителей всех сплошь) — “школьные законы”, даже *бюрократия* — “бюрократические законы”, свои штаты, чины, ордена» (КНУ, 64). Р. предпочел бы видеть не ненависть, а уважение к законам. Он писал об «Основных законах» Российской Империи: «Гражданское *чувство* и политическое развитие и сколько-нибудь сносный уровень общего образования с понятием об “основных законах государства” связывают представление о чем-то страшно важном, жизненно необходимом, наконец, даже о чем-то величественном и прекрасном. “Основные законы” являют собою если не *вечность*, то долгую жизнь в строе *государства*. Они не колеблются, о них не поднимается вопросов, иначе как по крайней и редкой нужде. В понятии всех русских подданных с “основными законами” связывается самый дух государства и, зависимо, даже дух нации и *истории*; уважение к ним чрезмерно, и они строго выделяются из ряда всех других законов, издаваемых и измышляемых по указаниям практической жизни, переходящих, временных. Конечно, все законы “строги”; законов все “побаиваются” Но “основные законы” не строги, а святы; и их не боятся, а благоговейно чтут» (РГО, 59). Вместе с тем в рассуждениях Р. о российском законодательстве преобладает критический *тон*. Он обращает внимание на слабую юридическую технику подготовки законов и их несправедливость: «Грубость их отношения к жизни, путаница от множественности законов, которым подчинено одно и то же явление, невразумительность текста их, в котором иногда и юрист-то разбирается с трудом, а обывательскому разуму и совсем с ним не справиться, и, наконец, то, что можно было бы назвать, несмотря на странность, недобросовестностью самого закона, который топит слабого и выводит сильного из одной и той же житейской трясины» (ВНС, 162). «Сколько разоренных, погибших людей, людей часто очень хороших, прекрасных граждан и прекрасных членов общества, погибнувших “на основании закона”! Еще гораздо больше таких, которые погублены злыми людьми “не вопреки закону”, т.е. которые в житейской борьбе с злыми людьми не могли опереться ни на какой закон. Жестокая поговорка “На то и щука в море, чтобы карась не дремал” показывает, что вся наша гражданская жизнь представляет собою такую законодательную тину, в которой очень одобно живется сильным и бессовестным людям и в которой трудно жить, часто невозможно жить людям безобидным и бессильным, людям, что называется, “неумудренным”, но которые имеют же право на существование в мирном и благородном обществе, ибо сами они решительно никого не обижают, не чинят никому никакого зла. Некоторые области законодательства, как, например, семейного, брачного, таковы, что в них шевельнуться нельзя без *взятки*: в своем чистом виде, строго применяемый, закон задушил бы всякую воз-

можность, отнял бы возможность счастливой жизни у тысяч людей, оставил бы в несчастном положении другие десятки тысяч людей. Это грубое, очевидное несовершенство законов создало в населении то, что к блюстителю законов, суду, существует не столько уважение, сколько борьба с ним» (ВНС, 163). Р. точно подмечает несправедливость такого, казалось бы, прогрессивного принципа, как равного для всех наказания: «Законодательство наше слишком отвлеченно. Оно меряет преступлений и проступки какою-то книжною отвлеченною величиною, прикидывает к проступкам и преступлениям какую-то несуществующую “абсолютную мерку”, сидящую в голове единственно у профессоров-юристов, и по этой мерке отмеривает и “воздаяние”, суд, наказание. Между тем один и тот же проступок или преступление являются совершенно разными в разной обстановке, в среде разных людей, в деревне или в городе. Например, известно, что нет кухарки, которая не “обсчитывала” бы, т.е. не обкрадывала бы господ на несколько рублей в месяц, что в год составит более ста рублей. Это какая-то выгода промысла, процент с профессии, о которой господа так же хорошо знают, как и прислуга, но так как это делается в среде зажиточного класса, то оно рассматривается и, главное, чувствуется как некоторое неудобство жизни, с которым все мирится без излишнего волнения. Но перенесите это воровство на сто, на полтора рубля в деревню, где воруют не от тысяч, а от копеек и рублей, где каждый рубль заработан тяжелым потом и где воруящим является не трудящееся лицо, каким бывает кухарка, а лодырь, праздно живущий, отбившийся от работы и от семьи, и вы получите нестерпимую боль жертвы и нестерпимую ярость населения. Проступок — один, а ощущение его — другое. Вред от проступка, личность преступника — все совершенно иное! Обратно возьмите “преступления против чести”, “оскорбления личности”: в городе это приводит к дуэли, т.е. к риску жизнью, иногда к жертвованию жизнью; в деревне это ни к чему не приводит, кроме легкой потасовки, грубого ответа, а то и к веселому воспоминанию» (ВНС, 164). Отмечая недостатки законодательства и тем самым критикуя власть, Р. вместе с тем видит органические недостатки в правосознании, правовой культуре русского народа: «Под влиянием наказания, не столько пугающего, сколько заманивающего, в населении образовались милые поговорки, вроде “плохо не клади, вора в грех не вводи”, “что с возу упало, то пропало” Поговорки эти показывают, что уже давно в населении утвердился некоторый если не воровской, то вороватый дух и что он поселился у нас если не как хозяин, то как милый гость, как почти симпатичное существо. Известно, что “зайцам”, едущим по железной дороге без билета, покровительствует население всего вагона: “Полезай под лавку, — контроль идет”, “вылезай из-под лавки, контроль прошел”, — эти выражения в вагонах слышал всякий, не бывало, кажется, случая, чтобы они кого-нибудь возмутили, оскорбили или удивили. Так все привыкли, так это обыкновенно, а обыкновенным стало оттого, что ни в начале, ни в середине, ни в конце это никому не казалось странным, хотя это и есть явное обкрадывание железной дороги. “Ну, что, — рассуждает всякий, — если бедняк украдет на рубль у миллионера! Ведь дорога — миллионер, а под лавкою едет босяк” Мы ничего

не сказали бы, если бы этих босяков открыто даром возили, или если бы им в складчину покупала билет сердобольная вагонная публика: но всякий норовит быть сердобольным не на свой, а на чужой счет, и это также создает атмосферу той мелкой плутоватости, смешанной с либеральным ханжеством, той уклончивости, того лукавства, которые решительно создают у нас воздух, которым дышит русская улица, дышит русский задний двор и вообще все у нас, кроме парадной двери, с швейцаром с булавою, и парадных гостиных, где разговаривают дамы и кавалеры, “приятные во всех отношениях” или в некоторых отношениях, как заметил Гоголь» (ВНС, 165).

В.Н. Жуков

ПРАВОСЛАВИЕ. П. — это *вера* русского народа, «русская вера», отмечал Р. Он писал: «Как *Католицизм* есть романское понимание *Христианства* и протестантизм — германское, так Православие есть его славянское понимание. Хотя *корни* его держатся в греческой почве и на этой же почве сложились его *догматы*, но весь тот особенный дух, которым он светится в *истории*, живо отражает на себе черты славянской расы» (ЛВИ, 109). Признавая, что не столько «догматические различия» разделяют *церкви* и что «одно *Евангелие* и один дух светится» в трех христианских *религиях*, Р. утверждает: «Если мы захотим себе дать отчет, который же из трех типов *жизни* соответствует ему, мы непреодолимо и невольно должны будем сказать, что это — дух Православия» (ЛВИ, 110). «Православие есть вечная религия, в противоположность временным католицизму и протестантизму: вечная, ибо она не раздражает, как те, но удовлетворяет *душу* человеческую и все меры ее искания, все степени ее тоски. Религия совершенной простоты и совершенной мудрости» (ЛВИ, 354). Р. видел в *М.В. Нестерове* художника, выражающего православный дух русского народа: «“Православие”, этот сложный и огромный культурный феномен, взят Нестеровым в *молитве*, в молитвенности своей. В православии все есть: светлое и темное, краски и контуры, обряды и иерархия, есть законы, была история» (СХ, 253). В статье «*П.А. Флоренский о Хомякове*» (К. 1916. 14 и 22 окт.; ВЧВ) Р. подчеркивал онтологическую сущность П.: «Между тем существо православия есть онтологизм, т.е.: принятие реальности от *Бога* как факта, а не человеческой творимой, смирение и благодарение» (П.А. Флоренский: Pro et contra. СПб., 1996. С. 372). Для Р. существо П. не сводится к обрядности: «*Душа православия* — в даре *молитвы*. Тело его — обряды, культ. Но кто подумал бы, что кроме обрядов, в нем и нет ничего (*Гарнак*, дептец-берлинец) — тот все-таки при всяческом *уме* не понял бы в нем ничего» (У, 70). Критикуя «официальную Церковь» в брошюре «*Русская Церковь*», Р. отмечает ту особенность П., что «притеснения бывали у нас и за веру, но никогда — народные, никогда — из толпы. Всегда это были притеснения *чиновников* <...> “мероприятия” чиновников, в целях национального объединения» (ВТРЛ, 13–14). При этом, отмечает Р., представители официальной Церкви «боятся шевельнуться», «робки в слове и действиях», в то *время* как их оппоненты — раскольники, сектанты — «кричат» и «ко всему рвутся» (ВТРЛ, 14). «Это сообщает самой официальной

Церкви до того кроткий и смиренный вид, что при всем понимании ее недостатков — ее больно критиковать, хочется все ей простить, со всем примириться и умереть все-таки православным даже при отрицании почти всего Православия. Это — одна из *тайн* “русской веры”, которая вообще и вся состоит из странных психологических и метафизических тайн, нисколько не вошедших в догматику, которые все скомпилированы с протестантских и католических ученых *трудов* и нисколько не выражают русского церковного духа и народного религиозного настроения и мирозерцания» (там же). Р. считал, что в основе П. лежит «эпическое начало», молитвенное «*молчание*», созерцательная «*тишина*», поэтому он с тревогой относился к проникновению в П. чуждой, по его мнению, «лирической» струи: «О Нестерове и о *Васнецове* можно сказать, что они оба изменили характер “православной русской живописи”, внося в ее эпические тихие воды струю *музыки*, лирики и личного начала. Суть-то Православия они бесконечно возлюбили: но “суть”-то эту они и бесконечно изменили. Просто они одолели ее своим *талантом*: ибо и “тишина”-то ее, эта бесконечная эпичность, кроме многих других причин имела еще под собою и то маленькое простое обстоятельство, что сонмы мастеров-ремесленников старой Руси и “обыкновенной” Руси были просто бесталанны и даже религиозно-неодушевленны <...> Религия наша, церковь наша — это тоже едва-с-“Валдайскими возвышенностями” необозримая равнина, на которую не заглядится художник и мыслитель, но где отдыхает душа... “Отдыхает” душа, “утихает” сердце, “облегчается” *грусть*, *горе*, *печаль*... Вот — православие, тихое, милое, без Монбланов, без бурь» (СХ, 257). «“*Быт*” до того одолел, что начал затягивать все “Православие” какою-то паутиною и сонливостью, и до такой степени, что встревоженным, тоскующим душам, т.е. настоящим религиозным душам, стало просто некуда прибегнуть со своими молитвами, молитвенностью» (СХ, 258). В 1910-х Р. видел в П. единственное разрешение от одолевавших его душу мучительных противоречий: «Высшее *счастье человека* на земле, — оно дано, оно есть в православии, в этой поистине “детской вере”, о которой Спаситель сказал, поставив дитя среди премудрых книжников и фарисеев: “Истинно, истинно говорю вам: если не умалитесь и не станете, как это дитя, не увидите в Царство Божие” Вот отчего можно всю жизнь “немножко воевать с православием”, ворчать всю жизнь около него, казалось бы, на все в нем сердиться и раздражаться, а как “возьмет за ребро”, т.е. если кто скажет: “Ну, так, переходи же в другую веру”, то при таком зове для понимающего почувствуется такой ужас, с каким не сравнится ни казнь и никакое личное несчастье. Человек при “переходе из православия” <...> почувствует, что он впадает во что-то неизмеримо горшее всякого личного бедствия, выйдя из мирового, и притом единственного, оставшегося на земле света» («*Россия* и папство» // НВ. 1913. 7 марта; НФП, 33). В «*Мимолетном*» Р. утверждал: «Да я за один образ Б.М. Нечаянной Радости (Божия Матерь — Нечаянной Радости) всей европейской *культуры* не возьму. Сколько *психологии*, сколько быта... понимания нужды народной <...> И неужели я променяю Православие с “Нечаянной Радостью” на все мудрования католичества и лютеранства и на доклады “*Религ.-философских собраний*”» (КНУ,

527–528). Р. подчеркивает русский вклад в понимание христианства: «Евангелие-то Евангелие — это, конечно, так, но много нажал соку тут и русский народ. Много русского винограда пошло для приготовления вина, кое именуется “Православие” Сок народный... *Сила* народная... Дух народный... Вот отчего и происходит, что русские так подозрительны, так становятся неодобрительны, когда в салонах и *печати* раздаются речи “о христианстве”, а не — “о Православии” Исключают русский сок и дух из церкви. А он — есть. “И мы этого не позволим”» (КНУ, 563). В 1916 Р. писал: «Православия вы никак не опрокинете» (ПЛ, 214). «Да и никто решительно не допустит, чтобы “*государство* Российское”, хотя бы через тысячи лет, стало когда-нибудь “не православным”, и за это русский народ умрет, т.е. всю жизнь народною не допустит до такого “отделения”» («В чаду войны». Пг., 1916. С. 40; ВЧВ, 17). Но катастрофические события революционной поры — «окаянный год, крушение царства» (АНВ, 66) — потрясли *сознание* Р., подорвав его веру в спасительную силу П. для русского народа. Р. был поражен тем, как стремительно «раскрестился» русский народ: «Всю жизнь крестились, богомоллись: вдруг *смерть* — и мы бросили крест. “Просто как православным человеком русский никогда не живал” Переход в *социализм*, и, значит, в полный *атеизм* совершился у мужиков, у солдат, до того легко, точно “в *баню* сходили и окатились новой водой”» (АНВ, 8). В бунтарском «*Апокалипсисе нашего времени*» Р. во имя ценностей «*Древа Жизни*» отрекается от христианства как такового, от самого Христа («Христианство есть абсолютно бесполость и, след., абсолютный атеизм». — АНВ, 360). «О, черные ужасы. Черные ужасы христианства» (АНВ, 361). Но и сквозь антихристианские выпады «Апокалипсиса нашего времени» прорывается иное настроение: «Я сегодня (сентябрь) занимался долго, до 4-х часов ночи — должно быть. И на куполе Троицы вдруг ударили. Это неизмеримо красивый гул пронесся. Я понял, до чего неизмеримо Православие <...> Это было до такой степени величественно, неизъяснимо, что все сердце, вся душа кинулась: “туда! туда!”» (АНВ 368). Р. писал еще в «*Опавших листьях*»: «Как же бы я мог умереть не так и не там, где наша мамочка. И я стал опять православным» (У, 103). Р. не раз исповедовался перед кончиной, причащался Святых Таин и был, несмотря на свое бунтарство, погребен по православному обряду.

В.А. Фатеев

ПРЕСТУПЛЕНИЕ. О злодействе в *душе человека* говорилось в книжках о герое *бульварной литературы* Шерлоке Холмсе, в которых использовалось имя персонажа рассказов А. Конан Дойла. Р. любил читать эти маленькие книжечки для народа и не раз писал о них. «Везде лежит вкус к злодейству, с которым борется юнец к *добродетели* юноши и мужа, рыцаря и оруженосца. Когда я начал “от скуки” читать их, — я был решительно взволнован. И впервые вырисовался в моем *уме* человеческое *сгипен* <преступление>. Оно — есть, есть, есть!!!. Есть как особое и самостоятельное начало *мира*, как первая буква особого алфавита, на котором не написаны “наши *книги*”; а его, этого преступного мира, книги все написаны “вовсе не на нашем *языке*”» (У, 242). Признавая необходимость наказания за П., Р. понимает и гряд-

душие перемены, когда наказуемые сами станут наказывать. О социал-демократах, находящихся в тюрьмах, где «заступ железный. И только им можно соскрести сорную траву» (У, 118), Р. говорит: «Но подождите: сядут они за стол; — и тогда потребуют отвести в темницу всякого, кто им помешает положить и ноги на стол» (У, 119).

А.Н.

ПРИРОДА. Уважительное отношение к П. является определяющим для Р. как в творческом, так и в нравственном отношении: «Листья в движении, но никакого шума. Все обрызгано дождем сквозь *солнце*. И мамочка сказала: — “Посмотри” Я глядел и думал то же. Она же думала и сказала: — “Что может быть чище природы...” Она не говорила, но это была ее *мысль*, которую я продолжал: — “И люди и *жизнь* их уже не так чисты, как природа” Мамочка сказала: — “Как природа невинна. И как поэтому благородна...” (лет восемь назад в саду)» (У, 92). Р. отличает бережное внимание к природному началу *человека*: «Идея — что человек имеет некоторое естественное назначение, что оно может быть открыто и это открытие может быть совершенно через рассмотрение первозданной человеческой природы, дало все (и, думаю, уже на всю жизнь) содержание моему *уму*» (ЛИ, 151). Рационалистическое отношение к П. для Р. неприемлемо, так как «умерщвляется всякая поэзия в природе, всякий в ней каприз и прихоть <...> Построив так (в уме своем) “рационально природу”, — плюнешь и отойдешь <...> Природа становится глубоко рациональною, но и глубоко отвратительною <...> Природа — не дышит. Это труп ее, а не она» (СХР, 29). Современные тенденции преобразования П. в духе рационализма вызывают его гневную отповедь: «Человек не только страдает и развратен сам, он вводит растление и муку всюду, где может, во всю природу. Приноравливая к себе, он искажил самые инстинкты животных, он вымучил у них и у *растений* небывалые формы, принуждая их к противостественным скрещиваниям, которым не знал бы и грани, если бы не встретил упорного сопротивления в таинственных законах природы. Гнусный беззаконник, он стоит перед этими законами, все еще усиливаясь придумать, как бы нарушить их, как бы раздвинуть все грани и переступить через них своим *развратом* и злом. Он торопливо хватает в природе всякое уродство, каждую болезнь — и хранит и бережет все это, — увеличивает еще. Он перемешал климаты, изменил все условия жизни, смесил несмешивающееся и разделил срединное, снял с природы Лик Божий и наложил на нее свой искаженный лик. И среди всего того разрушения сидит сам, ее властелин и мучитель, и, мучаясь, слагает поэзию о делах рук своих» (ЛВИ, 56). Р. утверждает «синтетический взгляд на природу», т.е. знание природы во всей ее совокупности, во взаимной связи ее отдельных частей, как нечто целое («Природоведение» живое и убитое» // НВ. 1916. 18 февр.; ВЧВ, 92). Он считает, что такой подход есть «русский взгляд, славянский взгляд», в то время как европеец — «аналитик», расчленяет «и рассматривает убитое». Ту же *тему* Р. поднимает в связи с его любимыми египтянами: «Египтяне вечно брали природу в синтезе, а не в анализе» (ВМНН, 348). *Писательство*, считает Р., отрывает человека от П.: «*Литература* была для меня тюрьмой, закрывшей свет солнца;

людей, которых я любил; природу. Зеленое поле письменного стола — вот для меня природа» (ОСЖС, 33). Но если писатель имеет подлинное призвание к *творчеству*, то оно, полагает Р., также является «природой» (СХР, 272). П., по Р., «проще, умнее человека», «мудрее человека» (АНВ, 322). «Прелесть природы» Р. находит в том, что она «величественна и проста», «не тщеславна» — «лучше человека» (АНВ, 323). «Вы чувствуете: природа имеет *лицо* лишь “якобы человеческое”, п.ч. она никогда не конфузится. *Тайна* и различия и превосходства природы над человеком лежит в полной неизвиняемости ее и отсутствия чувства какого-либо *греха*» (АНВ, 323). Р. не устает повторять, что *пол* и *семья* — природное начало в человеке: «Семья есть природа в нашей биографии» (Рец.: Кайгородов Д. Из родной природы. СПб., 1902 // НВип. 1902. 14 авг.). Он неоднократно вспоминал переломный момент в своих воззрениях, когда идея религиозного отношения к полу и *рождению* связалась в его сознании с мыслью о спасении П.: «Раз еду по лесной конке, сижу наверху, и ветви деревьев, наклоненных здесь над поездом, стали задевать мне по рукам и лицу. Я точно опомнился, но как был постоянно под давлением все одной мысли, то мне представилось, что самые эти ветви, с такими запыленными здесь и сматыми листьями, точно обращались ко мне и молили: “Спаси нас, защити нас” Конечно, это иллюзии, и есть чему посмеяться, но мне представилось, что от поворота опора в ту или другую сторону точно зависит спасения увядающей природы, точно вся природа лежит теперь в каком-то мировом изморе и ожидает росы на свои листья, хочет воды на свои *корни* и просит об этом, нравственно просит, как живое существо, почти как олицетворенный человек» («Представители “нового религиозного сознания”» // РС. 1908. 13 сент.; ОНД, 358). Тот же мотив звучит в 1918, в XXIX *письме* к Э. *Голлербаху*, где он приобретает недвусмысленно антихристианский характер: Р. заявляет там о необходимости спасти П. «от Христа» (ВНС, 372). Он часто задает вопрос: «Как относится *христианство*, исторически развившееся в строгий спиритуализм, к природе?» (ВДЯ, 167). Христианство, по Р., выступая против *язычества* с его поклонением П., выступает против самой П.: «Суть, главная суть смены язычества христианством заключалась в перемене поклонения, которое раньше относилось к “лика́м” природы, “полуистинам” и “полупризракам”, вложенным в существо натуральных и извечных *вещей*» (ВДЯ, 378). Сложность взаимоотношений П. и христианства Р. показывает на примере из жизни: «Я как-то однажды заспорил о природе, о небе, звездах с одним крепким византистом из основателей *Религиозно-философских собраний в Петербурге*: — Ах, оставьте, — сказал он мне и резко, и сокрушенно, — никогда небо, вот то небесное, синее, не заменит человеку купола церковного, свода храма. “Природа”, “природа” — твердите вы. Что в природе? Болезни, гадость. Природа — ужас. Именно оттого, что простолудин страдает, угнетен, беден, безнадежен, — он никогда не утешится вашей “природою”, которая ничего ему не дала, ни от чего не избавила, и всегда будет искать и томиться по другому небу. Вот это другое небо и лучшее небо он и находит под куполом храма» (ВДЯ, 371–372). Но Р. воспринимает П. именно как храм: «Нерукотворный потолок его — это небо, не-

рушимые стены — запад, восток, север и юг, колонны — это лес; пол — ковер трав» (ВДЯ, 169). «“Образы” Божии — вот что такое природа; и ее жизнь — литургия, слушать которому никому не отказано, ни “эллину, ни иудею”» (там же). В отличие от сухой канцелярской работы, способствующей *пьянству* среди духовенства, общение с П., считает Р., способствует не только оздоровлению, но и стяжанию святости: «У *Серафима Саровского* были леса, небеса! Архирей никогда не видит неба!» («Органическая работа над народным оздоровлением» // НВ. 1900. 18 дек.). Р. сочувственно цитирует героиню *Достоевского*: «А по-моему, говорю, Бог и природа есть все одно» (ВДЯ, 167). Идеал христианства Р. видит в гармоничном слиянии плоти и духа, небесного и земного, природного и духовного: «Как умерший человек есть расторгнутые плоть и дух, а живой человек есть соединение духа и тела, так и христианство придет в полноту действительности только тогда, когда пойдет по пути слияния Божия и земного, без поглощения одного другим, для усиления каждого из них через другое» (ВДЯ, 171). Р. присуще бережное отношение к П. Экологические проблемы всегда волновали его: «Природа вся имеет домашний характер, характер “своего дома”, “внутренних покоев”, удобств, нужного, облюбованного Богом. Любить комнату — значит любить хозяина, любить природу — значит любить Бога» (ВДЯ, 170). «Природа любит человека, но любит умного человека» («Об осторожности около Победы (По поводу Эрзерума)» // НВ. 1916. 5 февр.; ВЧВ, 72). Близость к П., считает Р., целительна для человека: «Природа есть утешение *болеи*, но, кажется, никакие боли столь успешно и специфически ею не лечатся, как самые острые боли нашего времени — “интеллигентные”: недомогание характера и воли, их истощение» (ОЦС, 82). «Будем любить природу, будем любить жизнь. И мы выздоровеем» (ВДЯ, 81).

В.А. Фатеев

«ПРИРОДА И ИСТОРИЯ. Сборник статей» (СПб.: Тип. М. Меркушева, 1900; 2-е изд. — Там же, 1903) — книга Р., изданная П.П. Перцовым. Предполагавшееся первоначальное название книги: «Мысли об органической природе» (ЛВИ. 1894. Обложка). Сборник, вышедший тиражом 1200 экз., поступил в Главное управление по делам печати между 16 и 23 ноября 1899. В него вошли работы: «Вопрос о происхождении организмов» (РВ. 1889. № 5 — Рец. на: *Данилевский Н.Я.* «Дарвинизм»); «Органический процесс и механическая причинность» (ЖМНП. 1889. № 5); «Теория *Чарльза Дарвина*, объясняемая из личности ее автора» (НВ. 1896. 29 окт.); «Красота в природе и ее смысл» (РО. 1895. № 10–12, под названием «Что выражает собою красота природы?»; отдельный оттиск под названием «Красота в природе и ее смысл». М., 1895); «Часть и целое» (РО. 1895. № 3, под названием «О так называемом “действии на расстоянии”»); «О чудесном в мире» (РВ. 1896. № 1, под названием «Нечто об “излечениях” и о чудесном»); «Что иногда значит “научно объяснить” явление?» (РО. 1895. № 8); «Философские влияния в русском обществе» (ВФП. 1890. № 3, под названием «Заметки о важнейших течениях русской философской мысли в связи с нашей переводной литературой по философии»); «Смена миро-

воззрений» (РО. 1895. № 7 — Рец. на: *Страхов Н.Н.* «Философские очерки»); «Две философии (Критическая заметка)» (НВип. 1897. 20 авг. — о Ф.Э. Шперке); «Заметки об истории» (первая публикация); «Книга особенно замечательной судьбы» (РО. 1898. № 3–5 — о монографии Г.Т. Бокля «История цивилизации в Англии»). В «Предисловии к 1-му изданию» «П.и.» автор писал: «Том этот наполнен почти исключительно философией, и так или иначе, он весь или вытекает, или идет параллельно главам и страницам книги “О понимании”» (с. III). Он также подчеркивал отличие книги от других изданных Перцовым своих сборников: «И сотворил Бог человека и вдунул в лицо его... душу бессмертную» Моею “бессмертной душой”, “вдунутою Богом”, были в сущности всегда совершенно теоретические вопросы: “како мир?”, “како Бог?”, “како жизнь?” Гораздо позже, и в сущности всегда под конкретным раздражением, являлось движение: “не так в мире”, “не так (мыслим) о Боге”, “не так устроено в жизни” Эта книга почти исключительно отвечает на вопросы: “как” Первые три, ранее изданные, большей частью полны волнением: “не так”» (с. IV). В «Предисловии ко 2-му изданию» Р. отмечал ту эволюцию, которую претерпели его взгляды с момента написания некоторых из помещенных в сборник статей: «В годы 1889 и след. торжество материализма и естествознания мне казалось как бы “гибелью Бога и душ”, или, с моих точек зрения *вечности* этих существ, — “возмущением против Бога и собственной души” человека. Эта воображаемая “битва гигантов” не воображается мне таковою более. Самую материю я не считаю более как бы потерянною Богом *вещью*, безидеальную, грубую, худую. Это как “Вий” Она только не может поднять век; но под веками она все видит, внутри себя она смотрит. Знаменитая аксиома материалистов: “нет вещества без силы и нет силы без вещества” меня не смущает и не возмущает более. Материализм не более грешен, чем идеализм; идеализм не выше и не святее материализма. В знаменитой борьбе между собою за смысл мира они как бы делали усилия выткнуть миру один глаз; и только спорили о том, который. Зачем однако миру быть циклопом. Существа его и духовны, и материальны» (с. VI). На выход книги откликнулись Д.П. Шестаков (МИ. 1900. № 23/24. Отд. II) и Ю.И. Айхенвальд (общая рецензия на все четыре выпущенных Перцовым сборника Р. — ВФП. 1900. № 52. Отд. II). У последнего жесткая критика «развращенности» (с. 184) розановской мысли сочеталась с общей высокой оценкой работ Р. «Наиболее рельефной и ценной чертой» их автора Айхенвальд назвал «горячий протест против “минерализации” духа, против механического взгляда на человека, природу и историю»: «Он страстно борется с попытками низвести человеческую душу к плоским и определенным очертаниям, к уровню механической причинности. Везде и всегда он говорит о человеке как о бездонной глубине, в которой таятся бесчисленные задатки, предназначенные к осуществлению в вечности. Его постоянно интересует живая личность в полноте сокровенных движений ее сердца, в ее особой, ни на кого не похожей физиономии. Он восхищается человеческим лицом и душою, которая в своих тонких и неуловимых изгибах тяготеет ко всему мирозданию, чувствует в себе Бога и не растворяется в том, что можно измерить и

вычислить. Все слишком трезвое и ясное не покрывает человека и природы; и только *sub specie aeternitatis* <с точки зрения вечности> и в отблеске иррационального можно их понять» (с. 177). Разделявший этот пафос Айхенвальд солидаризовался с розановской критикой «новейшей науки, в лице таких ее представителей, как Дарвин, Милль и Бокль», которая «подмечает только внешнее в людях и явлениях, не заглядывает внутрь души и природы» (с. 178). Вместе с тем рецензент критиковал Р. за то, что «для своих построений он не строго считается с фактами, как это сделал бы вполне честный ум» (с. 184), и в качестве примера приводил статью «Книга особенно замечательной судьбы», посвященную Боклю, которого автор изображал «каким-то коллекционером фактов, “букинистом”, без всякой игры воображения и творчества», не упоминая, что «Бокль был сторонником дедукции, что он вовсе не был в плену у фактов» (с. 185). Шестаков отмечал, что «на явления “природы и истории” В.В. Розанов смотрит глазами мыслителя и поэта. Ему нужно в них целое, объединяющее пестроту и сменяемость внешних проявлений. Наука, обожающая один факт, для него еще не прямая наука» (с. 233–234). Отсюда, по мнению Ш., розановская «вражда — еще более, может быть, жалость к позитивизму. Отсюда же близость В.В. Розанова к тем самостоятельным мыслителям, которые чувствуют мертвенность “официальной” философии и вырываются из ее пут, чтобы сказать свое, хотя бы “сектантское” и “хаотическое” слово» (с. 234). Отмечая, что «все статьи сборника замечательны», Ш. все же выделял «Заметки об истории», «с увлекательной густотой мысли вбирающие в несколько сжатых страниц все главное в развитии западного и нашего мира» (там же). Второе издание «П.и.» вышло без участия Перцова. Книга, выпущенная тиражом 600 экз., поступила в Главное управление по делам печати между 9 и 15 октября 1902. При подготовке второго издания Р. снял «Заметки об истории» («так как эти заметки представляют отрывки из большой статьи, которая предполагается к полному изданию во 2-м томе “Прир. и истории”» (этот замысел не был осуществлен). — «Предисловие ко II-му изданию». С. IV) и восстановил сделанные Перцовым в первом издании купюры в статье «Книга особенно замечательной судьбы». Статьи «Вопрос о происхождении организмов» и «Органический процесс и механическая причинность» Р. объединил в одну под общим названием «Вопрос о происхождении организмов».

М.Ю. Эдельштейн

ПРОВОКАЦИЯ. Механизму политической П. посвящено несколько статей Р. Очерк «Загадки русской провокации» (*Новое Слово*. 1910. № 3) дал название тому в собрании сочинений Р. (М., 2005). В статье «Почему Азеф-провокатор не был узнан революционерами?» (РС. 1909. 27 янв.; СМР) Р. недоумевал, как революционеры могли довериться такому человеку, не узнав в нем провокатора. «Революция нравственно убита делом Азефа, — констатировал он, — <...> она и умственно убита. Она переродилась и выродилась, и ей осталось только умереть, ибо отныне “всякий юноша раньше, чем взять бомбу из рук мастера-конспиратора, крепко задумается <...> не ошибается ли он, юноша, в нем, если относи-

тельно Азефа столько лет ошибались революционные комитеты» («Ликвидированное дело» // НВ. 1909. 11 февр.; СМР. С. 54, 53). Р. был убежден, что истории с подобной П. просто не могло бы случиться около людей типа *Н.В. Станкевича, Т.Н. Грановского, И.С. Тургенева*. Революционеры же приняли Азефа за Гамлета, страдавшего всеми болями отечества и пришедшего к сознанию, что иначе как *террором* — ему помочь нельзя. Этому способствовала вся предшествующая литература, развивавшая оппозиционные настроения в обществе. Либеральные и революционно-демократические писатели, по мнению Р., «вытыкали <...> духовные глаза» у читателей, своих учеников и последователей, поэтому Азеф никак и не мог быть узнан в качестве провокатора. Именно в духовной атрофии содержалась вся суть радикальной литературы. Р. первый поставил проблему провоцирующей роли одного из направлений отечественной литературы. Жертвой политической П. и общественной нетерпимости чуть было не стал и сам Р. В 1915 он проанализировал историю с обыском у себя на квартире в годы *Первой русской революции*. Революционерка, подруга падчерицы Р., использовала адрес его квартиры для пересылки нелегальной почты, чтобы спровоцировать арест дочери писателя. П. настолько срослась с революцией, что стала абсолютно естественна в среде самих революционеров по отношению к своим же товарищам. *Гоголь, Лев Толстой, Владимир Соловьёв, Герцен*, народническая литература 60-х, по глубокому убеждению Р., вели общество в некую историческую азефовщину. Азефовщиной журналист называл «приглашение воевать в битве, о проигрыше которой никто не сомневается» (ПЛ, 205). Азеф был лишь более откровенен в своем цинизме и честно сознался самому себе в желании предавать. Литературные генералы, по убеждению Р., не смели произнести вслух того, что действительно думали о русских революционерах, и предавали их «прикровенно», ведь «генералом каждому хочется побыть <...> генералом во “всероссийской революции” И вот вся роль и весь аппетит Герценов и *Кропоткинских*. Это — гиблое место русской истории <...> после Гоголя никому не стыдно. И всякая вошь тоже продолжала отрицать *Россию*» (ПЛ, 205). Литераторы-радикалы «и не догадываются, что им дают ругаться — как пьяным, или ораторствовать — как провокаторам на сходке» (У, 306). «Отечественные Записки», «Русское Богатство», «Дело неосознанно играли роль и в интересах Департамента полиции, фактически выполняя роль провокаторов. «Но вышло “уж чересчур” <...> “переборщили”, не заметив, что вся Россия оглупела, опошлела, когда ½ века III-ье отделение “оказывало могущественное покровительство” всем этим дурачкам, служившим ему при блаженной уверенности, что они служат солидарной с ними общечеловеческой социал-демократии. Департамент сделал революцию бессильной. Но он сам обессилел, революционизировав всю Россию. Каша и русская “неразбериха” Где “тонко” — там и “рвется” Но вот объяснение, почему славянофильские журналы один за другим запрещались; запрещались журналы *Достоевского*. И только какая-то “невидимая могущественная рука” охраняла целый ряд антиправительственных социал-демократических журналов» (У, 243). Писатель допускал, что цензура Главного управления по делам печати или

совершенно провокаторская, или совершенно очумелая <...> Как не быть революции? *Молодежь* наша <...> читает такой сплошной фимиам революции, что у нее нет никакого средства, никакой нити добраться до реально-го положения *вещей*» (М, 195). Обращаясь в июле 1914 к публицистам либеральных изданий *Г.С. Петрову* и *В.К. Дебогорию-Мокриевичу*, заигрывавшим в печати с революцией, Р. обвинял их в П.: «Толкая рабочих и крестьян в “волнения”, не исполняете ли вы бесплатно роль провокаторов, суть которых — перевести тайное руководство в явный поступок такого рода, который называется “известно как” И дальше “провокации” *bona fide* <простодушной> “искренней”, “честной” и главное (для *правительства*), — бесплатной (ибо правительство “денежку считает”) вы никогда ничего не сделаете» (КНУ, 451). Азевская П. стала для Р. символом бесчеловечного начала в революции и неизбежности, в силу этого, ее краха. Революция, по убеждению мыслителя, «воспользовалась худшими элементами страны: и в этом “зачале” и уже лежала и лежит ее гибель и вековечная неудача» (М, 152). Самым ярким практическим деятелем революции в годы расцвета боевой организации эсеров оказался предатель, и правительство, которое с самого начала следило за боевиками, знало, что из подобной революции «ничего не выйдет» (М, 153). В 1915 Р. вновь заговорил об Азеве, как *символе* масштабного проекта правительства в сфере общественно-политической *жизни*. Сам метод политической П. публицист объяснял потребностями Департамента *полиции*. «“Революцию позволяють” <...> правительство само “разводит этот гадкий бульон”, чтобы на него слетелись навязные, зловредные мухи <...> и тут гибли <...> “Революция” — “мухоловка” в квартире, очищающая жилище. Только с этой точки зрения понятны множество явлений <...> допущение все время множества социалистических журналов и газет. “Пусть будет 6 мухоловок” *Короленко*, *Мякотин*, *Пешехонов* — все Азефы “без казенного жалованья” “Дешево и сердито” Через них правительство высасывает мерзость из страны, — народное и государственное предательство» (М, 153). Р. с оптимизмом заявлял о провале внутрироссийских П., совершенно забыв о собственных страхах революционного разложения России Департаментом полиции: «Да правительство радо-радехонько, что их столько в революции <...> “Революционность” их дает “формальное право” отделиться от экономически неблагоприятного элемента. С другой стороны, правительство вполне основательно рассчитывало, что русские почувствуют отвращение к самой революции, т.е. выздоровеют от нее, видя, что, в сущности, без малого вся революция делается не русским, а чужими, пришлым людом» (М, 153–154).

А.В. Ломоносов

ПРОГРЕСС. Идея П., которой были одержимы многие люди XX в., вызывала скептическое отношение у Р. «Прогресс технически необходим, для *души* он вовсе не необходим. Нужно “усовершенствованное ружье”, рантовые сапоги, печи, чтобы не дымили. Но душа в нем не растет. И душа скорее даже малится в нем. Это тот “печеный горшок”, без которого неудобно жить и ради которого мы так часто малим и даже вовсе разрушаем душу. И борьба между “прогрессистами” и людьми “домашне-

го строя” очень часто есть борьба за душу или за “обед с каперцами”, в котором “каперцы”, конечно, побеждают» (У, 226). «Да, я тоже думаю, что русский прогресс, рожденный выгнанным со службы полицейским и еще клубным шулером, далеко пойдет» (У, 282). Настоящая сущность «русского прогресса» не в современной *политике* и не в так называемой демократической *литературе*, а в *жизни* народа и его духовных наставников. «...да “русский прогресс” провалился уже в *Щедрине* и *Некрасове*... Когда “все за ними двумя побежали”, — он и провалился... В сущности, начал проваливаться уже в шеголеватых *декабристах*... “Не то! Не то! Не так! не так” Это — не чувство мое. Это *мысль* и вечное. Отнюдь это не “мое пристрастие” Настоящий русский прогресс давали *Сераф. Саров.*, *Амер. Оптин*. Но мы не умели вслушаться. И никто не мог понять. “Выпрямила” — сказал впечатление от Венеры Милосской *Гл. Успенский*. Ну, мы северные жители. Серафим и Амвросий тоже “выпрямили” душу *русского человека*, вообще русского человека. Но “выпрямление” выше русских мучеников не поднималось... за Некрасовым, Щедриным и ух-прогрессом *Витте*. “Конец венчает дело” Витте был с полуносом: и весь наш прогресс с самого же *рождения* своего был в *тайне вещей* и “сумраке *времен*” с полносом» (М, 93–94). О П. как форме европейского развития Р. писал еще в 1890: «Прогресс, как улучшение, составляет сущность европейского развития, и европейскую *цивилизацию* можно определить как полноту улучшенных форм человеческого существования. Однако, кроме частного, эта цивилизация есть и нечто общее; и сверх того, что в ней все части улучшены, есть некоторый смысл в целом, составленном из этих частей <...> *Европа* сама не знает этого смысла; но не менее замечательно, что к нему именно — к этому общему — относится все недовольство, все смущение и порою *ненависть* и отвращение, которое они внушают собою <...> Отсюда же — тот замечательный факт, что не политические и общественные деятели, видящие наибольшее количество еще не исправленных зол, высказывают недовольство европейской цивилизацией, но поэты и философы» (ЛВИ, 223).

А.Н.

ПРОСВЕЩЕНИЕ. Российская система П. вызывала критику Р. еще в *книге «Сумерки просвещения»*. То же в обобщенной форме повторил он в *«Мимолетном»*: «Наше министерство просвещения — это сплошь ремесло. Художество — даже в голову не приходило. Разграфили черточками предметы. Назначили “число уроков” Сосчитали жалованье. *Учителя* должны быть “по такому-то диплому” Все — графа, черта, канцелярия, и — ни пяди далее, ни на вершок глубже. Особенно посему можно думать, что “просвещение совсем не начиналось” Что это? Почему? “Все нигилисты” (из *школы* выходят). — Да вы, господа, сами нигилисты. Неужели это не *нигилизм* свести просвещение в графику? Черта. Линейка. “Ведомость” Статистика. — Это мертвец! Сколько трупов у тебя записано? Не просчитайся: ведь очень важно знать, что ты хоронишь ежегодно не 80 000, а уже доползло до 95 000. И мертвый считает. И оскаливает зубы. И, поворачиваясь к “стране”, шамкает: Скоро до 100 000. Но страна довольна. У, дикая, тоже мертвая страна. Луч-

ше бы сему племени никогда не сгонять из “сих мест” оленей, “птицу гагу”, “медведей и лосей” Тогда она была неизмеримо красивее и “Богу угодна»” (КНУ, 474). Здесь же Р. записывает: «Одна из в высшей степени опасных и трудноисцелимых сторон русского просвещения заключается в следующем: Оно болезненно, гнило, криво. Но только оно есть; по крайней мере только такое талантливо, ярко, горячо. “Цветков не хочет писать”, а “Розанов исписался” Страхов был “неудачник” Григорьев спился. Киреевский писал только “письма к друзьям” Ярки — вот Некрасов, Гоголь. “Современник” Ярок Щедрин и его “Отечеств. Записки” Михайловский. Тут что ни человек, то “квадратная верста” бумаги, прекрасно исписанной, литературы настоящей. Выходит та странная вещь, что все просвещение, идейное, психологическое, по моему определению — нежное и рассыпчатое, ео ipso <тем самым>, по прочитанным книгам, прочитанным и вдохновляющим — криво. Что же касается “настоящего русского человека”, в котором спасение: то он — груб, неразвит, неотесан и просто неинтересен. “Он даст тебе по морде” Прекрасно. Целую руку за патриотизм. Но как же я все-таки с ним стану разговаривать. Ужас в том, что даже после “по морде” (основательной и патриотической) мне с ним разговаривать не о чем. Вот о чем должен быть вополь и вот где самая острая стрела в истории русского просвещения» (КНУ, 393). Понятие «П.» нередко связывалось в России с представлением о «добром сердце». Таковая связь видится Р. в парадоксальной манере: «“Доброе сердце” есть только простое и доверчивое, недалекое сердце, которое может быть засижено тараканами, как и посыпано сахаром, на нем может вырасти крапива и репейник, как и роза. Мы этого-то и не приняли во внимание, что может быть и “с крапивой доброе сердце” И “доброе сердце с крапивой” победило Русь. Русь всегда была добра, проста, странно доверчива и странно недоверчива. Наш увалень, поворачиваясь с боку на бок, ткнул перстом в Гоголя и сказал: — Вот он говорит, что все подлецы. Перевернулся на другой бок и заснул (история русского просвещения за 60 последних лет)» (КНУ, 406).

А.Н.

ПРОСТИТУЦИЯ. При всем своем внимательном отношении к полу как сакральному началу человеческой жизни, наследству от родителей и одновременно потенциальному потомству, Р. высказывается о П. неоднозначно. В «Опавших листьях» превалирует мотив П. как одной из социальных язв: «“Продажная любовь” есть поистине гнусность, которая должна быть истреблена пушками (моя гимназическая мечта), порохом и ножом <...> Проститутки “подрывают кредит семьи”, “опровергают семью”, делают “не нужным (осязательной и прямо брак)”» (У, 342). «Судьба девушки без детей — ужасна, дымна, прогоркла. Девушка без детей — грешница. Это “канон Розанова” для всей России» (У, 160). «Несмотря на важность проституции, однако в каком-то отношении мне не ясном, — они суть действительно “погибшие создания”, как бы погаснувшие души» (У, 234). В то же время в «Последних листьях» Р. пишет: «Я много лет презирал проституцию; но, кажется, я ее перестаю презирать. Нет, это — сила. Тут есть “кое-что”, на что презрительно посмотреть “вам не удастся”» (ПЛ, 182).

В «Уединенном» Р. указывает на измерение П., которое лежит по ту сторону социальности, хотя сама она есть «самое социальное явление»: «Проституцию, по-видимому, “такую понятную” на самом деле невозможно обнять умом по обширности мотивов и существа. Что она народнее и метафизичнее, напр., “ординарной профессуры” — и говорить нечего... “Орд. профессура” — легкий воробышек, а проституция... черт ее знает, может быть, даже “вещая птица Гамаюн”» (У, 29). В пору исследования Р. древних восточных культур он обращает внимание на вавилонские обычаи «священной проституции» в храмах Милитты (ВЕ), на аналогичные обычаи у древних египтян и в ветхозаветном Иерусалиме (ВТРЛ). Храмовые проститутки назывались иудеями не иначе как «священные супруги священного народа» (ВТРЛ, 298) и воплощали собой «вечную женственность», идею «всемирной жены». «Все вообще девушки в 14–15 лет “невестятся” неопределенно перед кем, перед всяким, перед всеми (чуть-чуть “sainte prostituée” проглядывает)» (ВТРЛ, 275). Аналог этого загадочного религиозного явления древности Р. видит в известных ему современных фактах добровольной П. как призвания: «Совершенно обеспеченные, почти богатые барышни, с высоким и художественным образованием, как равно обеспеченные замужние женщины, — тайно предаются проституции» (КНУ, 425). Причину подобного поведения Р. видит в высоком градусе сексуальности подобных женщин, которым противопоставляет как обратную крайность «урнингов», близких к бесполости, «мужиковатых» женщин, испытывающих биологическое неприятие самой мысли о совокуплении. В этом смысле древневосточные установления были не безнравственны, как это может показаться, но представляли собой регуляцию сексуального и психического здоровья племени, полагает Р. Идеологию такой «метафизической» П. писатель описывает как санкционированную Библией «задачу “сотворенной Евы” дать Адаму то, в чем он почувствовал нужду» (М, 90), «удовлетворить специальную нужду другой ли господственной части человечества, то есть мужчины (КНУ, 426). Р. постоянно сближает П. с явлениями коллективной сексуальности, в частности, с сектантским «свальным грехом». В этот ряд входят многочисленные античные мистерии, культ фаллоса, римские Сатурналии, «то, что исполняется толпой» (ПЛ, 44). «В существе пола, не в феномене его, а в ноумене его, — содержится наряду с целомудрием, “я принадлежу одному” — и абсолютное “нецеломудрие”: “я принадлежу всем”» (КНУ, 523). «Существо пола у всякого человека, самого праведного, — “развратно” <...> “Свальный грех” и “проституция” только раздвигает в океан капельку, только умножает “мелкий дождичек” В браке — “моросит”, в “свальном грехе” и “проституции” — “льет ливень” Но молекула кислорода одна везде» (КНУ, 525). Этот мотив ноуменальной связности, а не противоположности П. и брака, «разврата» и брака проводится Р. во многих произведениях. «В “состав брака”, в состав полной его “комплексии” входит таинственным образом между прочим и проституция, в ее глубокой и обширной тайне» (М, 142). Проститутки движимы особым огнем, особой страстью, это «внесемейный огонь совокупления» (ПЛ, 157), многие из них и не желают замужества, любя саму «метафизику» своего занятия (ПЛ, 155). Но в то же

время, если смотреть на дело глазами Древнего Востока, они питаются зернами брака — «Колоса нет, подавай хоть зернышко!» (ПЛ, 214). В 1910 состоялся Всероссийский съезд борьбы с П., которому Р. посвятил несколько статей, в том числе статью «Физика и метафизика проституции» (РС. 1910. 24 апр.). Здесь Р. пишет о современной европейской П., что она есть «вполне естественный факт, “залетный” в сферу пола». Для христианской цивилизации П. как социальное явление, вызванное нуждой и нищетой, представляет собой противоположность древней «священной проституции» и опасное социальное извращение: «При очевидно померкающей женщине померкают народы, царства, мудрость, поэзия... Потому что померкает вообще идеализм людской <...> Пол ее есть вещь в хозяйстве; капитал. Ну, а “капиталом” торгуют; с “капитала” проценты получают; “капитал” недвижимо не лежит. “Шевелись”, капитал, и “питай свою владелицу» (ЗРП, 155, 157). Актуальную общественную и бытовую тему П. он возводит к проблеме мистической, корень социальных язв — к безрелигиозному отношению христианских народов к полу. По мысли Р. через секуляризацию полового акта и полового чувства в христианскую цивилизацию вообще входит дух отрицания и разложения. Сначала Бог забывается в половых чувствах и в семье, а затем это забвение Бога расплзается по всему обществу, отравляет собою всю культуру. Через выхолощивание сакральной составляющей брака образ половой жизни низводится даже в самом браке до П.: «В этот момент, в эти 5–6 минут, каждая супруга и всякий супруг нисходил до проститутки, до проститута — без всякого различия» (ВМНН, 13). «Европейская» цивилизация, именно и только «европейская», неудержимо расплывается из «пассивного» брака просто в проституцию» (РФК, 186). В другом месте Р. выражается еще резче: «Брак сводится к человеческому скотоложству» в том, что касается его отношения к сексуальности (ВТРЛ, 177). В другой статье, приуроченной к тому же съезду 1910, Р. акцентирует другой аспект проблемы: «Мы должны твердо установиться в этом факте, что, по крайней мере, половина проститутки суть “своеохотные”, отнюдь не “жертвы сострадания”, взывающие к нам о слезах, помощи и съездном красноречии <...> Мысль, что проституционный акт не есть порок девушки-проститутки, каким-то странным образом проскользнула в сознание общества и со страшной силой укрепились в нем. Между тем это не так. Проституция есть жадный порок обеих сторон, расплзающийся со всею силою этой жадности» (НВ. 1910. 23 апр.; ЗРП, 148, 150). С одной стороны, Р. выступает как противник современной «социальной П.» по нужде и необходимости добывать насущный хлеб, с другой стороны, он указывает на категорию проститутки «по призванию», которые «воистину суть жены. Жены улицы, жены всех» (ПЛ, 158). Эту вторую сторону проблемы нельзя устранить только социальными реформами и благотворительностью, она решается только религиозно и метафизически, через правильное устройство духовной культуры общества. С точки зрения Р., современная культура, в том числе церковь, неверно подходит к проблеме брака и половых отношений, между тем как в христианстве заложены возможности исправления сложившейся ситуации. «Проститутки обласканы Христом <...> их Он и уважал,

и любил» (ПЛ, 183). И далее: «Проститутки действительно ждет возрождение, — и ждет именно религиозное и социальное возрождение как класса, как типа общества» (ПЛ, 184). «Эти девушки вступили в форменное соперничество с браком, с замужеством, с семьей, с замужними женщинами, с женатыми мужчинами, с невестами холостых мужчин» (ПЛ, 214).

В. В. Аверьянов

ПРОТЕСТАНТИЗМ. В одной из статей Р. пишет: «Хотя Евангелие лежит перед всеми, и все могут читать его, но именно на этом разошлись все церкви, народы, учителя церкви и еретики. Все хотели “понять Христа”, “исполнить Его учение” Никто не говорил: “не хочу”, “не последую” И, к величайшему изумлению, не могли ни “постигнуть”, ни “исполнить”, ни “повиноваться” сколько-нибудь согласно и однородно! Не загадка ли здесь, в самом деле? Не загадка ли мировой и европейской истории?» (ОНД, 290). Сущность П. писатель связывал с «германским духом», с его исключительными чертами индивидуализма, эгоизма и партикуляризма и в противоположность «романскому духу» католичества. Протестанты перенесли на саму свою конфессиональную веру существенно германские черты. «Когда Лютер, бедный августинский монах, забыв о своем ордене, об империи, о всемирной Церкви и только прислушиваясь к тревогам своей совести, твердо сказал, что он не признает себя заблуждающимся, пока ему не докажут это “словом Божиим”, — в нем, в этом упорном противопоставлении своего я всею миру, впервые высказалась германская сущность <...> Мир религиозных сект, отсюда выросших, это странное исповедание Бога по-своему чуть не в каждой местности» подобно средневековому феодализму, также наиболее ярко проявившемуся у германских народов (ЛВИ, 106). Католицизм и П. выступили как полюса западного христианства, поэтому оба они «полны внутренней дисгармонии» из-за разлада между собой. «Лютер есть дробь папы, сидит в нем in potentia» (ОЦС, 266). По мысли Р., П. по сравнению с католичеством воздействовал оздоравливающе на институт семьи. Для католичества характерно «небрежное и частью преступное отношение <...> к семье и всем коллизиям брака. Ведь, в сущности, это именно было главным вещественным и нервным толчком, подвигнувшим германцев и англичан пойти за Лютером и Генрихом VIII» (ОЦС, 351). Р. к П. относится как к относительному измелчанию религиозной культуры. «Лютеранство, отвергшее монашество, потеряло с ним и всякую метафизику: потому что одно иночество и составляет всю метафизику в христианстве» (ВТРЛ, 355). Протестанты «вообще как-то не углубляются в христианство и, будучи мудры, все-таки как-то скользят по поверхности вещей и вопросов» (ВТРЛ, 136), они не имеют «самой идеи святости и образа и прототипа святого человека» (ВТРЛ, 137). Р. нередко сравнивает европейскую Реформацию и русский Раскол. В работе «Психология русского раскола» (НВ. 1896. 3 июня; РФК) он отмечает, что русское старообрядчество глубже и серьезнее Реформации, поскольку это народное, а не общественное движение. В другом месте Р. пишет, что наше «“древнее благочестие”, не желавшее шагу двинуться вперед, в сущности, в истории нашей церкви сыграло роль и заняло положение протес-

тантства. То же отсутствие иерархии, отсутствие таинств; народная толпа — и над ней воздвигнутое Евангелие. Так иногда крайности, вместо того, чтобы разойтись, — сходятся» (ОЦС, 28). О главном лидере П. Мартине Лютере Р. высказывался уважительно, называя его «великим, до известной степени единственным в истории *лицом*, стоящим в центре этого невыразимого волнения европейской цивилизации» (ОЦС, 422). Лютер и его сподвижники взяли на себя, по мысли Р., дело духовного освобождения маленького, слабого человека. В то же время Р. указывал и на другую сторону: «Лютер и лютеране, собственно, не имели *силы* создать своего церковного *стиля*; сила их простерлась лишь на то, чтобы разрушить стиль католический. Они это сделали: и по бессилию создать свой лютеранский стиль наполнили школу “ботаниками и черчениями”, а литургию заменили “публичной речью господина в белых воротничках” <...> Ни Лютер, ни Меланхтон решительно не были гениальными людьми. “Честные филистеры”» (ТПРН, 133). Чаще всего Р. затрагивает *тему* П. в аспекте его *влияния* на русскую жизнь и культуру. Р. всегда высказывался с неприятием относительно «протестантского *влияния*» в православии. При этом в одной из статей он отмечал: «Православие, уже по наблюдениям славянофилов, в фактическом, реальном своем содержании, как дух и жизнь церкви, есть колебание между формулами католичества и протестантства. “Не так твердо и резко, как у католиков, — но все-таки...” “Не так свободно, как у протестантов, — но науки не стесняемся, да и гнать в жизни никого не желаем”» (РС. 1910. 30 марта; ЗРП, 124). В статье «Стиль в вещах» (НВ. 1911. 27 июня) Р. пишет: «Вся история есть борьба и перемена стилей <...> Ради “стилей” велись *войны*, по преимуществу духовные, но отчасти даже и физические. “Стиль католический”, “стиль протестантский”! Все понятно само собою» (ТПРН, 132). И далее в этой же статье он отмечает, что нередко русские общественные и церковные деятели не умеют в публичной своей жизни вывить свой собственный национальный и вероисповедный стиль, прячут его за «общим образованием», которое представляет собой именно «протестантскую струю», «лютеранскую струю». Р. отмечал, что подданные *России* немцы, лютеране (такие, как *Даль*, *Гильфердинг*, *Саблер*) нередко становятся ревностными русскими деятелями, «патриотами». Р. проводит аналогии между европейской Реформацией и русской жизнью, в которой видит предпосылки возможной своеобразной русской «Реформации». «Поднимется когда-нибудь настоящая религиозная война в России, — писал Р., — для которой уже сейчас больше горячего материала, чем сколько его было в Германии в XVI веке, когда люди разделились, в сущности, по таким богословским, комнатным вопросам, как о том, спасаются ли они “одною *верою*” (Лютер) или верою “и добрыми делами” (католическое богословие)» (ВДЯ, 372).

В.В. Аверьянов

ПСЕВДОНИМЫ. Р. использовал свыше 50 П. В «Словаре псевдонимов» И.Ф. Масанова (М., 1960. Т. 4. С. 407) зафиксировано 47 П. Издание Собрания сочинений Р. в издательстве «Республика» выявило ряд новых П. (например, Барон Т-е, которым подписана

статья «Разочарованное начальство» в «*Новом Времени*» 17 июня 1908). Наиболее устойчивым был П. писателя — В. Варварин, которым он подписывал статьи в газете «*Русское Слово*» в 1906–1911. Многие его П. связаны с местами проживания — Костромич, Ветлугин, Вологжанин, Москвич, В. Елецкий, Петербургский старожил, Петроградский старожил, Дачник из Териок. Некоторые П. употреблялись только единожды: Мнимоуপাষий со стула, Подписчик «Словаря», Баритон и др.

А.Н.

ПСИХОЛОГИЯ. В предпринятой попытке построения системы *знания* («*О понимании*») Р. включает П. в «Учение о познающем и в некоторые из учений о *мире* человеческого» (ОП, 650). Сферу психического Р. относит к пассивному началу: «Начало пассивное может быть разделено на существующее в пространстве, и замещающее его, какова, напр., материя; и на существующее в пространстве, но не замещающее его, каковы, напр., идеи, *чувства*, воля, — вообще психическое в Космосе» (ОП, 214). Р. занимает жесткую позицию в защите П. как самостоятельной дисциплины. «В силу никогда не доказанного предположения “инженерных философов” (*Конт* был инженером), что биология есть дальнейшее усложнение физики, а психология есть дальнейшее усложнение биологии, все тогдашние европейские философы, а за ними все русские философы <...> “уперлись лбом” в ту стену, что в собственном смысле нет и невозможна биология и нет и невозможна психология; ибо ни одна, ни другая не имеют самостоятельного и нового объекта для себя. Иными словами, что нет ни *жизни*, ни *души*, так как одно и другое суть лишь усложнения механики. “Физиология имеет дело с особенно утонченными и особенно сложными физическими и химическими процессами”, а психология есть “физиология мозга”, пока лишь недоработанная, “доработать” которую старались журналисты и профессора» (ЛИ. СПб., 1913. С. 11). Р. отмечает, что лишь *Н.Н. Страхов* изначально доказывал самостоятельность перечисленных категорий, что психические явления, в частности, имеют свою группу категорий и указывает и на *книгу* Страхова «Об основных понятиях психологии и физиологии» (СПб., 1886; ЛИ, 58): «Что таким образом области знания: физика, биология, психология — не суть центрические друг другу круги, с одним общим центром и лишь разного радиуса, а суть совершенно разные области. И по предмету, и по отношению к ним разума, и по методу. Что уж если это и “круги”, — то лишь касательные один к другому, но с особым у каждого центром» (Там же, 11–12). В 1906 Р. пишет статью «Медики в психологии» по поводу работы профессора-невропатолога *И.А. Сикорского* «Всеобщая психология а физиологией, в иллюстрированном изложении», посвященной проблемам общей П. В статье Р. поднимает проблему о связи души и тела, приводя в пример исторически противоположные ее решения, как дуализм Декарта, разделившего душу и тело, и монадологию Лейбница, наделившего душою все мельчайшие материальные частицы. Профессор Сикорский в своей работе как бы «отодвигает вперед», «в невообразимую даль» решение этого вопроса, что вызвало протест со стороны Р.: «В невообразимую

даль будущего"?.. Но отчего не в даль прошлого?» (ОНД, 35). Философ видит разрешение этой проблемы в осмыслении феномена *любви*, напоминая известный миф о Психее, от которого собственно и пошла *история* П. «Любовь “поднимает душу” и расцвечивает тело: не в ее ли феномене лежит, значит, узел дела, разгадка загадки, ибо он есть то “разыскиваемое и найденное (Геддинг, проф. Сикорский) единое”, где очевидно и явно слита “двоица” души и тела, идеального и реального» (ОНД, 35–36). Выступая против тезиса медиков о физиологичности души, Р. утверждает, что не только «душа нервна», но и «нерв духовен». Р. несомненно волнует проблема вмешательства медиков в теоретические проблемы П. «В первый свой приступ (50, 60 и 70-е годы XIX в.) к проблемам психологии медики ужасно нагрубили; просто, можно сказать, наневежничали» (ОНД, 36). После первого своего «разбойнического», по словам Р., нападения на П. медики «стали “собира́ть факты”, чего не только не умели, но и горделиво не хотели делать *метафизики*» (там же). Р. продолжает: «Медики и в психологию внесли свои привычные приемы: смотреть и смотреть, “щупать пульс” у всякого явления, на все заглядывая и все тончайшим образом записывать» (там же). В «Сахарне» Р. указывает на психиатрические различия в сфере безумия. Эти размышления возникли у него в связи с *памятником Гоголю* скульптора Н.А. Андреева. Гоголь Андреева, по Р., — это болезнь, П. Однако «в факте колоссальной литературной значительности развивался все время другой психиатрический факт, — но не медициноско-психиатрический, а метафизико-психиатрический. От души “Ивана Ивановича” до души *Платона* — неизмеримая разница <...> И некоторые формы гениальности или, вернее, “приступы” гениальности — сродни безумию или вытекают из форм безумия, почти безумия: безумия не в логическом смысле, не в смысле умения связывать *мысли*, сочетать понятия и проч., а безумия в смысле смещения всех чувств, необыкновенного внутреннего волнения, “пожара” души, “революции” в душе» (СХ, 304, 305). «Психология» и «психическое» в устах Р. чаще имели характер неожиданных *метафор* и сравнений, приобретая лишь в определенных случаях терминологический смысл. Так, описывая чувства современного христианина, Р. отмечает, что чувство трепета за себя и неуважение к другому стало «психологической нуждой», а жилища в Помпеях, например, имеют «летнюю психологию, воздушную, доверчивую» (СХ, 102). Р. мог наслаждаться «психологической *радостью* отдыха» (СМР, 318) или мог «поперхнуться» психически, если бы не чувствовал, что “всё, что течет, — хорошо» (СХР, 271). «Великие люди, — по словам Р., — своим психическим складом живут, разлагаясь в психический склад миллионов людей, из которого родятся потом с необходимостью и осязаемые факты» (ЛВИ, 142). Р. замечает, что исходом из исторических противоречий может стать «понижение психического уровня в человеке». Об этом, с точки зрения Р., еще раньше сказал *Достоевский* в «Бесах» устами Шигалева. Понизить психический уровень в человеке, значит, по Р., «погасить в нем всё неопределенное, тревожное, мучительное, упростить его *природу* до ясности коротких желаний, понудить его в меру знать, в меру чувствовать, в меру желать» (ЛВИ, 82). Про себя же он констатирует:

вал: «Между тем как странная черта моей психологии заключается в таком сильном ощущении пустоты около себя — пустоты безмолвия и небытия вокруг и везде» (У, 68–69).

И.С. Шилкина

ПТИЦЫ. Р. вспоминает, как в *детстве* любил смотреть на изображение П. на синих изразцах: «Бывало, не намотришься на синих, по белому, птиц и зверей. Хвостатую, должно быть фазана или “жар-птицу”, до сих пор помню» («Печатание ситцев» // Летописец. 1904. № 1. С. 5–6). В 7–8 лет Р. услышал песню о соколе, тоскующем по «убогой подруге своей» (У, 303). С этим образом у Р. связан «приступ» мистической *боли*: «Порыв “быть с этим соколом”, конкретнее — объяла такая тоска об этом соколе, с которым я, конечно, соединял “душу человека”, “судьбу человека”, что я плакал и плакал, долго плакал...» (У, 303). П. — *символ* брэнности, трагизма человеческого бытия в *мире*: «Бедные мы птички... от кустика до кустика и от дня до дня» (У, 161). Курица является космологическим символом Творца, заботящегося о своем мироздании: «Ибо точка знает свою окружность, как курица — порожденные ею яйца, на которых она сидит. Так вышли небо, земля и звезды» (АНВ, 32). Образом «птички, которая вьет гнездо», как символом гармонического мироустройства, Р. завершает свою последнюю избранную *книгу* (АНВ, 60). Р. вспоминает любовь к П. классного надзирателя *Елецкой гимназии* И.П. Леонова: «Издали услышал звон птиц, почти что с угла улицы. Дальше иду — звон все сильнее. Дрозды, синицы, *Бог* знает что и *Бог* знает сколько. Подхожу к *дому*: попал буквально в певчий птичник. “Это что такое, Иван Павлыч?” — спрашиваю его, выходящего в сени навстречу. У него была добрейшая и какая-то благородная и тонкая улыбка (на очень полном, “грузном” лице). — “Это мои *дети*, — пробасил он. — Что же, живу один, никого нет. Пусть будут птицы” Так он жил, всеми любимым и уважаемым, от директора до последнего ученика» (ЛИ, 30). В 1918, получив по почте из *Костромы* 6 фунтов толочка, Р. сравнивает себя с пророком Илией Фесвитянином, которому вороны по повелению Божию приносили в пустыне еду (3 Цар. 17, 4–6): «И вот я питаюсь, как Илия Фесвитянин, от “вранов»» (ВНС, 366). Р. восхищается богатым разнообразием созданных Богом в творческой *игре* и *радости* П.: «“Вот и желтенькая канарейка”, и “серебристый фазан”, и “зеленый какаду”, и “голубой павлин, с пятнистым глазастым хвостом”, *нос* птиц — и так и этак, толстый, длинный, крючком, прямо, — животные ползут, стелются (по земле), скачут, бегают, летают и, словом, все взял творческою *мыслью* в радости, разнообразии картин, радуясь радостью других, радуясь радостью грядущей» (ВТРЛ, 211). Р. акцентирует первозданную онтологичность древнеегипетских изображений П., данных в движении на настилке залы дворца Аменофиса IV, воспринимая их как летающих над землей в день их сотворения: «Точно все “выскочить из себя хочет”: так все переполнено бытия, *силы*, утверждения <...> *природа* взята в резком чувстве начала бытия своего, “недалекости создания”, и это ощущение составляет настояще чудо *Египта*, *тайну* и загадку Египта» (ВЕ, 88). В древнеегипетском гимне Атону Р. отмечает строки, в которых восторгается жи-

востью и подвижностью П., выражающих наряду с другими животными радость и веселие перед Творцом: «Птицы порхают в болотах / С поднятыми крыльями, в знак поклонения тебе. / Овцы прыгают на своих ногах, / Крылатые твари летают <...> / Рыба в воде прыгает перед Тобой» (ВЕ, 139). В гимне Атону Р. восторгается и трогательным образом сотворенного Богом цыпленка («Великолепно! Изумительно!»), только что вылупившегося из яйца: «Он вылупляется из яйца, / Чтобы пищать изо всех сил. / Он бегаёт на своих двух лапках, / После того, как он выйдет оттуда» (ВЕ, 140). Этот образ выражает благоговение перед тайной рождающейся жизни, мудрость Божью в творении из псалма Давида («Вся мудростию сотворил еси». — Пс. 103, 24), который «обнаруживает замечательное сходство» с гимном Атону: «Все соделал Ты премудро» (ВЕ, 138, 140). Р. обращает внимание на египетское изображение «молящегося» ибиса: «Птичка подняла человеческие у себя руки вверх, — в восторге и вместе в умилении» (ВЕ, 16). Выступая против «запашивания» — формального поста как идеала святости, Р. говорит о необходимости установить церковное празднование наряду с «первым днем хлебов», «первым днем колокольчиков» и «дня первого жаворонка» («первая его песня в городе, в деревне». — ВТРЛ, 218), который напоминает славянский обряд закличания весны испеченными из теста «жаворонками». П., которые весной «получают чудный дар голоса, уже не получают никаких цветных прилагательных», а «богато украшающиеся» П. «не получают ничего в голосе»: «Соловей, в красоте почти человеческого голоса, вульгарен оперением, как воробей; а павлин раздирает нам уши несносным криком» (РФК, 173). Соловьи, «поблекшие в перьях», но «излучившиеся “в голосе”» стали для Р. символом естественного аскетизма, преображающего пол в любовь к миру (РФК, 173). Опираясь на наблюдения французского натуралиста Ш. Рише за брачным поведением П., Р. отмечает, что их целомудренный пол — начало чего-то человеческого в животном («Религия и культура». М., 1990. С. 325). В наблюдении Рише за курицей, которая, защищая своих цыплят, способна устоять против дога, Р. видит трогательное «материнство» как «модификацию» полового влечения (Там же, 326). Проявление человеческой любви Р. видит в ласточке: «Ласточка-самец не всем ласточкам носит корм, а только своей единственной, к которой он привязан и которую он избрал» (ОПП, 284). Образ несущий у Р. выражает радость оплодотворения, бытийную радость родителей, продолживших свой род в детях: «Курица-то почему кричит? Да что она “принесла пользу миру”; более “не чужая миру”; она кричит: “мир — мой”, а “я — мировая”, т.е. мировая вещь, мировое лицо; я теперь “мировое существо” — в “сердечках”, а не “с краешку” (конец мира)» (У, 345). Наблюдая осенью в Сергиевом Посаде перелет грачей, Р. создает близкий к мифологическому образ брачующихся в Египте П.: «Оранжевый лес в октябре — что-то изумительное: и вот, недели три “говор птичий”, гомон птичий, восторженный, неудержимый, явно понятный им, птицам, — как-то приятно ощущает и возбуждает Бал. Птичий бал. Птичьи вечеринки <...> грачи собственно “перелетная птица” и скоро полетит в Африку, должно быть в милый Египет. Там они будут любить и наслаждаться (под солнцем)» (АНВ, 224). При

этом П., близкие верхнему, божественному миру, предстают у Р. и как солярный символ, символ духа, бессмертия, свободы: «У птиц (одних!) нет прикосновений, и не слышат они пахучести елисейской, и не прикасаются к помертвевшей вчерашней полинялости... Почему? У них одних — полет как состояние, и говорят: “копчик один смотрит прямо на солнце” Они парят в воздухе и уже “в небе” без обоняний и выдыханий. Vice versa <наоборот>. Вот отчего “орел” в Апокалипсисе» (АНВ, 105). Если орел соотносится Р. с одним из восходящих к видению Иезекииля (Иез. 1, 10; 10, 14) апокалиптических животных, стоящих посреди и вокруг престола Божьего (От. 4, 6–8), то в кобчике, также птице высокого полета, способной, не мигая, смотреть на солнце, просматривается связь с древнеегипетскими солнечными божествами Ра и Гором, воплощением которых Р. выступал. В полемике с К.И. Чуковским и П.Б. Струве ворона для Р. — восходящий к басне Крылова образ рационального, однозначного морализма: «Разница между “честной прямой линией” и лукавыми “кривыми”, как эллипсис и парабола, состоит в том, что по первой летают вороны, а по второй движутся все небесные светила» (эпиграф к статье Р. «Литературные и политические афоризмы» // ЗРП, 412). В.Я. Брюсов в письме к П.Б. Струве от 5 декабря 1910 замечает: «Эпиграф Розанова о воронах мне показался смешным» (ОСЖС, 763). Из фантастических П., помимо жар-птицы, писатель упоминает феникса. Образ феникса выражает романтическое восприятие любви в ее трагичности и недостижимости на земле: «Любовь — это феникс. Тонет, тонет в небе, дальше, выше, ничего не видно, а сердцу больно, больно!» (ОСЖС, 650). Феникс является у Р. символом жертвенной личности, сгорающей ради своих убеждений в истории: «Каждая душа есть феникс и каждая душа должна сгорать; а великий костер этих сгоревших душ образует пламя истории» (ОЦС, 109). Умиравший и воскресающий феникс, живущий по преданию 500 лет, для Р. — открытая Египтом формула истории — закон циклического развития мировой культуры и русской культуры: «Феникс, “через 500 лет воскресающий” — Египет, мне страшно тебя. Ты один все понял... О, старец...» (ВНС, 385). Представления о хищных и мирных П. переносятся Р. на культуру, историю, литературу: «Кроме “полезных индеек” и “достождолжных кур” еще “водится в природе” “ни к чему не потребный” разоритель чужих гнезд — кречет... Птица не мирная, птица, с которой “нет сладу” Так в зоологии, — не иначе и в истории. Есть в ней по природе своей хищные, особливые, “вдали от всех” стоящие личности, которых “каковыми их Бог создал” — таковыми их и “принимай” Ну, — “описывай” их, — в зоологии, ну — “убивай” их, если охотник. Государству и обществу с такими тоже “нет сладу” Все-то они расклеивают, все-то они расхищают, все-то они разоряют. “Медальями” их укрощают» (ЛВИ, 621). Символика П. является знаковой в розановском понимании русских писателей. «Пушкин говорит и доказал собою, что могла бы родиться именно Жар-птица» русской культуры (СХ, 155). Муза Достоевского — сидящая на крыше и готовая взлететь галка, образ которой выражает его духовную тоску и странничество: «Увидев что-то или понадеявшись на что-то, а может быть, просто “соскучась сидеть на одном месте”, вытянула длинно шею,

поднялась на пальцы ног и подняла крылья, но еще не взмахнула ими и потому единственно не отделилась от крыши, но сейчас отделится» (ЛВИ, 587). «Вещая “голубка”» вавилонской царицы Семирамиды, в которую она обратилась, «предварительно задушив мужа», выражает, по Р., в феномене Достоевского метафизическую связь греха и святости: «Элемент преступности, тяготение к преступному, интерес к преступному, как-то таинственно и загадочно сплетался с праведными, святыми порывами, чувствами, словами» (ОПП, 534–535). Некрасов — хищный сокол, «сидящий на высоком, одиноко в поле выросшем дереве»: «И смотрит он на поле, где много валяется побитой им мирной птицы <...> Один. Темный. Страшный. Поклевал всего, чего хотел. Убил все, чего хотел» (ЛВИ, 621). Описание *Н.В. Гоголем* заворонка, который «недвижно парит в синеве неба», выражает, по Р., суть его *гения* (ОПП, 349).

А.А. Медведев

ПУБЛИЦИСТИКА. Р. постоянно работал в качестве публициста в «Новом Времени», где ему платили не только *гонорары*, но и жалованье. Большое значение имело также сотрудничество в 1905–1911 в «Русском Слове», в котором Р. напечатал большое число статей. Как публицист Р. выступал на страницах многих *периодических изданий*. Часть своего публицистического наследия он издал еще при жизни, в книгах и сборниках. Сам Р. рассматривал сотрудничество в печати в основном как вынужденное, связанное с необходимостью зарабатывать на жизнь и содержать семью. Однако он признавал, что для его литературной судьбы эта работа, особенно сотрудничество в «Новом Времени» и лично с А.С. Сувориным, имела самостоятельное значение. В «Сахарне» Р. писал: «Я всячески жалею, что А.С. Суворин не сошелся с Сытиным (И.Д.), который есть гениальный русский самородок <...> Вдвоем они могли бы монополизировать печать, — к пользе и силе России. Теперь «Рус. Слово» и главное — сытинское книгоиздательство — полурусское и поверхностное, в сущности — преуспевавший трактир» (СХР, 234–235). В ответах на анкету Нижегородской архивной комиссии Р. писал, что его ужасно занимала возможность «протиснуть “часть души” в журналах радикальных», и в первую очередь именно потому, что, искренне критикуя бюрократию, он существом «не поддавался в себе». При этом в той же анкете писатель отметил, что был очень многим обязан лично Суворину, издателю «Нового Времени», который ни разу не навязал ему «ни одной мысли, ни разу не внушил ни одной статьи, не делал и попытки к этому» (ОСЖС, 711). Р. нередко сталкивался с фактами удивительной влиятельности своего публицистического слова, с тем, что к нему как представителю газеты прислушивались государственные чиновники и общественные деятели. В «Сахарне» Р. вспоминал о временах начала века: «Было впечатление, как бы этих других газет не было. “Нов. Вр.” терроризировало все другие газеты» (СХР, 231) Р. весьма высоко ценил свою службу в газете Суворина, которая дала ему возможность выжить и раскрыться как писателю и мыслителю. Иначе он оценивал обстановку в «Русском Слове». В статье «Что разумелось само собою» (МВ. 1916. 17 февр.) он писал: «Дело в страшном положении литературы, литераторов; дело в том, что не

Сытин обошел Мережковского, а Мережковский обошел Сытина, и вся вообще “афинская агора” обошла “могучего Власа” <Дорошевича>, принесла ему не ценное из произведений своего духа, не характерное и выразительное в себе, а “последнее” в себе, те общие фразы и общее фразерство, какое у каждого литератора остается, когда работа и многие работы кончены, сделаны. Вот этот мусор, щебень своей души, лишь литературную фразеологию “за подписью известного имени” и за огромный гонорар они приносили Сытину и Дорошевичу» (ВЧВ, 85). Секрет скверности, трактирности и бесцветности «левой» русской печати не в ее редакционной цензуре и даже не в партийности ее позиции в целом, но в том, что всякий писатель, даже такие, как Горький, Философов, Мережковский, всякий журналист и оратор приходили к Сытину взять, а не дать. В «Мимолетном» Р. признается: «В “Рус. Сл.” я был с полуправдою. В “Нов. Вр.” (полная свобода или “не приняли”) с правдою. В “Нов. Вр.” я ни для кого не притворялся, в “Рус. Сл.” иногда притворялся, — и именно когда распускал свой противный либерализм» (М, 302). В 1890-е Р. выступал в журналистике как представитель консервативного лагеря. После переезда с семьей в Петербург в 1893 он остро нуждался в средствах и потому развил большую публицистическую активность. В этот период он поднимает темы религиозно-философские, литературно-критические, вопросы педагогики и образования, семьи и пола, пишет рецензии, участвует в журнальной полемике. К концу века Р. — уже всероссийски известный, признанный публицист, мнение которого имеет большой общественный резонанс и вызывает весьма разноречивые отклики, от восторженных до крайне негативных. Он представлял собой альтернативу общественно-политическому сознанию своего времени, смотрел на общество как будто со стороны. Р. был не «официозным», а свободным консерватором, отстаивающим сам дух устоев русского бытия и ради духа этого готовый порой поддержать резкую критику внешних форм, сковывающих национальную жизнь. Период сочувствия Первой русской революции, резких нападок на официальную церковь, симпатий к конституционализму не был контрастирующим с ранним и поздним периодами творчества Р., ибо он обладал целостностью мышления. Даже в 1904–1908 Р. оставался верен главным коренным своим ценностям: он религиозен, он болеет за православное христианство, за русскую традиционную семью, за русскую цивилизацию как в ее крупных, государственных, так и в бытовых чертах, за национальную систему образования, за русскую литературу, русскую мысль, русскую печать. В политической публицистике Р. менялась не система ценностей, а сама проблематика: до 1913 — это в основном думские выборы и сессии, конституционная идея, Государственная дума, Первая мировая война. В отличие от кадетов и либеральных публицистов конституционализм был для Р. не англофильским идеалом, а одним из способов трансформировать государственность, сообщить ей новые, жизненные импульсы. В этом смысле конституционная идея не абсолютна, но зависит от того, кто наполняет ее конкретным политическим содержанием: с глубоким сожалением Р. признавал, что в ходе становления русского парламента конституция не стала делом взаимного уважения, но, напротив, послу-

жила раздору и партийным распрям. Однако и поздний Р. вовсе не меняет своего отношения к парламентаризму. В статье «К 10-летию Государственной Думы» (НВ. 1916. 27 апр.) Р., отвечая на вопрос, что дала России Дума, говорит от лица «русского исторического человека», ответ которого «самостоятельный, из своей души вынесенный, а не навешанный из программ партий»: «Стало живее на Руси. Стало энергичнее на Руси. Можно закричать, — и все услышат <...> Государственная Дума, — пишет Р., — есть живое русское явление, живой организм в живой стране». Р. столкнулся с обвинениями в «хамелеонстве», «двурушничестве», «цинизме». В ноябре—декабре 1910 в «Новом Времени» был опубликован цикл Р. «Литературные и политические афоризмы», в котором он разъяснил свою творческую позицию. Этот цикл был ответом на «Открытое письмо В.В. Розанову» К.И. Чуковского (Речь. 1910. 24 окт.) и на статью П.Б. Струве «Большой писатель с органическим пороком» (РМ. 1910. № 11), в которых они выступили с резкой отповедью политической «беспринципности» Р. Критикам казалось, что Р. изменил сам себе, изменил собственным идеям и оценкам, которые высказывались им ранее: в статьях 1901—1906, собранных в книге «Когда начальство ушло...». Струве обвинил Р. в бесстыдстве, в политическом приспособленчестве. В «Опавших листьях» Р. сам признавал, что, бывало, «писал одновременно “черные” статьи с эс-эрними. И в обеих был убежден» (У, 263). В своем цикле «Литературные и политические афоризмы» Р. пояснил: «Я с разными говорю на разных и языках: но говорю слова мои, именно ту часть моих слов, какая чувствуется и оказывается общесо слушателем. В каждом издании я виден не весь: но в каждом издании видна моя истина» (ЗРП, 422). «Одно и то же предложение “дождь идет” может быть истинно и неистинно: оно истинно, когда действительно дождь идет, а когда солнце светит — уже не истинно» (ЗРП, 418). То, что и во времена всероссийской стачки Р. не «хамелеонил», подтверждается его статьями этого периода, такими как «Эс-деки и эс-эры в Государственной Думе» (НВ. 1907. 25 февр.; РГО), «Левым рептилиям» (НВ. 1906. 19 авг.). В последней статье он обрушился на прессу, подыгрывающую революционерам: «Гиены <...> имеют вид литераторов. Якубзоны и Азовы стали на месте Щедрина и Успенского, как те стали на место Тургенева и Гоголя. Со ступеньки на ступеньку идем мы в гнилой погреб... И копают могилу эти гиены. И лижут запекшуюся кровь жертв...» (РГО, 134). В статье «Партии дурного тона» (НВ. 1908. 3 июня) Р. отмечал, что «левые партии» исчерпали весь возможный запас терпения русского общества своей лживостью, смрадностью тона своей публичной политики и безнравственностью: «Что показали они кроме беспредельной зависти неимущих к имущим, кроме всяческого недоброжелательства всего расстроенного и беспорядочного ко всему устроенному и упорядоченному? <...> В революции не Русь, искалеченная и несчастная, вставала на ноги. Это были лихие люди, отбившиеся от отца с матерью, которые в годину несчастья родного дома бросились на него, чтобы растащить его по бревну, а что останется — сжечь» (ВНС, 182). В статье «Представители России перед Европой» (НВ. 1908. 30 июля) он излагает свой взгляд на либеральную фракцию, прессу и профессуру: «Чья бы на-

хальная рука ни занеслась для пощечины России, сейчас же кидаются к этой “ручке” с поцелуями “представители печати”, кричащие и кланущиеся, что они “представляют собою Россию” <...> Весь свет приглашен к нам на гастроли “рукоприкладствовать” “Оскорбляйте наше отечество, оно подло”, — кричат эти Гессены, Милоковы, Федоровы и та стая приват-доцентов, какая с подписями и без подписей украшает столбцы “Русских Ведомостей”» (ВНС, 222). После убийства П.А. Столыпина (1911) еще сильнее проявляются резкость и глубина розановской критики радикализма. Свое публицистическое отрицание разрушительных общественных сил Р. все больше переносит и на саму периодическую печать. Выражением этих взглядов стало высказывание в «Опавших листьях»: «Главный лозунг печати: проклинай, ненавидь и клевети» (У, 350).

В.В. Аверьянов

ПЬЯНСТВО. Русское П., составило тему многих статей Р. в первые месяцы Первой мировой войны в связи с полным запретом 26 июля 1914 продажи алкоголя в военное время. Но еще намного ранее Р. писал в статье «Вековые причины пьянства» (НВ. 1908. 29 февр.): «Опять все заговорили, все заговорило о народном пьянстве. Кроме множества статей в газетах и журналах, получаешь пригласительные билеты на собрания различных общественных деятелей и профессоров, где обсуждается этот же вопрос, эта же тема. Как в сильном организме, заболевшем в одном месте, кровь усиленным током приливает к месту болезни и исцеляет ее, так духовные очи всей России обратились на вековое, тысячелетнее зло народное, несчастье народное. И не верится, и невозможно, чтобы это не было в конце концов целительно. Так или иначе, но хотя в частях и хотя через несколько лет пьянство будет побеждено, ограничено, сломлено. Это чувствуется. На это можно надеяться. Слишком оно ненавидимо всем трезвым в России» (ВНС, 64). В еще более ранних статьях Р. говорил об «ограничении трезвости» в России: «Русский человек может быть трезвым, но ограниченно трезвым, и совершенное воздержание от вина способно поставить его в неловкое, невыгодное и, наконец, прямо штрафимуемое положение» (НВ. 1899. 4 нояб.). В первых статьях после начала войны Р. с энтузиазмом выступает против «Зеленого Змия» (НВ. 1914. 17 авг.; НФП): «Ведь избавление от пьянства равно величайшей религиозной реформе; по объему, по количеству спасенных душ, спасенных состояний, сохраненных в целости биографий — это вполне религиозно-нравственная реформация, не задевшая ни йоты “старого упования”, нашей древней православной веры <...> “Чудо! Русь не пьет! Россия трезва”» («Водка, пиво, вино» // НВ. 1914. 15 окт.; НФП, 371). Но вскоре тональность розановских статей на эту тему меняется. Его статья «Только на вынос» (НВ. 1914. 19 окт.) открывается сообщением: «Советом Министров решено допустить с 1 ноября открытие торговли пивом “только на вынос” и не более как “в одной десятой части существующих заведений”» (НФП, 375). Р. с горечью отмечает: «Народный энтузиазм к полной трезвости ведом... С замиранием сердца думается, что денежное поощрение еще “укрепит напиток” в момент окончания нынешней войны, и пойдут опять “пьяные зачатия” будущего по-

колениа, которых волна всегда так поднимается сейчас после войны» («Крепкие напитки» и пожары» // НВ, 1914. 26 нояб.; НФП, 390). Он определяет главное в антиалкогольной кампании тех лет: «Разница между трезвыми зачатиями и пьяными зачатиями есть почти центр алкогольного вопроса. “Пьяная ночь сегодня” — исколечит, исколечит целую долгую *жизнь* несчастнорожденного юноши» (там же). Приводя полученные им *письма*, Р. продолжил тему борьбы с алкоголизмом в статьях: «Голоса народные о водке, вине и пиве» (НВ. 1914. 28 и 30 окт.; то же в книге «В чаду войны»), «Крестьянство о вине и налогах» (НВ. 1914. 5 дек.), «Через какие щели просачивается водка в население» (НВ. 1914. 7 дек.), «Выздоровливающая Россия» (НВ. 1914. 13 дек.; НФП). Выход из создавшейся ситуации народного П. писатель обосновал в статье «Как святой Стефан пору-

бал “Прокудливую березу” и как началось на Руси пьянство» (НВ. 1908. 2 марта — 7 апр.): «И когда мы выздоровеем — мы перестанем пить. Пьянство — болезнь. Или, точнее, — оно показатель, симптом глубоких заболеваний, духовных и биологических, народа. Знаете ли, что “лечит пьянство”, “борется против пьянства” всякий, подносящий к носу своему *цветок*, и всякий, сажающий дерево, и всякий, срубающий себе *избу...*» (ВДЯ, 381—382). О себе Р. вспоминал: «Я никогда не пил, не пью, не чувствую тяготения к алкоголю; но раза три, когда был до беспамятства пьян <...> в гимназии, на именинах товарища — в первый раз, другой — где-то в сельском *кабаке* (тоже с товарищами — *студентами*) и третий раз — студентом. И что же вышло? Да опять ровно ничего!!» (СВР, 684).

А.Н.

Р

РАДИКАЛИЗМ рассматривался Р. преимущественно как факт русской (шире — общеевропейской) общественно-политической *жизни* и литературной борьбы. Р. отрицательно относился к радикализму и его проявлениям. Он не дифференцировал само понятие радикализма, его теоретическое и политическое наполнение: «Единственный универсально-европейский жаргон есть *либерализм*, даже радикализм, немножко даже *революция* и *социализм*. А это всем понятно <...> всемирный говор, всюду понятный язык, как латынь в средние века» (КНУ, 108). Поэтому «либерализм», «радикализм», «революция», «социализм», а также «прогрессизм», «анархизм», «нигилизм», «*террор*» выступали у Р. как синонимический ряд понятий. В 1890-х идейный и политический радикализм обычно отвергался, чем, в частности, вызван у Р. «отказ от наследства 60–70-х годов». В поколении «шестидесятников» Р. претила «все искажающая, все живое мучающая деятельность» (ЛВИ, 171), и хотя в его статьях «Почему мы отказываемся от “наследства 60–70-х годов”?», «В чем главный недостаток “наследства 60–70-х годов”?», «Может ли быть мозаична историческая культура?» (МВ. 1891. 7, 14 июля; 1892. 20 июля) основной акцент делался на философско-теоретические возражения «людям 60-х годов», очевиден и политический подтекст упреков Р. (убийство *Александра II*, «развращающее» влияние малообразованных и презирающих науку профессоров-радикалов, «пыжашихся изобразить» из себя «красных», на студенческую *молодежь*): «Все эти Бруты и Гармонии с обликом молодой купчихи были нам эстетически противны» (ЛВИ, 167). Вообще радикализм признавался Р. в 90-е неотъемлемым атрибутом и едва ли не внутренним законоположением жизни современной *Европы* («Казерио Санто и виды на будущее в Европе» // РВ. 1894. № 10): он привнесен в *Россию* именно оттуда и в тех же самых формах, но противоречит основам русской жизни. В конце 1890-х — начале 1900-х радикализм как *тема* не присутствовал в печатных выступлениях Р. и вместе с тем становился внутренней проблемой его творческого *сознания*; помимо радикальности самих высказываемых в этот период идей, радикализм проявляется в идеологической поддержке Р. церковно-обновленческого движения. Наиболее «радикалистский» по духу и смыслу период творческого развития приходится у Р. на годы *Русско-японской войны* и *Первой русской революции*; наиболее «радикальной» книгой становится «*Когда начальство ушло...*», содержащая политические и околополитические статьи Р. этого пе-

риода. Революционные катаклизмы, сотрясающие русское *общество*, осмыслены здесь как проявление новых, обновляющих течений в русском национальном сознании и жизни, как пробуждение и победа неких таинственных динамических энергий, преобразующих по новому типу всю сложившуюся и закосневшую систему мировых отношений, как стихийное выявление «творческих», «волевых» и «трудовых» начал в народно-национальной жизни: «Вся Россия и рванулась к работе, к гигантскому новому созиданию, к перевороту всех условий существования, и прежде всего — условий *труда*» (КНУ, 141). Революционно-радикальные идеи интересовали Р. не как составляющие платформы той или иной партии, а «как толпа новых идей, как поворот к новым задачам существования, к новым заботам о забытых доселе частях человечества» (КНУ, 137), как «историческое “электричество”, которое, будучи невидимо, движет всем видимым» (КНУ, 149). Политический контекст «освободительного движения» у Р. вполне закономерно совмещается с религиозным: «Это явление всемирное <...> Оно не знает границ, народностей... эта революция, это “новое *христианство*” точнее, “что-то”, взявшее себе его задачи, но в форме “существенностей”» (КНУ, 159); «Всех “не живых богов” снесет нигилизм, и удержится только подлинно нужное, подлинно необходимое, подлинно благодетельное *человеку*» (КНУ, 170). Поддаваясь общему для той эпохи настроению, Р. в ряде случаев полностью «растворяется» в стихии «освободительного движения» и делает радикальные заявления относительно грядущих *судеб* России: «*Мир* должен слиться <...> когда всемирный пожар кончится и старый Феникс окончательно догорит, — из пепла его вылетит новый Феникс» (КНУ, 22). Однако подобная крайняя позиция в рамках книги совмещалась с иной, гораздо более умеренной и корректировалась ею: «Увы, горькая *истина* нашего политического положения заключается в страшно запоздании парламентаризма, конституционализма у нас, в том, что еще со времен *Герцена* и *Бакунина*, т.е. с начала царствования *Александра II*, русское общество заняло позицию гораздо левее парламентаризма. Кто *Герцена* не читал, кто им не увлекался? Кто порицал и особенно очень порицал *Бакунина*? А уже он был анархист с бомбами, с вооруженным восстанием, с истреблением всякого социального строя» (КНУ, 113). В самом восприятии русской революции и революционеров-радикалов Р. акцентировал прежде всего их эмоциональную выразительность, *психологию* и бытовую

характерность, подходя к предстоящим его взору событиям как сторонний наблюдатель. Этот более традиционный и характерный для Р. комплекс идей и ощущений и предопределил его последующий поворот «вправо». «Когда начальство пришло» (как иронизировала прогрессивная *печать*), Р. вновь занял подчеркнуто консервативную позицию, даже более резкую и выраженную, чем прежде. Религиозно-идеалистические надежды на революцию как преобразующую мир *силу* не оправдались, радикальные методы переустройства жизни обернулись своей теневой стороной, национальный характер революции также был поставлен Р. под сомнение: «Я вдруг опомнился и понял, что идет в России “кутеж и обман”, что в ней встала левая “опричнина”, завладевшая всею Россиею» (У, 290). Изменение позиции Р. было связано с разгулом террора, с покушениями на П.А. Столыпина и его семью, закончившимися позднее убийством Столыпина (этому посвящена серия статей и корреспонденций Р. в «*Новом Времени*»); более отдаленным мотивом стало расхождение во взглядах с прежними единомышленниками-«неохристианами» (Д. Мережковский, Д. Философовым, З. Гиппиус, А. Карташёвым, со всем составом петербургского *Религиозно-философского общества*), ставшими на радикальную почву и «заигрывающими» с революцией и террором. Обе темы нередко совмещались у Р.: печать и литература, в том числе «религиозная», пошедшая в услужение радикализму, идеологически подготавливала политические убийства и моральное оправдание террора («Отойди, сатана» // НВ. 1911. 14 окт.; «Литературный террор» // НВ. 1911. 12 янв.; ТПРН). Другой линией борьбы с радикализмом становятся обвинения писателей и общественных деятелей радикального толка в моральной нечистоплотности, продажности, пособничестве враждебным России *государствам* («Открытое письмо А. Пешехонову и вообще нашим “социал-сутенерам”» // НВ. 1910. 15 дек.; ЗРП). Poleмика с радикализмом становится одной из центральных тем в «*Уединенном*» и «*Опавших листьях*» и в последующих книгах того же жанра, высшего накала достигая в «*Апокалипсисе нашего времени*». Перед смертью Р. раскрыл свой замысел в письме Э. Голлербаху: «Вы знаете, что мое “Уед.” и “Оп. л.” в значительной степени сформированы под намерением начать литературу с другого конца: вот с конца этого уединенного, уединенного, “сердца” и “своей думки”, без всякой соц.-демократической сволочи. Жажда освободиться от нее, духовно из нее выйти — доходила до судороги и сумасшествия» (ВНС, 350). В поздней эссеистике Р. литературно-идеологический контекст в восприятии радикализма преобладает над собственно политическим, над «злостью дня». «Сколько у нас репутаций если не литературных (литературной — ни одной), то журнальных, обмоченных в юношеской *крови* <...> Некрасов, член английского клуба, партнер миллионеров, толкнул их более, чем кто-нибудь, стихотворением: “Отведи меня в стан погибающих”. Это стихотворение поистине все омочено в *крови*» (У, 63–64); «Как же удивляться, что всякий русский с 16-ти лет пристаёт к партии “ниспровержения государственного строя”» (У, 265). Виновными в утверждениях радикальных настроений в России признаны *Белинский, Чернышевский, Добролюбов, Писарев, Некрасов, Салтыков-Щедрин*, отчасти *Гоголь, Грибоедов, Тургенев, Л. Тол-*

стой, даже *Достоевский*. Неизменно отмечая убогость социальных, нравственных, философских идеалов, связанных с доктринами русского радикализма, Р. вместе с тем не может не признать как определенную позитивную ценность то бродильное начало и ту силу, которые подспудно заключены в национальном «нигилизме», а также моральную *красоту* некоторых его представителей, своеобразных «идеалистов» радикального движения: «Радикализм прекрасен в наивном»; «радикализм — отрочество, юность» (СХР, 194). Тепло отзывался Р. о народниках, «“ходебщиках” в народ» (СХР, 195) (также считая их радикалами) *И.И. Каблище*, В.К. Дебогории-Мокриевиче, С.М. Степняке-Кравчинском и героях их повествований. На страницах «*Опавших листьев*» и последующих произведений вновь появляется культ деятельного, волевого начала, характерного именно для радикализма; в русском радикализме отмечается сила как внутреннее качество целого общественного движения: «К силе — все пристаёт, с силою (в союзе с нею) — все безопасно: и вот история нигилизма или, точнее, нигилистов в России» (У, 289). Этой внутренней силы, способной переломить порочные тенденции национальной жизни (косность, умственный индифферентизм), равно как широкой общественной поддержки лишен русский *консерватизм*, что делало его в глазах Р. бесперспективным, обреченным на гибель. Сознывая масштабный кризис «идейного консерватизма» как в рамках собственного сознания, так и в российской действительности, Р. был вынужден занять неустойчивую, двойственную позицию «между консерваторами и радикалами»: он «сам не знает, кого больше любит (У, 80). Это «недоумение» в ряде случаев выглядело у Р. как объективный приговор избранному направлению всей его творческой деятельности: «Запутался мой ум, совершенно запутался... Всю жизнь посвятить на разрушение того, что одно в мире люблю: была ли у кого печальнее судьба» (У, 68).

Я.В. Сарычев

РАДОСТЬ. В книге «*О понимании*» Р. рассматривает «творчество в области чувства» в четырех формах: в области чувства *красоты*, чувства справедливости, религиозного чувства и нравственного чувства. В описании проявлений каждой из четырех форм встречается понятие «радость». Определяя сущность нравственного чувства, Р. отмечает одну из его разновидностей — доброту — выраженную через «естественное расположение ко всем людям, сопровождающееся радостью» (ОП, 421). Главное свойство нравственного процесса — душевное успокоение и «чистая радость» (ОП, 422); цель его — стремление к идеалу, который представляет собой *жизнь*, «посвященная бескорыстному познанию, чуждающая внешнего зла и чистая от внутреннего, полная заботливости о близких <...> и о дальних <...> свободная от удовольствий и исполненная внутренней радости» (ОП, 423). На достижение этого идеала направлены разделенные в аналитической трактовке Р. нравственное чувство и чувство религиозное. Жизнь вне *религии* «исполнена *страдания* и неверна относительно всего хорошего», «настолько же исполнена она внутренней радости и тверда против всяких бедствий, когда религиозна» (ОП, 494), религия «одна дает радость, которая не проходит,

которая насыщает» (ОП, 495). *Вера* открывает возможность не бояться смерти: «Какая-то радость. Но еще не смею. Неужели мне не бояться того, чего я с таким смертельным ужасом боюсь; неужели думать — “встретимся! воскреснем! И вот Он — Бог наш!” <...> Неужели Ты велишь не бояться смерти?» (У, 184). Поставив вопрос: «Что такое Бог для меня?», Р. отвечает: «Моя вечная грусть и радость. Особенная, ни к чему не относящаяся. Так не есть ли Бог “мое настроение”? Я люблю того, кто заставляет меня грустить и радоваться» (У, 48). Размышляя о бессмертии души, которого нельзя доказать, но видят «просто все», и знают, что «есть», Р. относит «к числу этих вечных “есть”, на которых мир держится» «вечность “я”, моего “горя”, моей “радости”» (У, 140). Взаимосвязь в писательском мироощущении религиозного чувства и чувства радости подчеркивается названием одной из статей Р. — «Религия как свет и радость» (НВ. 1899. 14 апр.; ОЦС), представляющей собой рецензию на книгу священника Г. Петрова «Евангелие как основа жизни» (1898). В ней библейские слова «Не любите мира, ни того, что в мире» получают розановскую трактовку: «Всё создано на пользу и на радость человека, но ничто созданное не должно властвовать над нами» (ОЦС, 17). Р. убежден, что «благая весть» не может иметь «озлобленного» истолкования, что «только мрачный изувер-фанатик может думать, что христианство вообще враждебно светлым, жизнерадостным впечатлениям бытия» (там же), так как «будь “мир” и “грешные человеки” так совершенно плохи <...> разве бы мог Бог “тако возлюбить мир”» (ОЦС, 21). Заключительные строки статьи звучат апофеозом радости: «“Будем” же “всегда радоваться” — как зовет к этому апостол. И самую религию и ее дыхание сольем с отрицанием именно уныния и с вечно о всем радостью» (ОЦС, 21). «Бог есть радость, без Бога — отчаянье» (РФК, 230). Позднее в работе «Голгофа и крест» Р. объясняет, что «взгляд на христианство как на религию радости — светлую, белую» не выражал «даже и тогда мой взгляд на христианство: но я попытался толкнуть к этому белому пониманию его» (ВТРЛ, 185). Это разъяснение делает понятным определение христианства, которое Р. строит на противопоставлении радости и грусти: «Всякая радость земная рассматривается в нем через грусть. Где нет грусти — нет христианства!» (ВТРЛ, 112), «Боль мира победила радость мира — вот христианство. И мечтается вернуться к радости» (У, 162). В описании Пасхи в Соборе св. Петра понятием «радость» определяется религиозное настроение, вызванное праздничной обрядовостью: «Смешение нашего великопостного пения (везде тягучего) с пасхальным (радость) и образует католическое пасхальное пение, эту не кончающуюся, не обрывающуюся радость» (СХ, 31–32). В обряде венчания, по мнению Р., этой «специальной» радости нет: «Пронесли короны над головами — значит радостно; но почему это специально брачная радость? Просто радость вообще» (ВТРЛ, 52). Р. отмечает равнодушие Церкви к «радостям земным»: «К труду, семейным радостям, юношеским грезам о подвиге, о героизме, о любви» (ОЦС, 401). Писатель утверждает, что «в революции нет радости. И не будет. Радость — слишком царственное чувство, и никогда не попадет в объятия этого лакея» (У, 107). Им наделены только светлые люди, способные сопереживать и сора-

доваться. Один из этих людей — «друг»: «И вся радость ее — была в радости других» (У, 152). В этом аспекте религиозное чувство и чувство нравственное также совпадают: «Кто не любит человека в радости его, — считает Р., — не любит и ни в чем <...> Кто не любит радости человека — не любит и самого человека» (У, 228). Радость испытывается художником в процессе воплощения образов (ОП, 473): «Творчество в архитектуре, живописи и скульптуре есть наслаждение ни с чем не сравнимое, творчество в музыке есть нередко страдание, однако же такое, которое композитор не променяет ни на какие радости» (ОП, 449). Р. подчеркивает: «И понимание, и художественная работа, хотя приносит высокие <...> наслаждения и радости, но и в этой радости есть что-то мучительное, и эти наслаждения красотой и мыслью оставляют в душе холодный пепел, которого тем больше, чем сильнее горело в ней пламя наслаждения» (ОП, 422). Благотворительность сопровождается «маленькими радостями», которые дарят богатые бедным (ОП, 528). В работах Р. часто употребляются выражения «радости земные» (У, 270; ОП, 418), «радости семейные» (ВТРЛ, 53), «радости родительские» (ВТРЛ, 17; РФК, 301).

К.А. Жулькова

РАЗВОД. Р. рассматривает развод наряду с проблемами пола, семьи, брака, детства. Состояние процессуального производства расторжения брака в России особенно волновало Р. в связи с обстоятельствами личной жизни (невозможность получить развод с А.П. Сусловой, дети Р. считались «незаконнорожденными») и с повседневной практикой разводов и «незаконнорожденных» детей в России. Писатель был свидетелем страданий жен и мужей в фактически распавшихся браках, которые невозможно было расторгнуть из-за сопротивления церкви (консистолии), страданий детей, появившихся на свет вне церковного брака, их родителей, лишенных возможности сделать их «законными». В статье «Общество охранения женских прав» (РС. 1910. 30 марта) Р. отмечает, что именно «в среде женской жизни, женского права или пока “бесправия”, мы всюду наткнемся на эту тоскливую тему развода, — тему, никак недвигающуюся и точно парализованную. Семья, естественно, есть главная сфера жизни женщины. Школа, адвокатура, педагогика, врачебное дело, ученость, писательство — все это есть “случай” в судьбе женщины, “случай” в судьбе женщин особенно одаренных. Но “семья”, это — общая судьба их <...> Между тем, — что не все замечают, — в каждой стране и у всякого народа, наконец, во всякое время и эпоху, — “каков развод, таков и брак”, “qualis est divortium, talis est matrimonium” <...> Буквально, развод есть тот руль, которым корабль семьи, во всей стране, направляется или в тихое плавание, в мирную пристань, или на подводные хитрые камни и потаенные мели, где он разбивается и гибнет... среди воплей и отчаяния “пассажиров”, т.е. семейных людей. — Страшно вступать в брак... Ведь развестись никогда нельзя, какова бы ни выпала жизнь в семье» (ЗРП, 121–122). «Мы вас благословляем, и притом навеки: вы до могилы не можете расстаться друг с другом <...> И когда юные пробуждались от угара первой любви <...> «мужья и жены» увидели себя запертыми в крепкую клетку» (ЗРП,

123). Р. рассматривает процессуальные нормы в западноевропейских странах — в Англии и Франции. «Даже властительнейший английский король Генрих VIII смог вырваться из ненавистного брака с Екатериной Аррагонской только ценой реформации... Т.е. не раньше, как <...> Англия стала протестантскою. И когда она сделалась таковою, — развод, этот знаменитый “divortium”, стал допускаться в ней легко. И вот результат: английская семья есть лучшая, самая крепкая и счастливая в Европе» (там же). Во Франции же, где «нет наших консисторий и положение дела еще хуже. Там венчают “мэр”, полицейский чиновник, а не священник. “Вполне освободившийся от церкви брак” (мечта реформаторов): но положение живущих в браке еще тяжелее нашего. <...> Дело в следующем: церковь — отстраняется: но светский атеистический брак (“гражданский”) точка на точку входит в ту же самую ячейку, в которой лежал церковный брак; входит во всех правилах своего расторжения, во всей своей нормировке, течении, *стиле* и *тоне*, — и дело еще хуже, людям еще больше жить <...> Дело <...> даже не в разводе: а в крушении самой семьи на почве такого развода <...> закон развода загрязнил, испортил брак, наполнил всю страну зрелищем отвратительных и несчастных семей, и к семье потерялось уважение» (НВ. 1916. 16 марта; ВЧВ, 133). В России, по мнению Р., «брак — средний между католическим и протестантским, как и все православие <...> И развод — средний... До Петра Великого он был совершенно свободный, не по принципу, а по практике: всякий священник имел право исписать мужу и жене “разводное письмо”, — собственно, по библейской формуле, — в силу которого брак их становился расторгнутым» (ЗРП, 124). Во «Фрагментах о браке», рассматривая церковное судопроизводство бракоразводного процесса в Древней Руси, Р. одной из едва ли не главных причин «недвижности» современного бракоразводного процесса называет «худое знание истории»: «Представляется неопытным, что мы имеем в существующих затруднениях к разводу что-то древнее и уже священное в силу этой древности. Между тем это вовсе не так» (СВР, 563). В допетровской Руси в судопроизводстве по делам о расторжении брака, хотя участие священника и было сохранено, «но супруги не были поставлены в то бесправное парализованное положение, в каком находятся сейчас, когда могучими вершителями дел семейных являются консистории» (там же). В допетровской Руси «было совершенно другое положение развода, — при тех же, как теперь, о нем законах (ибо они идут от Евангелия). Развод данной единичной семьи никогда не восходил к общерусскому значению, не доводился до Москвы, до патриарха или епископа, но оставался приходским делом <...> и разрешался, канонично и благочестиво, духовником мужа и жены» (ПВ, 180). В эпоху Петра I «церковь централизовалась, и старое право священника было перенесено на “духовную коллегия” или Синод, который чисто практически и под действием неразумных государственных пожеланий и требований “перестал писать разводные письма»» (ЗРП, 124). Писатель отмечает: «При устроении брака (в стране) всегда нужно иметь в виду, что это есть вопрос (нужда) стада, вопрос тельцов, — “виночества”, “тмы тмушей” и никак нельзя мотивировать на “наше дворянское сословие”, вообще на городские при-

вилегии и исключения... Эти и сами при *уме* устроятся и расположатся. Но “отворяй ворота стаду, стадищу, стадищам”: и естественно, эти ворота не должны быть узки, иначе все сломается» (У, 274). Р. отмечает огромный интерес со стороны российской общественности к проблеме развода: «Сердце всей страны, конечно, билось усиленно», когда в Государственной думе поднялся вопрос о разводе (НВ. 1916. 16 марта; ВЧВ, 132). Однако, отмечает Р. в статье «Нельзя ли децентрализовать развод? (К пересмотру его в Св. Синоде)» (НВ. 1912. 15 авг.; ПВ), вопрос о разводе в процессуальной и законодательной его стороне «тормозится или волочится уже несколько лет» (ПВ, 178). Исключением считает Р. книгу Сергея Григоровского «О разводе: Причины и последствия развода и брачное судопроизводство. Историко-юридические очерки» (СПб., 1911), которую писатель высоко оценил: в ней содержится «“последнее слово” всего, что относится до предмета, указанного в ее заглавии», и в частности «страницы о “раздельном сожителстве” супругов, этом суррогате развода, когда он недосяжим» (ТПРН, 294). «Григоровский стоял 25 лет в узле, где решаются бракоразводные дела в России, — в том отделе синодальной канцелярии, где все это “ведается” Место это — легендарное по черствости, педантизму <...> Григоровскому принадлежит историческая заслуга, что, будучи чиновником, “дельцом”, он явился с молодой душою на эту застарелую, испорченную почву, явился и с нравственною совестью туда, где никогда совести не было, встал с верою на точку, где царствовал скептицизм и поистине вольтеровская улыбка. Улыбка над “семьею”, над “господами супругами”, хотящими разводиться, и которым подспудно хочется только поразвратничать» (ТПРН, 293). Р. обращает внимание на сторону, «не обсуждавшуюся ни в повременной печати, ни в министерстве юстиции, ни в духовном ведомстве. Почему, собственно, централизован развод? <...> Боль и страдание происходит в каждом единичном случае не оттого, что “данная семья разведена”, но именно оттого и дотоле, пока “она не разведена” <...> На том самом месте <...> “где муж с женой ненавидят друг друга” <...> едва они “разведены”, воцаряется покой, согласие, мир, дети не видят скандалов, хотя и не видят, “как бы ссорив”, одного из родителей, и сами родители, разойдясь в разные стороны и устроившись в новую жизнь, ведут ее чисто и целомудренно <...> развод (при детях) всегда операция (без детей даже и не операция), но без развода — это рак, съедающий семью, детей, весь род, заражающий целую генерацию» (ПВ, 179). «Супружество как замок и дужка: если чуть-чуть не подходят — то можно только бросить. “Отпереть нельзя”, “запереть нельзя”, “сохранить имущество нельзя” Только бросить (расторжение брака, развод). Но русские ужасно как любят сберечь имущество замками, к которым “дужка” только приставлена. “Вор не догадается и не тронет” И блаженствуют» (У, 348). «Брак может ежеминутно распасться: станем же его бережно хранить, лелеять в ладонях, обдывать; станем вежливы к этому дорогому гостю — вот логика и психология развода богомысленного. Поразительно, что нелегальные семьи никогда почти не распадутся, именно потому, что они вправе ежесекундно распасться. Гостя берегут, а со своим человеком поступают часто грубо, и так именно поступают в браке»

(ВМНН, 87). В статье «Нельзя ли децентрализовать развод?» Р. называет главные принципы, которыми, с его точки зрения, следует руководствоваться при бракоразводных процессах: «1) Чтобы поводы к разводу были те самые, какие указаны в Евангелии и соблюдались всегда в церкви. 2) Чтобы разводила именно церковь, как она венчает» (ПВ, 180); разводиться должен священник, а не консистория или Синод». Таким образом, вопрос о разводе, по мнению Р., мог бы быть разрешен совершенно просто: «устранив фетиш именно консисторской процедуры развода», а также положение, согласно которому «все разводы должны стекаться в столицу Российской империи или по меньшей мере в город г. губернатора и архиерея» (ПВ, 181) и «отменить статью свода закона: «Запрещается писать всякие бумаги, клоняющиеся к расторжению семейного союза», уничтожившей прежнюю священническую форму развода (там же). Р. подчеркивает, что «давно пора вернуться здесь к закону, настоящему и древнему», и руководствоваться тем, что «развод принадлежит тем самым лицам, которые и заключили брак, т.е. благословившему чету священнику и самим сочатавшимся. Написав же “распускное письмо” или “разводное письмо”, они могут нотариальную копию с него отправлять в консисторию, вообще в некоторый архив “дел” и одновременно священник, с приложением церковной печати, писал бы в паспортах обоих бывших супругов о новом их состоянии вдовства» (СВР, 563). Задавая вопрос, который Р. вынес в заглавие другой своей статьи — «Откуда идет грубость суда над разводящимися?» (НВ. 1916. 25 апр.), писатель дает на него ответ: каноническое право и церковь не требуют в браке ни любви, ни уважения супругов, и процессуальные нормы развода в России отличаются страшным цинизмом. От разводящихся требовали свидетеля, причем даже не одного. Р. рассуждал: «Самое предрасположение судить о приходящих просить развода бывает какое-то пренебрежительное. “Это худые люди и пришли за худым делом» (ВЧВ, 175). С точки зрения писателя, «консисторские приемы суда над бракоразводившимися суть типичные приемы старого полицейского суда с “протоколом”, “свидетелями”, обильным “бумагописанием” и в заключение “кутузка” (бракоразводные “наказания”, епитимья и проч.), а по дороге — тайною “взяткою” <...> Низменность и грубость суда <...> самые “предметы” обсуждения (“поводы к разводу”) <...> требования, крайне позорные для чести каждого человека («два очевидца прелюбодеяния», «медицинское освидетельствование и протокол освидетельствования о физической неспособности к исполнению супружеских обязанностей» и т.д.)» (ВЧВ, 175–176), порождают у семьянинов «всеобщий страх переступить самый порог консистории для этого суда» (ВЧВ, 176). Предвзятое отношение общества к подобным гибнущим семьям отразила художественная литература. В статье «Почти непоправимое дело...» (НВ. 1910. 6 апр.; ЗРП) Р. отмечал: «Если никакой воз никак не умеет “съехать с места”, то это — развод. Еще в царствование Александра I <...> члены тогдашнего Государственного Совета <...> высказались однажды по поводу развода, почти вовсе переставшего даваться после усилий в этом направлении известного кн. Голицына, обер-прокурора Синода и министра духовных дел <...> Став под защиту закона о нерасторжимости брака, они

повели себя так, что от родовых накопленных состояний их мужей скоро ничего не останется, а семейная жизнь общества превратилась в посмешище <...> Ныне все роды и семейства перемешались, — так как при законом установленной нерасторжимости брака жена может иметь детей от кого угодно» (ЗРП, 125–126). Р. отмечает, что картина «этого тогдашнего брака» начала XIX в. нарисована Л. Толстым в «Войне и мире» (брак Пьера Безухова с Элен). «Но как положение брака не изменилось и “повод к разводу” все тот же один: “застать со свидетелями на месте преступления”, то брак и к середине XIX века остался тот же: и Тургенев в “Дворянском гнезде” опять нарисовал ту же картину». Жена Лаврецкого уезжает в Париж, где кутит с актерами и художниками; а “закон” насмешливо указывает мужу: “Что же, возьмите свидетелей и поезжайте в Париж. Это, на ваше счастье, вам удастся, но только прихватив этих свидетелей, застать вашу жену на месте преступления, то мы расторгнем брак, оказавшийся прелюбодейным. И разрешим вам вторично вступить в брак, а прелюбодейную жену вашу приговорим к вечному безбрачию” <...> “Нерасторжимость брака”, по закону и принципу, есть введение карамазовского “все позволено” в брак; т.е. это есть упразднение, разом и в одном слове сказанное, в одном учреждении сделанное, всей нравственной атмосферы брака, всякого его этического смысла, даже всякой его бытовой, практической возможности» (ЗРП, 126–127). Размышления Р. о проблемах, связанных с разводом, изложены писателем во втором томе книги «Семейный вопрос в России»: «Брак стал или, точнее, всегда и был без развода — лотерею, где проигрыш возможен, а выигрыш ничем не обеспечен. Ибо если тщательнейший выбор монархом министра не есть непременно обеспечение удачи выбора, то и жених, сколь бы тщательно ни выбирал невесту, может ужасно просчитаться в оценке ее нравственных качеств; а раз став мужем, навсегда должен остаться с таковым “министром”, недобросовестным, не исполняющим никаких обязанностей, беспутным. Равно и жена, без прав развода, не обеспечена ни от жесткости мужа, ни от его беспутства. Это и породило с обеих сторон страх брака, избегание брака и легкомысленный образ жизни одного пола и невольное старое девство другого, поведшее к умножению незаконных рождений. Нужно стараться об умножении браков, о развитии семьи, т.е. надо лотерею с проигрышем заменить лотерею только с выигрышем: к этому-то и сводится вопрос развода, имеющий целью не разрушить хотя бы единую семью, а сохранить, в случае несклеившейся, неудачной, окончательно погибшей семьи, право за человеком (как мужем, так и женою) еще другой раз попытать счастья в семье <...> Вот в каких целях, а не в целях разрушения семьи, настаиваем мы на разводе <...> где счастье семьи, там и выгода церкви <...> всякое превращение праздного гуляющего мужчины в отца — опять же радость церкви. Это и должно быть фундаментом всех суждений о разводе» (СВР, 564–565).

Т.М. Миллионщикова

РАЗВРАТ. Определение разврата находим в «Мимолетном»: «“Развратом” называется, когда совершающееся у двоих переходит в зрение или в слышание не учас-

твующего третьего; и есть (кажется) “разврат” для этого третьего, и есть разврат его (любопытство развращенного). Отсюда действий развращенных нет, а есть “развратные разговоры”, “развратные зрелища”, “развратная литература”, “развратные рассказы” и “развратные картины” Дико сказать, и никто не чувствует, чтобы происходящее между мужем и женою было “развратом” Но попробуйте изобразить, рассказать? — *мир* разбежится в *страхе*. И условлено: делать, но не говорить. Но это не по лицемерию и фальши: такова *природа* этих дивных *вещей*» (М, 231–232). Не следует описывать, не следует изображать, но существует. Пояняя само слово «разврат», Р. писал: «“Разврат” есть слово, которому нет соответствующего предмета. Им обозначена груда явлений, которых человечество не могло понять. В дурной час ему приснился дурной сон, будто все эти явления, — на самом деле подобные грибам, водорослям и *корням* в природе, — суть “дурные”, уже как “скрываемые” (*мысль* младенца *Соловьёва* в “Оправдании *добра*”); и оно занесло их сюда, без дальних счетов и всякого разумения» (У, 233). Р. полагает, что понятие имеет возрастную *характеристику*: «Разврат появляется, когда погасает *любовь*. Разврат именно не любовь, уже нелюбовь. Он повторяет, механически и холодно, “по памяти”, то, что творилось в любви. И тогда было чисто, теперь же только грязь. Грязные старики... Но никогда — юноши, *девушки*. У них все чисто, п.ч. проистекает из любви» (КНУ, 579). *Молчание* сопровождает *жизнь пола*. «Вот отчего пугаются люди публичного разврата; но именно — публичного, названного, увиденного. Ибо все, ну решительно «всё, что хочешь», существует в каждой *решительно семье*, где муж ни в чем не отказывает жене и жена ни в чем не отказывает мужу, “целуются и милуются как хотят” Боятся “скандала”, т.е. вдруг “заговорили и назвали”, произнесли имя. Но, Боже, опять-таки — почему? <...> — А, что?.. Фи, как вам не стыдно это называть по имени, говорить вслух. — Да что “называть”: ведь все делают, любят?.. — Фи! Фи! — И “прекрасная дама” отходит от вас в сторону при слухе о том, что она сама делает и даже так любит. “Любит”, но не называет. “Делает”, но “молчит” Суть всего <...> Особенно *женщины* молчат, которым он “так нужен” Главные стыдницы на свете. И в стыдливости которых суть мира. “Весталки, — они хранят *огонь*” Тот “огонь”, без которого ничего не испечешь. “Нет обеда. Пошел к черту (это — миру). Тогда миру только “провалиться” О, не хочет мир провалиться. Он хочет “стоять” Тогда женщины говорят: “Тогда пусть он стоит” Ибо если он “опустится” — мир “погибнет” И молчат, молчат... Молчат и делают. Молчат и улыбаются. И не называют. Никогда не называют. Того, что одно в мире истинно и глубоко любят. Для кого одеваются. Наряжаются. И манят тысячами улыбок, и ласкают тысячами *ласк*» (ПЛ, 56–58). Через *совокупление* Р. определяет сущность мира: «Не возраст и не мой *порок*, но что-то глубоко истинное шепчет мне, что “разврат есть сущность мира” В сущности, так думают и монахи, отвергая *брак*, или (что одно и то же) поставив *девство*, “нетронутость”, выше брака <...> “*Радость* родителей об устройении дочери, “пристроилась” и проч., но — тоже не в этом дело...”. Действительно, не в “этом” Никто не признается, что отрицается, но втайне безусловно каждый, кроме одних маленьких *детей*, знает,

что не в этом “дело” Дело в 1½–2–3-х минутах, когда “небеса ржут, вселенная угощает молоком, любовники стонут, задыхаются, ничего не помнят, не помнят родителей, не нужно им будущих родов: и наступило великое сейчас, только сейчас, одно сейчас, которое поглотило весь мир и проглотило их самих” Муж проглотил жену, проглотившую мужа. И вот опамятавались. “Мы живы?” — Да: и жив третий — ребенок ваш. Но о нем они не думали, никто не думал. Бабушка и дед его — не думали. Подумал один *Бог*» (ПЛ, 14–15). Полемизируя с *М.О. Меньшиковым* по поводу понятия «разврат», Р. в статье «В чем разница древнего и нового миров» (НВ. 1902. 12 сент.) писал: «Известно, что женщины *Шекспира* говорят иногда двусмысленности и прямые грубости на эротической почве. Я помню такие слова у Офелии и Дездемоны; неужели же он скажет: “Дездемона и Офелия суть то же, что русские горничные плохого разбора, так как допускали себе двусмыслицы в разговорах с ползнакомыми людьми, каких не допускают наши жены и дочери” Совершенно очевидно, что, несмотря на двусмыслицы, девушки и женщины Шекспира оставались куда невиннее и чище наших дам. Пример этот показывает, что не факт развратен, а колорит факта. *Библия*, содержащая на первых страницах историю Лотовых дочерей, остается (на вкус всего человечества) священной книгой, а наши романы и повести, хотя не содержат ничего подобного, остаются светскою и нимало не поучительною *литературою*» (ВДЯ, 233). Р. высмеял «Закон Гейнца» (НВ. 1900. 3 мая), который проводило германское *правительство* в борьбе с развратом. По этому закону воспрещалось выставлять изображения обнаженного человеческого тела в местах, доступных публике. «*Полиции* и полицейским мерам, — писал Р., — совершенно не для чего братья за сюжеты, как “Юпитер и Юнона”, каковую картину пришлось было в одной галерее вынести или убрать, или покрыть рогожею».

А.Н.

РАЗНОЧИНЦЫ. Историческую роль разночинцев Р. представлял следующим образом: «Пришел вонючий “разночинец” Пришел со своею *ненавистью*, пришел со своею завистью, пришел со своею грязью. И грязь, и зависть, и ненависть имели, однако, свою *силу*, и это окружило его ореолом “мрачного демона отрицания”; но под демоном скрывался просто лакей. Он был не черен, а грязен. И разрушил дворянскую *культуру* от *Державина* до *Пушкина*. *Культуру* и *литературу*... (“разночинцы” в литературе и упоение ими разночинца — *Михайловского*)» (У, 149). Синонимичными по отношению к разночинцам в размышлениях Р. являются интеллигенты, социал-демократы, революционеры. Поэтому данные им *характеристики* относятся и к разночинцам, у которых, как и «у социал-демократа одна тоска: кому бы увозиться на содержание. Старая барыня, широко популярный писатель, “нуждающийся в поддержке *молодежи*”, певец — все годится» (У, 347). В разночинцах Р. усматривает явление не только сугубо русского происхождения по той причине, что разночинец и интеллигент каждый по-своему оказываются чуждыми традиционным ценностям *жизни*: «Пришел “разночинец” со своей злобой и отрицанием, пришел “интеллигент” со своим высокомерием, надутостью и презрением

ко всему, что не он. “Интеллигент” сделался единственным “духовным лицом” новой *Европы*, а “разночинец” — единственным ее “сословием” Все сословия исключительно ненавистны ему, ибо он есть пыль, от них отделившаяся, есть часть их же, но не удержавшаяся на прежнем месте и плюющая с нового своего места на то прежнее, где сидели его предки. В “разночинство” сбегались обломки, отбросы, а затем очень скоро и духовные ренегаты, духовные изменники прочих всех классов; вот это-то свое “бегство” они и возвели в принцип, утверждая, что и каждый должен “бежать” из своего места, от своей должности, от своего класса, своего сословия, своего “края” и “родины” <...> И “интеллигент”, и “разночинец” с необыкновенной яркостью выразили “вторичное упрости́тельное смешение” *К. Леонтьева*; тут мы читаем сами имена тех мертвенных “микробов”, которые съедают и почти уже съели строгий кристаллический строй великой Европы и старой Руси» (НВ. 1912. 4 сент.; ПВ, 190–191). В *России* разночинцы (революционеры, социал-демократы и пр.) представляли ту часть общества, которую можно определить как оппозицию официальной государственности, по сути — всему национальному, исконно русскому. Самая же государственность разела к тем, кто «халуй ли, не халуй ли, а раз “сделал под козырек” и стоит “во фронте” перед оппозицией, — то ему все “прощено”, забыто» (У, 114). Но по своему подлинному содержанию, повторяет *Достоевского* Р., «русская революция сделана мошенниками» (У, 350), которые «берут тем, что они откровенны. “Хочу стрелять в брюхо”, — и стреляет» (У, 359). Для Р. разрушительный характер деятельности разночинцев не подлежал оправданию: «Так, один около одного болтается: *Горнфельд* трется о спину *Короленки*, *Петрищев* где-то между ногами бегаёт, выходит — куча; эта куча трется о такую же кучу “Современного *Мира*” Выходит шум, большею частью, “взаимных симпатий” и обоюдного удивления таланту. Но почему этот “шум литературы” Россия должна принимать за “свой прогресс”?» (У, 287). Р. дает и ответ на этот вопрос: «Пришли *свиньи* и изрыли мордами огород: это не значит, что огороду не надо быть и надо к осени остаться без овощей, а значит, что свиней надо прогнать или заколоть, а гряды поправить, вырытое вновь всадить в землю и по осени собирать плоды» (У, 336–337).

И.А. Едошина

РАЗУМ — см. *Ум*.

РАСТЕНИЕ. В книге «*О понимании*» Р. разработал теорию, согласно которой форма существования «царства растений» более совершенная, чем горных пород или кристаллов, но менее, чем «царства животных». Р. раскрывает три формы бытия растений: потенциальную, образующую и реальную: «В семени они существуют потенциально, через рост — образуются и с прекращением роста существуют реально» (ОП, 173). «Величайшей особенностью» растений философ считает соединение определенной потенции семени с неопределенной потенцией вещества земли: «Эта определенность выразилась <...> в семени березы способностью и стремлением воспроизвести из себя только березу; в веществе же земли неопределенная потенциальность выразилась способ-

ностью безразлично стать чем-либо — минералом, растением, статуей» (там же). В необходимости преобразования этих потенций заключена возможность новых особенностей, «относящихся уже ко второй форме существования — к бытию образуемому» (ОП, 174). Объясняя явления жизни растений: прорастание, питание, рост, цветение, образование плода и семени, гниение, — Р. обращает внимание на соединение и взаимозамещение потенций: «Вещество выделяется из семени — последнее сгнивает и замещается веществом земли — семя прорастает» (ОП, 175). «Формы растения суть живые формы, т.е. способные и стремящиеся раздвинуться и воспроизвести растение, восприняв в себя вещество неопределенной потенции». Р. приводит в доказательство «опытные подтверждения»: «Лепестки цветка суть измененные листья его» (ОП, 177), а в дальнейшем эмпирическим путем будет доказано и то, что «тычинки и пестики цветка суть преобразованные корни, ствол и крона растения <...> т.е. последнее сдвигание форм растения, его очертания, выраженные в minimum'e вещества» (там же). Философ приходит к выводу, что «семя, отпавшее от умирающего растения, есть в точности то самое семя, из которого это растение выросло» (там же), поэтому он рассматривает умирание не как разрушение, а как «вторичное отделение формы от вещества», «если растение умерло, то это значит только, что его вещество, утратив форму, возвратилось в землю и смешалось с нею; но растение состояло не из одного вещества, но и из форм, его заключавших; ни то, ни другое не может исчезнуть» (ОП, 176). Между «царством растений» и «царством животных» существует тесная связь: они сильно отличаются от *мира* неорганических вещей, поэтому их можно соединить в один мир — «мир живых организмов» (ОП, 226). В отличие от организмов у минерала «нет различных частей, выполняющих различные цели, и, рассматривая его, мы даже не знаем, которой частью он был прикреплен к земле; тогда как о растении мы никогда не думаем, что, быть может, оно было прикреплено листьями» (ОП, 258), потому что корень, стебель, лист, цветок в растении имеют особенности в строении, отличающие каждую часть целого организма. Важная особенность, присущая только живым организмам — жизнь. «Растение живет, когда живут все его органы; и умирает, когда перестают жить они» (ОП, 260): ««Лист живет» — когда он дышит, “корень не умер” — когда он всасывает, “растение живет” — когда оно питается, дышит и размножается» (ОП, 261). Р. отмечает разумность, планомерность устройства органического мира: «Растения и животные — не одно, но все, повсюду и вечно — развиваются из семени и зародыша в полные формы, проходя постоянно через одни и те же последовательно сменяющиеся стадии» (ОП, 315). Органические формы отличаются постоянством: «Каждое растение и каждое животное, при каких бы различных условиях они ни развивались, всегда развиваются в одни и те же твердо установленные типы. Так, корни картофеля никогда не вытянутся в длинные и тонкие ветви» (ОП, 317). Целесообразность в устройстве органического мира дает возможность по найденным останкам растений и животных «представить себе их в целом виде» (ОП, 342). «Взгляните на растение, — пишет Р. в «*Уединенном*». — Ну там, “клеточка к клеточке”, “протоплаз-

ма” и все такое. Понятно, рационально и физиологично. “Вполне научно” Но в растении, “как растет оно” есть еще художество» (У, 137). *Красота природы* в многообразии форм и красок являет миру ее божественную сущность: «Разве “ель на косогоре” не художественное произведение? Разве она не картина ранее, чем ее можно было взять на картину? Откуда вот это-то?! Боже, откуда? Боже, — от Тебя» (там же). «Понятно, что “растения слышат и думают” (сказки древности), да и вообще понятно, что они — “с душою”!! О, какую еще...» (АНВ, 53). Р. воспевае безмолвие растений, противопоставляя его «многоглаголивости» мира животных и человека. Даже *Евангелие* «болтливо» в сравнении с «безглаголивой неизъяснимостью трав и деревьев» (У, 469): «В безмолвии растений есть особая загадка, прелесть и глубина <...> Что может быть обаятельнее безмолвного сада. Что может быть выше тишины леса. Поразительно, что *обрезание* Авраама Богом совершилось по типу “молчащего леса”: ни слова. Ни — объяснения. Ни — даже *молитвы*. Свершилось в тиши леса и *судьбы*. “Расти” Но и это — не выговорено» (АНВ, 224).

К.А. Жулькова

РАЦИОНАЛИЗМ. Не придерживаясь рационалистического мировосприятия, а в позднем *творчестве* неизменно выказывая стойкую антипатию к нему, Р. отдал известную дань рационализму, особенно в начальный период творческой деятельности. Философским рационализмом отмечено первое произведение Р. «*О понимании*». Здесь налицо абсолютизация *разума* («процесс понимания движется вперед и управляется в своем движении исключительно *природою* и строением разума». — ОП, 43), однозначное предпочтение правильно организованных умозрительно-рациональных форм познания иным его формам: опытно-эмпирической, интуитивной и проч. Заявлено полное тождество «схем разума» «сторонам существующего», поскольку разум «есть как бы *мир*, выраженный в *символах*», а мир «есть как бы разум, выраженный в *вещах*» (ОП, 61), и на этой основе выстроена развернутая схема грядущего «миропонимания», в рамках которой абстрактный мир философских категорий превалирует над предметным миром. Соответствующий рационалистический характер носят гносеологический идеал Р. и обусловленные им упреки наличному состоянию человеческого мышления и познания: «Мы живем *чувствами* более, чем сколько следовало бы, и разумом менее, чем сколько могли бы» (ОП, 143). Все интерпретаторы-современники, кто анализировал концепцию «*О понимании*» по существу (Н.Н. Страхов, Я.Н. Колубовский, отчасти Л.З. Слонимский), единодушно отмечали рационалистический характер построений Р. и их обусловленность традицией западноевропейского рационализма, гегельянской прежде всего. Вместе с тем в рамках розановской «рациональности» уже существенно присутствие сверхрационального «мистического» компонента, проявляющего себя в выдвинутых Р. «учениях» о *потенциальности* и целесообразности, в ряде положений «учения о Мире человеческому»; сам разум у Р. приобретает мистическую трактовку. Эта «мистическая» тенденция со *временем* у Р. усиливалась, последовательно вытесняя собой рационалистическую. Уже в произведениях начала 1890-х на-

мечается уклон в сторону иррационализации и психологизации гносеологической сферы, теоретических построений, основополагающих трактовок и вообще занимающих *мысль* Р. предметов. В наибольшей степени это проявилось в работе «*Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Опыт критического комментария*», где выдвинуты философские положения, в *корне* противоречащие доктринам рационализма и рационалистическому подходу к *человеку* и миру: «Человек в цельности своей *природы* есть существо иррациональное», а «иное, чем рациональное, — есть мистическое», достигаемое в *религии* (ЛВИ, 34). Вслед за *Достоевским* признается «относительность и условность человеческого мышления»; «действительность бытия не покрывается мыслимым в разуме», «немыслимо и однако же существует <...> бытие Божие <...> это вопросы, совершенно не свойственные *уму*, созданному с понятием лишь о трех измерениях» (ЛВИ, 52). Разрушение рациональных схем в *книге* «*О понимании*» происходило у Р. во многом «через» Достоевского, посредством обращения к его творчеству. Движимый потребностью выработки цельного религиозного мирозерцания, Р. в своей работе о Достоевском последовательно становится на почву философского иррационализма, точнее, на иррационально-мистическую почву. Утверждение «мистики» человеческой природы, иррациональной в своей сути, дает Р. возможность усомниться в приоритете и «правомочности» рациональной сферы в человеке, базирующейся на «диалектике», ибо эта «диалектика» (в частности, «диалектика *Христианства*») последовательно разрушает основы религиозного воззрения, само его возможность. С этой позиции и осуществляется критика рационалистических и одновременно атеистических, антихристианских воззрений, содержащихся в «*Легенде о Великом инквизиторе*» Достоевского. Декларативное отвержение рационализма и апология иррационализма по ходу дальнейшего творческого развития у Р. лишь нарастали. Так, в «*Психологии русского раскола (Религия и культура; впервые: НВ. 1896. 4 июня под заглавием: Психология нашего отношения к расколу)*», утверждая собственный идеал человеческой природы, Р. кладет в его основу «иррациональную этическую и эстетическую идею» как наиболее «жизнетворящую» и «любимую» *Богом* (РФК, 57). Следование ей «помогает действию» «благодатных сил Божиих»; хлысты, познавшие в своем «религиозно-вакхическом экстазе» *тайну* «духовного пива», признаются Р. если и не обладающими полнотой божественной истины, то приблизившимися в самой «мистике» своей религиозной жизни к постижению особого «метода спасения» (РФК, 41–42). Напротив, духовный тип рационалиста-схоластика (в качестве иллюстрации избрана фигура *М.М. Сперанского*) умерщвляюще действует на окружающую жизнь, «формализует» ее и отмечен духовно-творческим бесплодием; *Екатерина II* и ее сподвижники — «неправильные, иррациональные», «сделали историю, а он только говорил и писал, и научил нас только говорить и писать» (РФК, 59). Занятая Р. в 90-х контррационалистическая позиция к концу века подвела его к идее *пола* как наиболее иррациональной, непосредственной и мистически-всеобщей основы бытия. Той же позицией во многом была обусловлена полемика Р. против «номинализма» (т.е. рационализма) в христианстве,

против «схоластики» церковно-догматического богословия в лице прежних и современных Р. его представителей. Проблема рационализма вставала в сознании Р. также в связи с «литературной личностью» и научно-философской деятельностью Н.Н. Страхова. В статье «О борьбе с Западом в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов» (ВФП. 1890. № 4; позднее «Литературная личность Н.Н. Страхова» в книге «Литературные очерки») Р. отмечал «глубокий теоретизм» «душевного склада» Страхова и исходил в своей интерпретации из постулата о нем как рационалисте, последовательно дошедшем в своем сознании не только до «неудовлетворенности» рационализмом, но и до открытой «враждебности» к нему (ЛВИ, 216, 226–229). Подобная оценка Страхова не менялась у Р. на всем протяжении творческой деятельности (ЛИ, 237; СХР, 29). При этом под рационализмом Р. разумел «не какую-нибудь односторонность научного исследования, но дух знания во всей широте его, в его целом», явленный как «одна из лучших и самых совершенных форм» западно-европейской цивилизации (ЛВИ, 227). Эволюция мировоззрения Страхова, по Р., состояла в том, что он от идеи «рационального естествознания» постепенно восходил к области «религиозного» (ЛВИ, 211, 214–215). Сознвая рационализм как чуждое духу русского народа начало, Страхов повел философскую «борьбу с Западом», показывая, как «вера в рационализм» у ряда западных мыслителей обернулась «недовольством и отрицанием» (ЛВИ, 229) в отношении основ западной цивилизации, рационалистической, индивидуалистической и атеистической по своей сути. На этой теоретической основе, восходящей к славянофильской «органической» критике рационализма Запада, Р. в произведениях 1890-х проводит анализ европейской цивилизации, утверждая в противовес ее началам свои представления о возможности особой русской цивилизации и культуры, организованной на иных, нежели западные, основаниях. Вместе с тем некоторые консервативные и церковно-православные публицисты отмечали, что Р. в своем обосновании национальных, государственных и особенно религиозных начал русской жизни все же не свободен от рационализма. Л.А. Тихомиров по поводу полемики Р. с В.С. Соловьёвым о «свободе и вере» писал: «Рассудочно г. Розанов прав. Стоя на рассудочной почве, он совершенно последовательно не усматривает между людьми другой связи, кроме мысли. Если человек сходится с ним в мысли, г. Розанов распознает в нем нечто себе подобное и соглашается с ним «слиться» А если мысль неодинакова, то для г. Розанова это существо так же чуждо, как трава или морской прилив. Весьма полезное зрелище для людей рациональных наклонностей» (Тихомиров Л. Существует ли свобода? // РО. 1894. № 4. С. 906). Подобного рода критика усилилась в 1900-х в связи с полемикой Р. против христианства: ряд церковных писателей указывал, что Р. в своих философских построениях рационализирует вероучение и сами истины веры, тем самым профанируя их. С другой стороны, большинство критиков Р., преимущественно из либерального лагеря, склонны были видеть едва ли не полное отсутствие рационального начала в его сочинениях, усматривая в розановских статьях на религиозно-философские и общественные темы логический и мистичес-

кий «бред». Такая позиция особенно укрепилась в 1910-х в связи с выходом «Уединенного», «Опавших листьев», где автором был сознательно проведен отказ от рациональной организации текста, принципов доказательности, логической убедительности. Ряд религиозных мыслителей и единомышленники по «новому религиозному сознанию» оценивали проблему несколько иначе: «Рационализм чужд ему <...> В самом отношении к рационализму <...> он впадает в противоположную крайность — грешит не избытком, а, скорее, недостатком религиозной трезвости: иногда жертвует безумию божественному не менее божественным разумом, Логосом» (Мережковский Д.С. Грядущий Хам. М., 2004. С. 198). Отвечая в «Литературных иззнаниках» на претензии Страхова к его сочинениям («отвлеченность» и одновременно «неопределенность», «путаница мысли»), Р. констатировал «отвлеченность (алгебраичность)» своего мышления и отрицал какую-либо возможность алогизма и эклектизма в нем: «но “неопределенности”, т.е. “каши”, никогда не ношу в уме и не могло появиться в словах» (ЛИ, 37). Несмотря на многочисленные свои иррационалистические и мистические декларации, Р. никогда не отказывался от рационального начала как такового в мышлении и восприятии жизни, бытия, мирового «универсума»; но он последовательно выступал против рационализма как своеобразной «болезни» мысли, ведущей к нецельности, дробности сознания и не соответствующим самой жизни формам ее восприятия и организации. Абсолютизируя «разум» в начале творческой деятельности, Р. позднее отдавал предпочтение собственно «уму»: «Конечно, не “ценить” разум нельзя; но нельзя его и переоценивать. Есть глубокое, великое слово — ум, как сила умственная организующая, как сила умственная синтетическая. Он не совсем то, что “разум”, сила анализа, разбора и очень часто умерщвления. Ум — это и любовь, и духовное благородство. 60-е годы все бежали вперед “разумом” и провалились в дыру; потому что с ними не было ума, не было его благородной, сотворяющей, предохраняющей силы» (ЛИ, 102). Основной вывод в отношении рационализма выглядел у Р. следующим образом: «Где же, однако, хоть приблизительно, этот “выход” из рационализма, из логики Аристотеля и наукословия Бэкона Веуламского? В бесконечностях религии. Мир создан не только “рационально”, но и “священно”, столько же “по Аристотелю”, сколько “по Библии”, столько же “для науки”, как и “для молитвы” (ЛИ, 70). Эта мысль в соответствии со специфическими религиозно-философскими интересами Р. могла приобретать у него более радикальные и экстравагантные изводы: «мозг наш — фалличен <...> и он, в то же время “источник разума”, враждует против “рационализма”, так как этот последний, будучи “чистяком”, — гнушается взять в объяснение мира эту половину “нечисть” <...> Отсюда, при рациональных объяснениях, прямо физиологическая в нем тоска и боль, “вывих мозга” Обратное, “мистические” и “религиозные” объяснения мира и природы радуют мозг, озаряют его, кормят его, ибо в глубине и сокровенности они всегда суть фаллические объяснения» (СХР, 30). Однако при всех «разночтениях» основа мысли Р. остается неизменной: мир и человек созданы не только рационально, но и «священно», и в большей мере «священно», нежели рационально. Что и дает возможность

если и не полностью «отменить» рационализм в познании, то существенно сузить область его применения и игнорировать рациональные объяснения во всех случаях «священного» истолкования.

Я.В. Сарычев

РЕВОЛЮЦИЯ. Характеризуя прошедшее столетие, Р. приходит к мнению: «Несомненно, весь XIX в. был революционен, — поэзия, философия его, “естествознание”, “дарвинизм” — все это были “отделы” и “§§” революции, все это было — пропитано революцией, революционно. И до сих пор от “мальчишки” до “старца” — остаются, несмотря на “патриотическую войну”, — революционерами» (М, 235). Отсюда вывод: «“Революция омерзительна”, — не начав этим словом, нельзя войти в XIX век. Она вся — гадка. Она вся — лакей» (М, 265). Вместе с тем Р. приходит к осознанию невозможности оттолкнуть от себя этот процесс в XX в.: «Фундамент революции лежал несомненно в так называемом “нашем обществе”: без повсеместного и всеобщего сочувствия которого революционеры не смогли бы шевельнуться, не позволили бы себе “дохнуть”» (М, 257). Наравне с политикой составляющей этого фундамента стала русская литература. Р. считает ее повинной в том, что она привнесла в общество революционные идеи: «Как ни страшно сказать, вся наша “великолепная” литература в сущности ужасно недостаточна и не глубока. Она великолепно “изображает”; но то, что она изображает, — отнюдь не великолепно, и едва стоит этого мастерского чекана <...> Рассуждения девицы и студента о Боге и о социальной революции — суть и душа всего; все эти “социал-девицы” — милы, привлекательны, поэтичны; но “почему сие важно”?! Важного никак отсюда ничего не выходит» (У, 36). Р. полагает, что именно революции отведена в русской литературе роль главного героя: «Единственный барин в литературе и есть революция» (СХР, 91). Сравнивая историю революции с историей русской литературы, Р. обращается к комедии А.В. Сухова-Кобылина «Свадьба Кречинского»: «История революции — буквально история Кречинского <...> Эта история и суть ее изумительно напоминает суть и подробности “истории Российской социал-демократии”, — начиная с зари ее, Чернышевского и “Современника”, до “всеуяснившего Азефа”, где наконец Кречинский обнаружил свою подлинную фамилию и подлинное происхождение. Суть там и здесь в некотором передвижении ценностей и малоценного, в перемешивании имен и псевдонимов, в особом сцеплении “старожилья” и “новожилья”, ума и глупости, героизма и мошенничества, богатства и бедности и т.д. и т.д. Все “движется”, “превращается одно в другое”, как в реторте алхимика, ищущего “золото” и “жизненный эликсир»» (М, 213). У истоков развития революционного движения стояла литература, пишет Р. в другой статье: «“Отцы и дети” Тургенева перешли в какую-то чахотку русской семьи, разрушив последнюю связь, последнее милое на Руси. После того, как были прокляты помещики у Гоголя и Гончарова (“Обломов”), администрация у Щедрина (“Господа Ташкентцы”) и история (“История одного города”), купцы у Островского, духовенство у Лескова (“Мелочи архиерейской жизни”) и наконец вот самая семья у Тургенева, русскому человеку не

осталось ничего любить, кроме прибауток, песенок и сказочек. Этот самозабавляющийся прошалыга и произвел революцию? “Что же мне делать, что же мне наконец делать” “Все вдребезги!!!” Отсюда и произошла революция» (АНВ, 348). Но от этого разрушительного по своей силе настроения есть противоядие. Достоевский — это столп, «колосс» русской литературы, повалить который — «замысел революции» (М, 215). Р. приводит подтверждение: «Тут Столпнер очень верно определил: “прогресс (революционный) невозможен (в России; м.б., везде?), пока мы не преодолеем Достоевского”» (там же). Р. осознает: «Всё существо Д-го, простое, доброе, сострадательное, “наше бытовое” <...> нисколько не смеющееся над бытовою Русью, но эту бытовую нашу Русь страшно уважающее, — и с тем вместе и слиянно с этим гениально-проникновенное, с зарницами *Вечности* и *Будущего*, гениально критическое, спорящее, диалектическое, — оно совершенно несовместимо с плоскодушной, скверномордной, коротенькой и пошленькой революцийкой» (там же). Именно поэтому: «Во всех произведениях чувствуется, что Д-кий революционер. Но какой? До — Неба. В этом колоссе революцийка *Вольтера* и *Руссо*, “энциклопедистов”, *Дидро*, *Гельвеция*, *Гольбаха* — раздавлена и осыпается песком, “стекает каплями воды” Достоевский любит и признает *Царя*. А это другое дело» (там же); и как следствие этого — «“Я” Достоевского революция встретила упор и отпор» (там же). Анализируя влияние Государя на политический процесс в России, Р. приходит к выводу: «Не понимание Государя — суть революции» (М, 68); но сам Р. осознает, что эта фигура — по сути, единственная, кого заботит судьба России, остальным же нужно доказать лишь верность избранного ими пути, что будет в конце — их не интересует. Из этих размышлений рождаются два афоризма Р.: «Революции основаны на энтузиазме, царства — на терпении» (У, 300) и «Революции исходят из молодого “я” Царства — из покорности судьбе» (там же). Р. сводил весь процесс революции к перемене власти, которая по сущности своей заключается в преобладании *«живота»* над духом: «И все-таки революция права. Но она права не идеологически, а как натиск, как воля, как отчаяние. Я не святой и, может быть, хуже тебя: но я волк, голодный и ловкий, да и голод дал мне храбрость; а ты тысячу лет — вол, и если когда-то имел рога и копыта, чтобы убить меня, то теперь — стар, расслаблен, и вот я съем тебя. Революция и “старый строй” — это просто “дряхлость” и “еще крепкие силы” Но это — не идея, ни в коем случае — не идея! Все соц.-демократ. теории сводятся к тезису: “Хочется мне кушать”» (У, 45). Иной отправной точкой было и другое положение: «Суть революции есть мошенничества» (М, 217). Мошенничество в данном случае обернулось чудовишной подменной понятий, вводимых в обиход, самой трансформацией сознания гражданина России. И пробирает ужас «ввиду всеобщих культурно-разрушительных тенденций нашего времени» (У, 214). «Революция есть ненавидение. Только оно и везде оно» (ЗРП, 355). В 1890 Н.Н. Страхов писал Р.: «Добролюбов действительно звал к общественной деятельности, но именно — к революции, к разрушению, к осуществлению социализма» (ЛИ, 63–64). История русской революции, по мнению Р., берет свое начало в революции французской: для Франции

«культ Революции», носимый ею весь XIX век, в сущности eo ipso <тем самым> требовал не одного отречения от Людовиков XVI, XV и XIV-го, в чем собственно заключался и чем материально ограничивался смысл революции» (М, 264). Этот тип мышления Р. назвал «дикость, которую нам навязали *“шестидесятники”*» (там же). Исторические уроки *Французской революции* привели Р. к осознанию туловищности революционного пути: «В идейном отношении — Революция просто погреб. Темный, сырой, страшный» (там же). По существу революционный путь, лишенный идеализма, имеет только «позы и ретиорику», «адвокатов и политических вождей»; но никогда он не будет иметь полноты жизни. Р. уверен, что «революционеришки», осуществившие эту революцию, — «паршивый народ». «Они не понимают боли. Они не понимают смерти. Они не понимают рождения» (М, 192). Р. замечал, что «история Европы остановилась на революции» (М, 235). И в этом тоже виновата французская революция: «Из сердца нужно вырвать французскую революцию. Вся Европа XIX в. жила под впечатлением этой революции, и *“Цивилизация XIX века”* (которая есть как нечто особое и нечто целое во всемирной истории) есть лишь “закрепление позиций” и “расширение позиций” Французской революции. *Горе*, что она была не из священника, а из хулигана. “Лакей, сбегавший от барина и вернувшийся к дому его и поместью, чтобы сжечь его” — суть революции, от края до края и от вершины до глубины» (М, 159). Революционный раскол на “две части”: на “мы и вы” (М, 193) приведет будущее общество к нивелированию: «В революции — ничего для мечты. И вот, может лишь оттого, что в ней — ничего для мечты, она не удастся <...> Ибо строит тот один, кто способен к изнуряющей мечте; строил *Микель-Анджело*, Леонардо да-Винчи: но революция всем им “покажет прозаический кукиш” и задушит еще в младенчестве, лет 11–13, когда у них вдруг окажется “свое на душе” — “А, вы — гордецы: не хотите с нами смешиваться, делиться, открывенничать... Имеете какую-то свою душу, не общую душу... Коллектив, давший жизнь родителям вашим и вам, — ибо без коллектива они и вы подошли бы с голоду — теперь берет свое назад. Умрите»» (У, 45–46). Р. говорил о фигуре революционера: «Люди без идеалов внутри переходят в хулиганство. Вот русская революция» (ПЛ, 246). Понятие революции, понятие «революционер» весьма разнообразно в осознании Р.: «заговор» (У, 267), «нигилизм» (АНВ, 8–9), «переворот» (М, 361), «неомарксисты» (ЛВИ, 269), «радикализм» (СХР, 194), «радикалы, социалисты» (ПЛ, 247), «бомбисты» (М, 217), «партия “ниспровержения существующего строя”» (М, 266), «пролетарские доктрины и пролетарские идеологии» (У, 45), «социалистишки» (М, 305), «социал-проходимцы» (С, 270), «соц.-демократическая сволочь» (ВНС, 350), «коммунизм» (АНВ, 139), «большевики» (АНВ, 169). Писатель резко отзывался о французских революционерах и их русских собратьях: «Еще что сказать об этой шушере от 1789 года до 1881 года: что они шушера опять не по лицам, а по существу своему: ибо они — предали, суть предатели» (М, 193). И именно потому, что революцию делают предатели, она сама — «предательство» (там же). Рассуждая о типе революционера, Р. прежде всего выделял характернейшую черту — гордыню: «Революция

сложена из двух пластинок: нижняя и настоящая, *ag-scheus agens* <перводвигатель> ее — горечь, злоба, нужда, зависть, отчаяние. Это — чернота, *демократия*. Верхняя пластинка — золотая: это — сибариты, обеспеченные и не делающие; гуляющие; не служащие. Но они чем-нибудь “на прогулках” были уязвлены, или — просто слишком добры, мягки, уступчивы, конфетны. Притом в своем кругу они — и только “равные”, и кой-кого даже непременно пониже» (У, 108). Р. осознал всю тяжесть болезни века: «Суть революции, что она всех людей сделала нереальными, — тенями. Это — одно. Но и затем: она, введя пустоту (относительно “сегодня”) в каждого человека, — так сказать безмерно огорчила его и сквасила, “прокисла” целый век <...> Все эти хвастунишки и самовлюбленные в *тайне вещей* оттого шли на виселицу, что они никогда и ничем не могли бы насытиться и были глубочайше несчастны уже a priori, от первоначальной своей мысли, от самого “задания” своего существования: — Я революционер. Т.е. я все проклиная. С этою мыслью если не повесишься сам, то пожелаешь, чтобы тебя кто-нибудь повесил» (М, 236). Р. предвещал счет революции, из-за которой «все потеряли наслаждение сегодняшним днем; все потеряли осязание действительности. И история — остановилась и стала несчастна» (там же). Человеку, занимающемуся внедрением революционных теорий в историю, Р. отказывал в уме (практическом в том числе), *знаниях*, эрудиции. Но при этом Р. понимал, что приход в революцию нового пополнения зависит напрямую от *государства*, от его системы образования. «Как не взять бомбу; как не примкнуть к партии “ниспровержения существующего строя”» (У, 266). В этом истоки популярности революционных идей в обществе: «Революция — это какой-то гашиш для русских... Среди действительно бессодержательной, томительной, пустой жизни» (СХР, 270). Р. считал, что «когда революция начнет вообще одолевать (надеемся, однако, что этого никогда не будет <...>), то евреи сбросят маску “сочувствия русскому народу, какую пока несят, и “примыкания к русскому литературно-освободительному движению”, начиная с *декабристов*, *Белинского* и Добролюбова, и быстро и энергично передуют, как *Гапона* и Хрусталева (и также революционно-корректно), всю русскую часть революции, всех собственно русских вождей революции, и в “ворота взятой крепости” войдут, конечно, одни! — войдут с криками: “Радуйся, русский народ, — мы даровали тебе свободу!”» (СХР, 249). Но обещая, что «завтра начнется счастье», сегодня им надо доделать еще маленькое дело: «додушить эту полицию на местах, этих мелких исправничешек и земских начальников из дворян» (там же). Именно как революционный заказ рассматривал Р. убийство государственного чиновника такого высокого ранга, как *П.А. Столыпин*. Революция представляла своеобразным интернациональным оркестром, где «музыкант — полиция, ноты французские и потом еврейские, канифоль польская. Русский студент слушает, хлопает, и его отводят за ухо в полицию» (СХР, 269). Р. оценивал революцию как процесс, в котором человек демонстрировал именно себя: «Страшная сторона революционеришек заключается в том, что ими никто не занят, а они думают, что ими занят весь свет. Ими “занят” только известный департамент и праздное общество болтачей и

журналистов. Чиновник не занят, мужик не занят, поп не занят <...> Так. обр., революция представляет дикое явление, которого на самом деле нет, к которому никто не торопится, никто не идет, никто ее не желает и не ожидает: но весь свет говорит, что “ждут гостью”, что она “страшна”, “с мертвыми глазами” и “всех похоронит”» (ПЛ, 230–231). Тип революционера интересовал Р. с точки зрения психологической, как тип, противостоящий государственности: «Между консервативным и революционным мышлением стоит преграда: отношение к принципу воли. Говорили, что основой Французской революции был рационализм английской и французской философии XVIII века. Это определение, на мой взгляд, неточно. Рационализм ничего не объясняет. Все католическое мышление в основе рационалистично. Разница между консерваторами и революционерами состоит в том, что первые ставят необходимость над волей, другие — не признают необходимости. Можно быть революционером с консервативной психикой, — таковым является, например, Маркс, — можно быть революционером с консервативными методами — таковы все реакционеры» (М, 258). По мнению Р., у революции изначально не может быть программы, есть только цель — свержение существующей власти. Образно представляя мир состоящим из двух пластинок, из которых «движущая — это черная рать внизу, “нам хочется”, и — “мы не сопротивляемся”, пассивная, сверху. Верхняя пластинка — благочестивые Каталины; “мы великодушно сожжем дом, в котором сами живем и жили наши предки” Черная рать, конечно, вселится в дома этих предков: но как именно это — черная рать, не только по бедности, но и по существу бунта и злобы (два измерения без третьего), то в “новых домах” она не почувствует никакой радости» (У, 108); «венцом» такой революции, «если она удастся», будет «великое volo: — Уснуть» (там же). Смена власти в таком случае подразумевает приход «еще крепкой силы» на смену «дряклости» (У, 45). Но и это не конечная цель; революция по сути своей есть движение по кругу, и, значит, это движение может быть бесконечным. Р. рисовал это таким образом: «Революция имеет два измерения — длину и ширину; но не имеет третьего — глубины. И вот по этому качеству она никогда не будет иметь спелого, вкусного плода; никогда не “завершится” Она будет все расти в раздражение; но никогда не настанет в ней того окончательного, когда человек говорит: “Довольно! Я — счастлив. Сегодня так хорошо, что не надо завтра” Революция всегда будет с мукою и будет надеяться только на “завтра” И всякое “завтра” ее обманет и перейдет в “послезавтра” Perpetuum mobile, circulus vitiosus <вечный двигатель, порочный круг>, и не от бесконечности — куда! — а именно от короткости» (У, 107). Понятие революции было для Р. неким отвлеченным предметом, о чем он писал в 1915: «Для меня существует революция как впечатление, а не как дело. И поэтому, м.б., мое суждение о ней не верно (ожесточение и не полно)» (М, 255). Каждый бунт, восстание, революция есть по сути своей «также анархический поступок» (М, 396). Р. говорил о начале революции: «Революцию нельзя начать, не совершив анархического шага, который заключается в отказе повиновения законной власти» (там же), — и доказательством этого служит пример событий 27 февраля

1917: «Наша революция также безусловно началась с анархического поступка: с ответа Государственной думы, что она не разойдется, хотя приказ о роспуске Государственной Думы был дан тогдашнею законною властью» (там же). Но делатели революции, по мнению Р., забыли одну истину: «Только в тепле что-нибудь вырастает. В холоде ничего не вырастает <...> А революция — холод. Дураки этакие: как же вы выдумали что-нибудь вырастить через революцию?» (ПЛ, 218). Осознание обязательности кратковременности революционного процесса перерастает в уверенность: «Право на революцию заключается в том, чтобы после революции — революция была моментально кончена. “Ты — убил. Теперь ты застегни пуговицы и вытяни руки по швам” Вот что можно сказать аллегорически. В этом — право революции. И только единственно в этом. Тогда она безвредна, целительна, спасительна» (М, 398). В декабре 1917 Р. писал: «Уж если чем мы упились восторженно, то это — революцией. “Полное исполнение желаний” Нет, в самом деле: чем мы не сыты. “Уж сам жаждущий когда утолился, и голодный — насытился, то это в революцию” И вот еще не износил революционер первых сапогов — как трупом валится в могилу» (АНВ, 9). По мнению Р., революция стоит на развилке двух дорог: налево — быть и направо — не быть «похоронами цивилизации» (АНВ, 139). У Октябрьской революции в отличие от Февральской не было никаких шансов «не быть похоронами» — ибо русский Митюха сказал: «Мы всё понимаем. Значит, своя собственность есть кровопийственная собственность. И тогда, значит, отнятая собственность — она и есть самая твоя» (АНВ, 284), за этим словом последовало и дело Митюхи: «Начал грабить, а кто оказывал сопротивление — того убивал» (там же). Но Р. не считал большевистский переворот продолжением жизни общества. В эссе «Почему так моментально произошла и кончилась революция» Р. так характеризует ее: «Моментальность (2–3 дня) революции русской зависит, так сказать, от электрического ее характера <...> само Времен. правит., наскоро образовавшееся, — потрясено было ужасом от сплава, пожара, от бури пламени <...> Вот революция: сплав, самовозгорание» (АНВ, 312–313). И именно тогда, уверен Р., «кончилась русская история» Именно — история кончилась, а не режим прошел» (там же). Теперь вопрос стоял: не куда, а — с кем? «За “вчерашним днем Маркса” уже сегодня наступил “день Достоевского” “В груди стеснило” у нашей революции, и “стеснило” потому, что всякая история дышит “в завтра” Без “завтрашнего дня” нет истории. Революция вдруг внутренне остановилась, затопталась на одном месте: она психологически затопталась и от этого всячески затопталась» (АНВ, 159). Одна из последних записей Р. называется «Христос и революция», в которой он описывает свое ощущение от соединения этих, казалось бы, несоединимых понятий: «Сначала и долго кажется, что “Христос” и “революция” исключены друг от друга. Целую вечность — кажется. Пока открываешь, и уже окончательно “вечно”, что революция исходит от одного “Христа”» (АНВ, 366). Естественным ее завершением будет «рѣв Апокалипсиса» и «бури над крестом» (там же). В статье «На фундаменте прошлого» (БВ. 1914. № 1) Р. выразил свое по-

нимание революции: «Всякая революция есть могила самой себе» (НФП, 205).

О.В. Быстрова

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ СОБРАНИЯ (РФС) в *Петербурге* (в здании Географического общества у Чернышева моста) в 1901–1903 — встречи богоискательской русской *интеллигенции* и Православной *Церкви*. Они воплотили перемену интересов части интеллигенции от материализма, *позитивизма* и *атеизма* к религиозно-философским вопросам. А. Белый («Воспоминания о Блоке». М., 1995. С. 29) перечислил группы инициаторов РФС, сложившиеся к весне 1901: «кружок вовсе светских писателей» (Р., Мережковский, Минский, Вл. Вас. Успенский, Карташёв и др.); «ортодоксальные представители вечной традиции»: еп. Сергей (Страгородский), архим. Антонин (Грановский), свящ. Михаил (Семёнов); кружки в *Москве* и Вышнем Волочке, «посвященные углублению церковных вопросов»: Л.А. Тихомиров, свящ. И. Фудель, еп. Никон (Рождественский), В.М. Васнецов, Е.Н. Поселянин и др. О настроениях в некоторых кругах духовенства писал Р.: «Вообще нужно сожалеть, что так редко и мало в общую печать доносятся отголоски очень живых и очень частых теперь в Петербурге и Москве религиозных бесед, неуставленных, беспрограммных, чистосердечных, проникнутых самым глубоким взаимным уважением и, на мой взгляд по крайней мере, глубоко содержательных и волнующе интересных» (ОЦС, 99). В статье «Из разговоров и литературы на религиозные темы» (НВ. 1901. 30 окт.) Р. описал беседу на даче в Териоках летом 1901 у почтенного священника» Павла Дмитриевича Городцова, в которой принимали участие сам Р., М.А. Новосёлов, В.М. Скворцов, В.А. Тернавцев, свящ. Иван Альбов, свящ. Александр Устинский. Здесь же Р. изложил настроения участников этих бесед. Один из них говорил: «Только кат (палач) может говорить против нужды в реформе Церкви; но в реформе, — к улучшению направленной, а не к разрушению» (ОЦС, 102). Он же «духовную цензуру называл всегда “прямо чудовищной”; капитальные богословские труды “ничтожными и презренными”, в то же время зачитываясь греческими мистиками-аскетами IV–V века. Вот их умственный строй. А простота и великодушие их сердца, сказывающиеся в простых житейских отношениях, так высоки, что, право, умирая, я хотел бы видеть их около своей постели» (ОЦС, 102–103). Основной импульс к организации РФС шел от «круга Мережковских». З. Гиппиус подчеркивала свою особую роль в создании собраний. С ней соглашался Р.: «Многие мне приписывали инициативу и основание религиозно-философских собраний в СПб. Это было бы лестно, т.к. эти собрания (я думаю) сыграли большую роль в движении нашей религиозной мысли. Но правда вынуждает сказать, что этого не было, т.е. что я не принимал участия в этом возникновении. Я даже не помню, как они произошли. Как-то вдруг стали говорить об этом. Кто? Когда? Лица и граница времени путается. “Мы говорили” “Все говорили” Была очень счастливая пора, по настроению, по взаимному всех ко всем доверию. Но я думаю, внутренне инициатива исходила от Мережковского; и еще правдоподобнее, что первая шепнула ему на ухо его З. И уже заставила его закричать (он всегда кри-

чит). Сейчас же поддержал *Философов*, — тогда ходивший в прелестном пиджаке и так прелестно себя державший. С ним и *Дягилев*, но этот не очень (художество). Тут загудел, я думаю, Тернавцев, тоже *Егоров*, и они вместе уговорили В.М. Скворцова попросить *Победоносцева* дать licentiam (дозволение). Победоносцев сказал *Плеве*, что он “ручается”, — и замечательное общество стало действовать, без устава, без официального разрешения, без всякой формы. Отчеты собраний печатались в *газетах*; там были произносимы впервые за историю существования русской церкви — свободные религиозные речи, свободная и всесторонняя критика состояния и самих принципов церкви. Между тем этот поистине религиозный митинг — настоящий митинг — никем не был разрешен и даже нигде не был зарегистрирован. Необыкновенное его разрешение совершенно свидетельствует о прекрасной доверчивой *душе* Победоносцева, — и о духе терпимости вообще нашей Церкви, нашего *духовенства*, в частности, и особенно митрополита *Антония*. Он прислал сюда своего друга, архимандрита (вскоре епископа) Антонина. Антонин был нам всем истинным другом. Мы все его любили и ценили его с проблемами гениальности и с порывами безумия ум» (КНУ, 497). Мережковский через Р. сблизился с «людьми церкви» В.М. Скворцовым и В.А. Тернавцевым, которые подсказали, куда обратиться. 8 октября 1901 уполномоченные члены-учредители РФС — Д.С. Мережковский, Д.В. Философов, Р., В.С. Миролубов и В.А. Тернавцев были приняты обер-прокурором Св. Синода К.П. Победоносцевым, который «полуофициально» разрешил РФС. Вечером того же дня членов-учредителей РФС — Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус, В.А. Тернавцева, Н.М. Минского, Р., Д.В. Философа, Л.С. Бакста и А.Н. Бенуа — в Александро-Невской Лавре принял митрополит Антоний (Вадовский). После некоторых хлопот РФС были официально разрешены. Совет Собраний состоял из шести членов: епископ Ямбургский Сергей (Страгородский) — председатель, архимандрит Сергей — вице-председатель, В.А. Тернавцев — казначей, Д.С. Мережковский, Р. и В.С. Миролубов. Они же были членами-учредителями, к которым принадлежали также А.В. Карташёв, В.В. Успенский, В.М. Скворцов, М.А. Новосёлов, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философов, Н.М. Минский, П.П. Перцов, Е.А. Егоров. Среди действительных членов: Н.Ф. Каптерев, М.И. Каринский, Н.П. Кондаков, А.И. Соболевский, И.Е. Релин, С.П. Дягилев, А.С. Пругавин, Л.Л. Толстой. Отказали в членстве *В.А. Грингмуту*; *Григорий Петров* отказался сам: «Боялся потерять “заслуженную репутацию” радикально-литературного священника» (КНУ, 498). Собрания имели строго фиксированный состав участников, и посторонней публики на них быть не полагалось, хотя есть свидетельства, что ее набиралось довольно много. Условие не допускать «гостей» всячески обходилось: «В члены мы записывали всех, по первой просьбе» (Гиппиус З.Н. Арифметика любви (1931–1939). СПб., 2003. С. 363). Митрополит Антоний разрешил участвовать в Собраниях всему черному и белому духовенству, всем академическим профессорам и приват-доцентам и, по выбору, *студентам* Санкт-Петербургской духовной академии. Монахи и белое духовенство сидели справа от председателя, интеллигенция — слева. Среди

гостей замечены: епископ *Феофан* (Быстров), Андрей Белый, А.А. Блок, *Е.П. Иванов*, *В.Я. Брюсов*, *М.А. Волошин*, П.П. Перцов, *П.А. Флоренский*. Сам Р. своих докладов на Собраниях не произносил, его доклады читали за него другие. Он объяснял это так: «Когда в *Рел. Ф. обществе* читали мои доклады (по *рукописям* и при слушателях перед глазами), — я бывал до того подавлен, раздавлен, что ничего не слышал (от *стыда*)» (У, 145). Возражения он собирал, а после писал на них ответы, которые тоже читал кто-то другой. М.А. Волошин вспоминал «трагический лоб В.В. Розанова и его пальцы, которыми он закрывал глаза, слушая, как другой читал его



М. Добужинский. Чернышев мост

доклад» (Волошин М.А. Лики творчества. Л., 1988. С. 407). Однажды доклад Р. прочел А.В. Карташёв, за что ему был сделан «самый грубый выговор» от митрополита Антония (Гиппиус З.Н. Живые лица. М., 2002. С. 108). Гиппиус вспоминала: «Но к Розанову льнуло и православное духовенство, несмотря на его жестокие статьи по поводу *христианства* и Христа <...> С первого взгляда это кажется странным. Розанов весь был «светский» писатель при этом, т.е. «интеллигент» — слово в духовном *мире* тогда «страшное» Но, во-первых, был не интеллигент, как прочие, «пугала из тьмы», которые, мол, никакого *Бога* не «признают», как и «благонамеренных» журналов: он писал в «*Новом Времени*» Во-вторых (и это особенно для белого духовенства), чувствовалась в нем какая-то семейная теплота. А что он «еретик» — не беда: еретик всегда может вернуться на правый путь. И он, Розанов, считался в духовном мире немножко *enfant terrible* <ужасный ребенок>, которому многое прощалось. Так было и дальше, несмотря на жестокие выпады на Собраниях против церкви, духовенства, в особенности против *монашества*» (Гиппиус З.Н. Дмитрий Мережковский. М., 1990. С. 349). И далее: «Ну, а другие «церковники» — приятельствовали с Розановым, прощая резкие выпады по их адресу, вот почему: он, любя всякую плоть, обожал и плоть церкви, *православие*, самый его *быт*, все обряды и обычаи. Со вкусом он исполняет их, зовет в *дом* чудотворную *икону* и после молебна как-то пролезает под ней (по старому обычаю). Все делается с усердием и с умилением. За это усердие и «душевность» Розанова к нему и благоволили отцы. А «еретичество»... да, конечно, однако ничего: только бы поостроже хранить от него себя и овец своих» (Гиппиус З.Н. Живые лица. С. 109–110). Созда-

вал Р. трудности и «кругу Мережковских»: «Трудность же положения «светской стороны» в Собраниях была вот в чем: Розанов совпадал — но не всегда, и не во всем, — с линией Собраний. С некоторых сторон он был громадной ей поддержкой и помощью; с других — он ее искривлял и как бы разрушал. И когда в Собраниях церковники нападали на Розанова огулом, одинаково и на правду его и неправду, тут-то и приходилось трудно: надо было Розанова защищать, но в то же время, защищая «линию» — отъединяться от него» (Гиппиус З.Н. Арифметика любви. С. 384). Первое собрание состоялось 29 ноября 1901. После вступительной речи был заслушан доклад В.А. Тернавцева, который говорил о неразрешимом противоречии между Церковью и интеллигенцией. В своей записке по поводу доклада Тернавцева Р. констатировал глубокую трещину, разделяющую Церковь и общество и в *России* и на Западе. Причину этого разделения Р. видел в самозамкнутости клира, сделавшего храм чужим для прихожан местом, наподобие почты или булочной. Прихожанин не творит в Церкви, а посему и холоден к ней. В Церкви утрачено чистосердечие и искренность. Рецепт Р. для исправления положения утопичен: «Отдайте храм миру, как Бог дал скнию 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. В какие-нибудь десять лет, как только началась бы народно-церковная *жизнь*, а не чиновно-церковная, богословская литература в России удесятирилась бы, а светские журналы наполнились бы религиозными статьями» (ЗПРФС, 41). Настроения этого первого собрания описал Р.: «Доклад <В.А.Тернавцева> вызвал живой обмен мнений, затянувшийся до 12 час. ночи. Все это было достаточно интересно, и первый опыт показал, что если *Бог* раскинет свой покров над этими собраниями, а сами собирающиеся сохраняют в памяти завет Спасителя: «Будьте мудры как змии и просты как голуби», то из них может выйти нечто полезное. Отмечу как личное свое впечатление, но кажется разделенное и другими участниками, что с первого же раза был достигнут вполне задушевный *тон* бесед и совершенная их нестесненность. Представители церкви, бывшие на собрании, частью разделяли эти взгляды, частью их ограничивали, выдвигая вперед историческое положение духовенства, очень многое объясняющее в его характере и действиях. Трогательно было видеть, с каким вниманием присутствовавшие *священники* приняли к обсуждению основной вопрос докладчика о разделенности интеллигенции и церкви» («Религиозно-философские собрания» // НВ. 1901. 9 янв.). По поводу отлучения гр. *Л.Н. Толстого* от Церкви Р. сказал: «У Толстого — тоска, мучения, годы размышлений, Иова страдание, Иова буря против Бога. Толстой — бес перед Иисусом; определение же синода просто есть вызванное обстоятельствами постановление чисто внешнего характера — до такой степени в методе и тоне его не отражается никакой религиозной тревоги, которая всегда лична» (ЗПРФС, 81). По поводу доклада кн. *С.М. Волконского* о свободе *совести* Р. писал в осо-

бой «Записке», что следует различать отношение к Богу и отношение к Церкви: «Величайшие факты нетерпимости, как *Кальвина* или Торквемады, происходили в пунктах и в минуты, когда церковь, вдруг забывая, что она “порядок”, “общество верующих”, начинала сливать себя с Богом, отождествляться с Богом. Она начинала требовать себе чистосердечия, любви <...> Но это чистосердечие есть собственность Бога, а не порядка» (ЗПРФС, 169). Отношение к Богу должно быть свободно, Церковь же может требовать от верующего лишь столько, сколько он может дать. Р. выступал при обсуждении доклада о. Михаила (Семенова) «О браке» и возмущался: «Отношение церкви к браку настолько невнимательно, неблагоприятно, жестко, жестоко, что этим духом запечатлены даже все суждения о браке представителей белого, брачного духовенства <...> Да трудно и ожидать от священников иного отношения к браку. Брак по *Евангелию*, не идеал: идеал — *девство*. А два идеала рядом стоять не могут. Отсюда уклончивость духовных при рассуждениях о браке» (ЗПРФС, 285–286). Это проявляется в несоответствии венчающихся храму, увешанного *иконами* с аскетическими ликами святых, в сухости обряда венчания, в пренебрежении к «незаконнорожденным детям», что подталкивает матерей к их убийству. А запрет *развода* часто ведет к дракам, посягательствам на жизнь в семье, толкает и мужа, и жену к *разврату*. Р. заключает: «На основании этих фактов я и протестую против святости церковного брака» (ЗПРФС, 322). Вырождение брачных отношений есть следствие вмешательства аскетов: «Продукты этого вырождения — *проституция* и детоубийство. *Семья* имеет право протестовать из инстинкта самосохранения; и я являюсь выразителем этого протеста» (ЗПРФС, 321). В 21-м собрании «О насилии в деле совести» Р. представил доклад, где проследил историю насилия по отношению к инаковерующим от Ветхого Завета до современности. Он исследовал косвенные указания на насилие в Новом Завете. Источник насилия он видел в указании единственного пути к Отцу через Сына: «В словах “ты еси Петр” и “не приходят к Отцу токмо как через Сына” я нахожу сужение путей *веры*, доведение их до одного и в этом сужении вижу главную предпосылку, толкнувшую человечество на преследования» (ЗПРФС, 464). Р. протестовал против насилия в отношении к сектантам. Его вывод: «Должно быть, в самом *Евангелии* заложено насилие» (ЗПРФС, 474). Свои идеи, высказанные на РФС, Р. упорно развивал после принятия закона о свободе совести в 1905.

С.М. Половинкин

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО (РФО) в *Петербурге* (Петрограде), 1907–1917. Идея создать общество в Петербурге, по аналогии с уже существовавшим в *Москве*, возникла в конце февраля — начале марта 1907. 8 апреля 1907 состоялось подготовительное заседание общества, на котором был прочитан доклад Р. «Отчего падает *христианство*»; в прениях участвовали *Н.А. Бердяев*, *А.В. Карташев*, *П.Б. Струев*, священники *К.М. Аггеев* и *Я.И. Медведь* (отчеты о заседании: Век. 1907. 15 апр. № 15. С. 208; Перевал. 1907. № 8/9. С. 93–94). Кроме Р., среди членов-учредителей РФО были *С.А. Аскольдов* (Алексеев), *А.И. Введенский*, *В.А. Тернав-*

цев, *С.Л. Франк*, *В.В. Успенский* и др. После утверждения Устава 3 октября 1907 состоялось первое заседание общества: вступительная речь *А.В. Карташева*, *С.А. Аскольдов* выступил с докладом «О старом и *новом религиозном сознании*». РФО возглавлялось Советом, в который входили председатель, товарищ председателя и пять членов. Председателями были *С.А. Аскольдов* (1907–1908), *И.Д. Андреев* (1908 — 29 ноября 1909), *Д.В. Философов* (29 ноября 1909 — 19 октября 1913), *А.В. Карташев* (19 октября 1913 — 1917). РФО составляли почетные, действительные члены и члены-соревнователи (в 1909 — 87 действительных членов и 625 соревнователей, в 1913 — 149 действительных членов и 1114 соревнователей). В 1909 были созданы две секции РФО. 12 марта 1909 открыта секция по изучению вопросов *истории, философии* и мистики христианства (председатель до 22 ноября 1909 — *С.А. Аскольдов*, с 22 ноября 1909 — *Вяч. Иванов*), среди членов секции — Р. 6 декабря 1909 открыта секция по изучению истории и философии *религии* (председатель — *С.П. Каблуков*), среди членов секции — *Д.С. Мережковский* и *З.Н. Гиппиус*. Как и на заседаниях *Религиозно-философских собраний* 1901–1903, сам Р. своих докладов не читал, а просил делать это других. На заседании 15 октября 1907 был прочитан доклад Р. «О нужде и неизбежности нового религиозного сознания» (ЗПРФО. СПб., 1908. Вып. 1) с возражениями на доклад *С.А. Аскольдова* и речь *В.П. Свенцицкого* (на заседании 3 октября). По мнению Р., главной ценностью религии являются переживания отдельного человека. Р. обратился к критике *Церкви* и церковного пути в истории христианства. Критику он начинал с апостольских времен, считая, что именно отказ апостола Павла от обрезания привел к забвению Ветхого Завета («действительного завета человека с *Богом*). Вместе с тем Р. заявил, что не может разорвать с Русской Церковью, со всем родным ему как русскому человеку. Апология Ветхого Завета и критика Церкви — две главные темы, которые определили религиозное мировоззрение Р. и проявились во всех его дальнейших выступлениях в РФО. Доклад Р. вызвал прения, в которых участвовали *С.А. Аскольдов*, *К.М. Аггеев*, архимандрит *Михаил* (Семёнов), *К.Ф. Жаков*, *Б.Г. Столпнер*, *П.В. Раевский*, *А.А. Мейер*, *М.И. Сизов*, *П.С. Аксенов*. 21 ноября 1907 на заседании общества был прочитан доклад Р. «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (РМ. 1908. № 1; ЗПРФО. 1908. Вып. 2; ВТРЛ). Второй доклад является логичным продолжением первого, но в нем Р. обращается уже не к апостолам, а переходит непосредственно к основным принципам христианства. В докладе «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (включен в книгу «*Темный Лик*») Р. начинает открытую полемику с *Д.С. Мережковским*. Р. неприемлема точка зрения *Мережковского*, направленная на то, чтобы примирить христианство и культуру. Р. считал, что *Евангелие* и христианский идеал отрицают все земное (прежде всего семью и деторождение) и подчеркивал несовместимость небесных, христианских ценностей с земными формами радости, смеха, плотских удовольствий. Семья для Р. совместима с религией Ветхого Завета, которая и противопоставляется христианству, зовущему к отречению от мира, идеалу «смерти» («всеобщему погребению в Христе»). В прениях Р. возражали *К.М. Аггеев*, *С.А. Соллер-*

тинский, С.А. Аскольдов, П.Б. Струве, Б.Г. Столпнер, Д.И. Боголюбов, К.Ф. Жаков, С.А. Адрианов. На следующем заседании 12 декабря 1907 с возражением на доклад Р. выступил Н.А. Бердяев (доклад «Христос и мир»). 14 февраля 1908 В.П. Свенцицкий в докладе «Мировое значение аскетического христианства» критиковал идеи Р. 12 марта 1908 был прочитан доклад Р. «О христианском аскетизме» (РМ. 1908. № 5; ОНД), содержащий ответ Свенцицкому. Р. еще раз обратился к христианству, понимая его как отрицание жизни, но сделал это на примере аскетического идеала. Вновь образы Ветхого Завета оказываются неизмеримо духовно выше любых примеров христианской аскетической литературы. Как полагал Р., сама по себе красота природы и стремление всего живого к размножению предполагают более простую и естественную религию (монотеизм Ветхого Завета), а христианский аскетизм ведет к противоречиям между религией и миром, к умерщвлению «страстей». Следовательно, одно из двух — аскетизм или семья — должно исчезнуть из жизни. Судя по прениям, антицерковная направленность и бескомпромиссная позиция Р. вызвали неудовольствие присутствовавших, которые были склонны к более умеренным и теоретическим спорам. После заседания общества 13 ноября 1908, посвященного обсуждению «Исповеди» М. Горького (доклады А.А. Блока и Г.А. Баронова), 26 ноября 1908 состоялось закрытое заседание с прениями по докладу Блока и Баронова. В прениях участвовали М.А. Рейснер, Д.С. Мережковский, К.М. Агтеев, Вяч. Иванов, Л.Е. Габрилович. На заседании также был прочитан реферат Р. «О “народо”-божии, как новой идее Максима Горького» (РС. 1908. 13 дек.). Р. сравнил обоготворение народа Горьким с исповеданием Николая Ставрогина в романе «Бесы» Ф.М. Достоевского. Для Р. вера Горького в божественность народа — это «последняя степень безбожия, безбрежное безбожие», т.к. Бог — это высший идеал, к которому народ стремится, а не осознает его в себе самом. Осознание своей конечности и ничтожности есть, как считал Р., первая ступень, «дверь в религию» (ЛВИ, 532). 4 мая 1909 на заседании секции общества был прочитан доклад Р. «О радости прощения» (Весы. 1909. № 12), полемически направленный против Мережковского. Р. обращает внимание на такие христианские добродетели, как кротость и прощение, которые предполагают мироощущение, удобное и выгодное для любого государства. Христиане подчиняются и не протестуют — в этом их главная ценность для государственного устройства. Подтверждает правильность его рассуждений, как считал Р., факт, что в Евангелии Христос не произносил речей против тюрем и казней. Мережковский же, как считал Р., — «истинный язычник, без прощения в душе» (СМР, 379), который судит в своих литературных произведениях героев, по сути отрицая христианство и заповедь прощения, утверждая «абсолютную иррелигиозность наказания» (там же). В обсуждении доклада Р. приняли участие Д.С. Мережковский, С.А. Аскольдов, Вяч. Иванов, В.П. Протейкинский и др. Об отношении Р. к деятельности РФО можно судить по ряду его статей в газете «Новое Время». Если статья «К возобновлению Религиозно-философских собраний» (НВ. 1908. 10 нояб.; ОНД), посвященная предстоящему заседанию 13 ноября, еще проникнута

надеждами на успешное продолжение религиозно-философских дискуссий, начатых в 1901–1903, то уже в одной из следующих статей «Литературные симулянты» (НВ. 1909. 11 янв.; ОПП) появляются критические мотивы, направленные как против докладчика А.А. Блока (доклад «Стихия и культура»), так и против Мережковского, выступавшего в прениях. Итогом разногласий с Мережковским и общим направлением РФО стал в январе 1909 выход Р. из Совета общества. В «Письме в редакцию» (НВ. 1909. 17 янв.) Р. заявил, что РФО из религиозно-философского фактически превратилось в литературное, в «частный, своего рода семейный кружок: без всякого общественного значения» (СМР, 30). Перемены в обществе Р. связывал исключительно с влиянием Мережковского, Философова и Гиппиус. Против нового направления общества, по словам Р., были С.Л. Франк, П.Б. Струве, Н.А. Бердяев, В.А. Тернавцев, П.П. Перцов. Статья «В Религиозно-философском обществе» (НВ. 1909. 23 янв.) была посвящена заседанию 21 января 1909 и докладам В.А. Базарова и Д.В. Философова, но больше всех от Р. опять досталось Мережковскому. По выражению Р., Мережковский — «вещь, постоянно говорящая» (СМР, 40). Он периодически меняется и в процессе духовных изменений производит много слов («Бог», «богочеловечество» и т.д.), но ничего религиозного в писаниях Мережковского Р. не находит, считая, что их автора кто-то «ввел во искушение» (там же). Далее Р. сделал замечание о деятельности всего РФО — его участники много говорят о Боге, но «о Нем никогда не думают» (СМР, 41); в РФО «нет религии, потому что нет религиозного тона души» (там же). В статье «На чтении гг. Бердяева и Тернавцева» (НВ. 1909. 12 марта) Р. также высказывает суждение о направлении и деятельности общества. По мнению Р., в РФС 1901–1903 было обращение к духовенству и рассмотрение церковных вопросов, а в РФО происходит обращение к интеллигентности и рассмотрение «туманов, проносащихся в интеллигентной душе» (СМР, 93). Р. находил некоторое возвращение к прежней традиции в создании секции общества по изучению вопросов истории, философии и мистики христианства. Доклады Н.А. Бердяева «Опыт философского оправдания христианства» (о книге «Наука о человеке» В.И. Несмелова) и В.А. Тернавцева «Империя и христианство» Р. считал более соответствующими задачам РФО и позитивными в контексте «старой традиции». В связи с РФО Р. критиковал Мережковского в статье «Мережковский против “Вех” (Последнее Религиозно-философское собрание)» (НВ. 1909. 27 апр.; ОПП). В 1909–1913 Р. оставался членом РФО, но после доклада «О радости прощения» (4 мая 1909) его участие в обществе ограничивалось присутствием на отдельных заседаниях секции. В статье «В Религиозно-философском обществе» (Новое Слово. 1910. № 7; ЗРП) Р. рассказал о слышанном им на секции докладе С.Л. Франка о книге американского философа У. Джемса «Многообразие религиозного опыта» (М., 1910; вышла в 1909). Изгнание из РФО в январе 1914 для Р. было лишь естественным завершением сложных отношений с людьми, которые сформировали идеологию общества и основное направление его деятельности (масонство Мережковского, Гиппиус, Философова).

О.Т. Ермишин

РЕЛИГИЯ. Р. писал в «Уединенном»: «Знаете ли вы, что религия есть самое важное, самое первое, самое нужное? Кто этого не знает, с тем не для чего произносить “А” споров, разговоров. Мимо такого нужно просто пройти. Обойти его *молчанием*. Но кто это знает? Многие ли? Вот отчего в наше время почти нѣ о чем, и нѣ с кем говорить» (У, 58). А.С. Суворину Р. писал в 1898: «Вы знаете, что я очень (всегда был) религиозен и по сие время через 1–2 недели бываю у себя в приходской церкви; вообще люблю все церковное» (ПВ, 339). Отношение к Р. всегда было важнейшей *характеристикой человека* для Р.: «Религиозность есть “*стиль человека*”, стиль построения его *души* <...> Есть много людей, тараторящих о религии, — и вовсе не религиозных <...> религия есть слышание, религия есть *обоняние*. Кто не различает *цветов* и не обоняет их — не может быть религиозен, кто не любит леса — не может быть религиозен <...> Религия есть ни на одну минуту не прерывающееся общение с *Богом*. Религия есть надежда на Бога. Религия есть *любовь* к Богу» (СМР, 325–326). Р. предается размышлению о причинах ослабления религиозности в *обществе*: «...религия вечно томит душу; религия, *судьба*, наша маленькая и бедная *судьба*, *горе* ближних, *страдания* всех, искание защиты от этих страданий, искание помощи, искание “Живого и помощи Вышнего” <...> Отчего же люди “не верят в Бога”, когда это так ощутимо и всегда?.. Не от “кумиров” ли наших: взглянув на которые, — знаешь, что это “не моя Судьба” и не “кто-то тут ночью возле тебя” Провидение... Опять, глядя “на образ”, — скажешь ли: “Он — мое Провидение”? А ведь чувство Провидения почти главное в религии <...> Вообще чрезвычайная осязательность и близость “божеского”, — “вот у нас в углу стоит”, — прекрасная и глубокомысленная в одном отношении, не была ли, однако, причиною страшного ослабления других отдаленных и громадных религиозных *чувств*, тоже важных, необходимых, “без которых нельзя жить и не хорошо жить”» (СХР, 47). На вопрос, «откуда же берется у человека религия», Р. отвечает: «Так рождаемся» (ОНД, 379). И добавляет о талантливости русских к религии: «В русском народе, очевидно, рождается много людей “с этим *талантом*”, и хотя научение у нас самое элементарное, а часто его и вовсе нет, но талантливое рождение все искупает, все покрывает» (там же). «Россия есть, может быть, последняя в Европе страна, где религия воспринимается и чувствуется как непрерывное и слешное духовное чудо, где, напротив, нет ничего человеческого, а все — “дело не наших рук и не нашего разума” “Религия”, сделанная человеческими руками, “по Гегелю” или без Гегеля, для каждого русского, даже (я думаю) для неверующего русского — есть предмет ужаса и отвращения. Такой “человеческой религии” вовсе не надо. Тогда лучше *атеизм* и явное безбожие. Да и не надо тут прибавлять “явное”: ибо “религия как человеческая выделка” — это уже и есть полное и совершенное самопризнание атеизма» (К. 1916. 4 нояб.; ВЧВ, 431). Р. утверждает, что «религия действительно есть чудо, и к дару ее способны только чудесные люди» (КНУ, 480). Потребность в религии познается через горе: «Боль жизни гораздо могущественнее интереса к жизни. Вот отчего религия всегда будет одолевать философию» (У, 29). «Кто не знал горя, не знает и религии» (У, 221, 375). «Религия

есть *молитва*. Религия есть трепет крыл души, боящейся, угнетенной, тоскующей или блаженной неземным блаженством. Но религия — не логика. Наконец, религия есть *музыка* <...> Из этой несовместимости уже можно видеть, что, где логика, там нет религии, а где религия, там неприменима логика. Между тем, “богословие” и есть применение логики, — именно и только логики, — к невидимым и неисповедимым вопросам веры (“*вещей* невидимых обличение”») (ОНД, 396). По мнению Р., «без *огня* не бывает религии» (КНУ, 331) и «все пламенные души, даже когда они и называли себя атеистами, были, в сущности, религиозны: только не пришло им время опознать себя, не было случая?» (ОНД, 304). Р. убежден, что религия невозможна без молитвы: «Не религия придумала молитвы, а скорее сама религия возникла и стала расти из молитвенности души человеческой; явилась как некий синтез их, как сумма из слагаемых. Кто не знал молитвы, не знает и вовсе и религии, хотя бы вызубрил все катехизисы и “прошел” все богословие. Молитва — первое религии, душа ее, *зерно* ее» (ОНД, 304). Понятия религии, *христианства* и Церкви у Р. часто синонимичны. Однако о религии вообще, о религиозном начале в душе человека он говорил особенно часто именно в период отхода от христианства на рубеже веков: «Если мне не болеть о душе своей, я сейчас умру. Если мне не верить, что сейчас после моей смерти станет все лучше, чем при моей жизни, я тоже умру сейчас. Без этого нельзя жить, и человек или умирает, или убивает себя. “Спивается” Это и есть религия. Трагическое начало — боль души, и счастливое начало — умирание души: вот два столба, на которых все держится» (ВНС, 249). В связи с религиозным феноменом Г. Распутина он замечает: «Мы, собственно, имеем возникновение момента святости. Но этого мало, — начало момента, с которого начинается религия. “Религия — святое место”, “святая область”, “святые слова”, “святые жесты” “Религия” — святой “круг”, круг “святых вещей” До “святого” — нет религии, а есть только ее имя. Суть “религии”, таинственное “электричество”, из коего она рождается и которое она манифестирует собою, и есть именно “святое”» (ВЕ, 436). По поводу антирелигиозных высказываний Н.М. Минского, который когда-то блистал красноречием во время аудиенции у митрополита Антония, а позже зачислил религию «в разряд “суеверия”», Р. пишет: «На слова Минского: “Религия — суеверие и несчастье” — можно ответить: “Религия есть самая постоянная *истина* и высшее *счастье*” <...> Можно без преувеличения сказать, что в религии одной содержится более благородных и воспитывающих чувств, *мыслей*, надежд, пожеланий, нежели во всем человеческом *искусстве*, поэзии, науке и философии» (ОНД, 303). Р. подчеркивает наличие особого религиозного тона в слове: «Тон религиозный необыкновенно психологичен: он как-то отделяется из пластов души, очень многих, очень старых, позволю думать — атавистических. По языку он какой-то густой, вязкий, точно трудно воспринимаемый и трудно произносимый. “Болтливые” гении бывают, но “болтливого” ни одного религиозного человека не было, вероятно, с сотворения *мира*» (СМР, 41). Говорить и писать о религии, считает Р., — не значит быть религиозным: «Всё, конечно, загалдело и заревело, как только вышел Бердяев

со своей “религией” Последний очень много пишет о религии последнее время. Целые томы. Талантливый писатель, очень <...> Мне кажется, будучи таким талантливым философом и писателем, г. Бердяев менее религиозный человек, и врожденно не имеет в себе этого дара. Он исследует религию, как Реклю исследовал все страны, не выезжая из Парижа. Цветок религии ему неизвестен» (ВНС, 253). Р. выступает против богословия как применения логики «к невидимым и неисповедимым вопросам веры», он понимает ее как далекий от рассудочности акт *творчества*, вдохновения. Религия, по Р., далека от рассудочности и относится к интимному миру личности: «Религия принадлежит к числу этих золотых вещей, которые лучше всего сохраняются, когда ни на что не размениваются и даже просто не очень показываются, не очень обнаруживаются. Религия есть интимное каждого сокровище: и зачем исповедовать свои тайны? Вылетит — не поймаешь, выдохнешь — и не вернешь вдоха. Религия есть теплота нашего сердца от *рождения до могилы*: и чем меньше она тратится, тем теплее у сердца, тем больше есть, чем жить» (ВНС, 254). Р. видит в религии прежде всего утешение: «Все умрем. Все мы болеем. Все страдаем. И “религия решительно ни от чего не избавляет” Но, знаете, можно умереть вошью и можно умереть человеком» (НФП, 101). Новый прилив религиозных чувств наступил у Р. к моменту выхода «Уединенного», и он совпал с его возвратом к христианству и Церкви: «Тихие темные ночи... Испуг преступления... Тоска *одиночества*... Слезы отчаянья, *страха* и *пота труда*... Вот ты, религия... Помощь согбенному... Помощь усталому... Вера больного... Вот твои *корни*, религия... Вечные, чудные корни...» (У, 75–76). «Религия, или — ничего. Это борьба и крест, посох и палица, пика и могила. Но верю, “святыне” победят» (У, 79). Жизнь без религии равносильна для Р. безумию: «Какое-то тайное великолепие превозмогает в мире все-таки отрицание, — и хотя есть “смерть” и “царит смерть”, но “побеждает, однако, жизнь и в конце концов остается последнею” Все возвращается к тому, что мы все знаем: “Бог сильнее дьявола, хотя дьявол есть” <...> В итоге — все-таки “религия” В итоге — все-таки “церковь” <...> Если бы вас на самом деле оставила религия — вам открылось бы безумие во всех его нештучных ужасах» (ОПП, 604). «Нужно заметить, что только в религии открывается значение человеческой личности» (ЛВИ, 36). Для Р. религия важнее *литературы*, важнее *политики*: «Религиозный человек выше мудрого, выше поэта, выше победителя и оратора. “Кто молится” — победит всех, и святые будут победителями мира» (У, 79). «Как выше религия политики» (У, 58). «Лучшие люди, каких я встречал, — нет, каких я нашел в жизни: “друг”, великая “бабушка” (Ал. Андр. Руднева), “дяденька”, Н.Р. Щербова, А.А. Альбова, свящ. Устьянский, — все были религиозные люди; глубочайшие умом, Флоренский, Рцы, — религиозны же. Ведь это что-нибудь да значит? Мой выбор решен» (У, 79–80). Писатели ценны для Р. прежде всего своей религиозностью: «Толстой не был вовсе религиозным *лицом*, религиозною душою, — как и Гоголь. И обоих страх перед религией — страх перед темным, неведомым, чужим» (У, 169). «Шуточка Тургенева над религией — как они жалки» (У, 219). В то же время *частную жизнь* Р. иногда ставил выше даже религии:

«Все религии пройдут, а это останется: просто — сидеть на стуле и смотреть вдаль» (У, 54). Но на самом деле Р. выступает лишь против спиритуализма, а его понимание интимной, бытовой, семейной жизни на самом деле также имеет религиозные корни: «*Семья* как ступень поднятия к Богу» (ВМНН, 8). Р. писал А.С. Суворину в 1898: «Мы подходим к вопросу или о второй религии возле христианства, или к глубочайшему преобразованию христианства, и третьего выбора нет» (ПВ, 339–340). «Мы стоим перед религиозною реформою» (там же). Себя Р. ощущал религиозным реформатором, осуществившим около 1897 смену псевдорелигиозности на религию, одушевляющую жизнь: «Богу угодно, чтобы словесную религиозность, глагольную религиозность и в конце концов лицемерную религиозность — многогрешный раб Божий сменил ощущаемою религиозностью» (СОЧ, 508). Даже своей антихристианскою Р. выводил из дерзкой и парадоксальной мысли о несовместимости Христа и христианства с подлинной религией: «Христос именно расколол всемирную религиозность <...> И Христос, на самом деле и тайно разорвав *семья* и религию, *кровь* и религию, потряс *ноумен* самой религии, всякой религии» (ВНС, 358). Р. выдвигает религию *семьи* и *пола*: «Религия почти во всей своей существующей полноте струится от пола <...> Нет высшей *красоты* религии, нежели религия *семьи*» (ВМНН, 79). Свою космогоническую «теитизацию пола» трактовал как религиозное спасение мира от *позитивизма* и атеистического *нигилизма*: «Это помещение религии в узел биологии и анатомии важно и опровергает всех *Вольтеров* <...> Религия — космогонична, вот в чем дело. Яйцо и семя — космогония...» (КНУ, 578). Отрицание пола, по Р., — *корень* «религиозного пессимизма» (СХР, 108). Р. говорит о поле как «о неведомом начавшем брезжиться религиозном свете» (СХР, 117) и на основании того, что к полу приложима категория «*греха*», делает вывод: «Значит, в “этом” религия или какой-то кусочек религии, лучок религии» (там же). Согласно Р., религия есть освящение семейных отношений, бытовых предметов: «Что такое “религия”? Это — зодиакальный свет пола. Когда “солнышко уже зашло”, когда пол уже не творит, *страсть* прошла, огонь прошел, — то долго, целую ночь, еще остается “на западной стороне” горизонта полоска света: она гораздо “шире” *пола-солнца* и занимает всю “западную часть неба” И все в этой полосе неба предметы освещены, лучше видны. Так “после пола”, после “солнышка” предметы кажутся лучше освещенными и вместе — дорогими, священными <...> Этот “особый свет”, упавший на все предметы, и есть “религиозный свет”» (АНВ, 327). Религиозные взгляды, исповедуемые Р., выводят его за пределы «*добра* и *зла*»: «А религия выше и *добродетели* и *Сократа*. Но что же это значит? Какие ужасы! Поистине — ужасы. Вы не догадываетесь? И никто не догадается. Тайна, что религия состоит в отталкиваниях и притягиваниях. В *правде* столько же, как и в грехе. В святости столько же, как и в безобразии. Религия — это жизнь. Море. Океан. Волнение, буря. И потому-то, именно оттого она выше всякого рекомого и мыслимого идеала. Реальность. Res creatio non cadaver <Дело творимое — не мертвое тело>» (АНВ, 264). Р. дает космогоническое объяснение своей религии *рождения*: «По фазе планеты — и религия. Религия — это

“дохнула планета” или — Дух Божий “сошел на планету” Явно вначале надо было утвердить разномыслие, и все древние религии, пока “земля была пустыня и не-обитаема”, и утверждали, и освящали, “ограживали преданием и ежедневностью” (обычай) эту одну тему, эту одну надобность, этот один закон» (КНУ, 537).

В.А. Фатеев

«РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА. Сборник статей» (СПб.: Тип. М. Меркушева, 1899; 2-е изд. — Там же, 1901) — книга Р., впервые изданная П.П. Перцовым. Сборник, выпущенный тиражом 1200 экз., поступил в Главное управление по делам печати между 16 и 23 марта 1899. В него вошли работы: «Место христианства в истории» (РВ. 1890. № 1; отдельное издание — М., 1890); «Психология русского раскола» (под этим названием Р. объединил две ранее печатавшиеся статьи: «Психология нашего отношения к расколу» // НВ. 1896. 4 июня; «Несколько замечаний о духовборческом течении русского раскола» // РО. 1896. № 11); «Черта характера древней Руси» (РВ. 1892. № 7, под заглавием «В.О. Ключевский о древней Руси»); «Культурная хроника русского общества и литературы за XIX век» (РВ. 1895. № 10 — Рец. на: Барсуков Н.П. Жизнь и труды М. Погодина); «О студенческих беспорядках» (РО. 1898. № 1, под названием «Несколько замечаний по поводу студенческих беспорядков»); «Женское образовательное движение 60-х годов» (название дано Перцовым; НВ. 1896. 9 авг., под заглавием «Над.В. Стасова и основание “Высших женских курсов” в Петербурге»); «Франко-русские впечатления» (название дано Перцовым; Народ. 1897. 26 авг., под заглавием «Недавние впечатления»); «Демократизация живописи» (название дано Перцовым; Мировые отголоски. 1897. 13 мая, под заглавием «О художественных народных выставках»); «Где истинный источник “борьбы века”?» (РВ. 1895. № 8 — Рец. на: Тихомиров Л.А. Борьба века); «О символистах и декадентах» (название дано Перцовым; РВ. 1896. № 4, как рецензия без названия на книги: «Русские символисты. В 3 вып.», Мережковский Д.С. «Новые стихотворения», Добролюбов А.М. «Natura naturans. Natura naturata»; дополненный вариант — РО. 1896. № 9, под заглавием «О символистах»; для публикации в «Р.к.» статья была отредактирована и сокращена Перцовым); «Теперь и прежде» (РС. 1896. 26, 29 февр., под заглавием «Иллюстрация к историческому осуществлению принципов веры и свободы»); для публикации в «Р.к.» статья была отредактирована и сокращена Перцовым); «Христианство пассивно или активно?» (НВ. 1897. 28 окт. — о статье В.С. Соловьёва «Судьба Пушкина»); «Кроткий демонизм» (НВ. 1897. 19 нояб. — о статье М.О. Меньшикова «Элементы романа»); «Семя и жизнь» (Биржевые Ведомости. 1897. 29 нояб.); «Смысл аскетизма» (НВ. 1897. 31 дек. — о статье М.О. Меньшикова «Элементы романа»); «Женщина перед великою задачей» (Биржевые Ведомости. 1898. 1, 3 мая — Рец. на: Лухманова Н.А. «Черты общественной жизни»); «Нечто из седой древности» (первая публикация); «Эмбрионы» (первая публикация). В разделе «Библиография» были помещены розановские рецензии на следующие издания: «Учение двенадцати апостолов» Недавно открытое сочинение времен апостолов» (НВип. 1898. 17 июня); Архиепископ Никанор. «Из истории ученого монашества»

(РС. 1896. 1 июля, под названием «Заметка»); Киреев А. «По поводу старокатолического вопроса» (НВип. 1898. 13 мая); Данилов И.А. <Фрибес О.А.> «В тихой пристани. — В морозную ночь. — Поездка на богомолье» (первая публикация; другую рецензию на ту же книгу см.: НВип. 1899. 10 мар.); «Иллюстрированная история религий» (НВип. 1898. 25 нояб.); Литвин С. «Замужество Ребеки» (там же); Кирхнер Ф. «Путь к счастью. Как надо жить» (НВип. 1898. 4 мар.); Рише Ш. «Любовь (Психологический этюд)» (НВип. 1898. 25 февр.). На выход «Р.к.» рецензией откликнулся А.П. Устьинский (НВип. 1899. 12 мая). Он констатировал, что «книга касается не одной только умственной стороны, а целого человека, и особенно темных и неразгаданных сторон его», но сомневался, «многие ли по достоинству оценят ее общий привлекательный колорит, ее общую тенденцию подвести глубочайшие основы жизни под озарение лучей небесного света». Рецензент отмечал актуальность розановских работ: «Все это связано жизненно с последними тревогами наших дней, все пытается ответить на проблемы нашего бытия, так что прошлое как бы вместились в настоящее, и история воскресла для суда над современностью». Из вошедших в сборник статей Устьинский выделял «Место христианства в истории» и «Нечто из седой древности». Остальные рецензенты объединяли «Р.к.» с другими сборниками Р., изданными Перцовым. В.М. Грибовский в статье «Литературное духоворчество» (Книжки «Недели». 1899. № 5) дал общую характеристику трем книгам Р.: «Р.к.», «Сумеркам просвещения» и «Литературным очеркам». Воспользовавшись «терминологией» очень содержательной статьи г. Розанова по вопросу психологии русского раскола, рецензент пришел к выводу, что «сам автор по стремлениям своим и склонностям принадлежит к разряду своеобразных раскольников-духоборов, конечно, не в религиозном, а в общественном смысле этого слова» (с. 183). Духоборческие черты рецензент обнаруживал и в тексте Р.: «Итак г. Розанов в общественно-публицистическом смысле чистый тип раскольника-духобора. Совпадение его с направлением этого вида сектантства усиливается приемами литературного творчества. В своих произведениях он даже не столько рассуждает и анализирует холодным умом, сколько чувствует истину сердцем, душою. Он стремится познать Русь не во внешних формах, а прозреть ее внутреннее единство, и потому самый тон писания получает характер пророчества, проповеди, порожденных и проникнутых глубокой верой в значение сказанного. Отсюда наряду с проповедничеством и пророчествованием иногда слышится оттенок прямого юродствования. Но это литературное юродство не вредит автору, не портит впечатления от его проповеди потому, что проникнуто искренностью, подкупающей читателя» (с. 189–190). Из розановского духоворчества Грибовский выводил своеобразие позиции Р., который борется со всеми заметными идеологическими течениями «во имя гонимой истинной самобытности» (с. 187). По мнению рецензента, Россия для Р. — «живой источник непочатой веры, и чтобы понять ее, мало внешнего желанья, необходимо “внутреннее прозрение”, источник деятельности самобытного творчества» (с. 189). В качестве редкого примера изложения розановской положительной программы Грибовский приводил статью

«Демократизация живописи». С общей рецензией на «Р.к.» и «Сумерки просвещения» выступил *Д.П. Шестаков* (ТПГ. 1899. 16 мая). В журнале «Восход» (1899. № 6. Отд. II) появилась рецензия М. Тр. <М.Л. Тривус> на «Р.к.» и «Литературные очерки». Тривус писала: «Любопытными, с еврейской точки зрения, показались нам суждения автора о *браке, семье*, вообще об отношениях между *полами*» (с. 33–34) — и далее останавливалась на статьях «Теперь и прежде», «Женщина перед великою задачей», «Нечто из седой древности». «Автор глубоко задумывается над причинами “загнивания” европейских народов. Любопытно, что он видит эти причины там, где их обыкновенно не ищут ни западноевропейские, ни русские ученые; он все время вращается около той области, о которой и говорить-то не принято; причем все его суждения облечены таким густым мистическим туманом, *язык* часто до того своеобразный, что только с трудом можно проследить сущность его учения» (с. 35), — констатировала Тривус и, приветствуя интерес Р. к еврейскому браку, рекомендовала ему обратить внимание и на другие стороны еврейской жизни. На все четыре выпущенные Перцовым книги Р. откликнулся *Ю.И. Айхенвальд* (ВФП. 1900. № 52. Отд. II), отметивший, что «наряду с яркими и сильными страницами» в работах Р. немало и таких, на которых лежит отпечаток «лихорадки мысли»: «Меткая и справедливая критика сменяется непродуманностью грубых построений. Действительно оригинальные идеи уживаются с мнимой глубиной, недолгую иллюзию которой создают неожиданные сопоставления, намеки, недосказанные фразы, обрывки стихов — какая-то уместная стенография. Образы, нередко прекрасные и выразительные, иногда настолько теряют меру конкретности, что вырождаются и получают вульгарный и пошлый характер» (с. 176). В качестве образцов таких неудачных произведений рецензент привел некоторые афоризмы из «Эмбрионов» и статью «Нечто из седой древности» — «не продуманные сочинения, а какие-то выходы недисциплинированного ума» (с. 184). По мнению Айхенвальда, у Р. «защита семьи и брака вырождается во что-то болезненное» (там же). В то же время в целом Айхенвальд высоко оценивал работы Р., в котором он видел прежде всего борца «против механического взгляда на человека, природу и историю» (с. 177). Гораздо негативнее восприняли появление «Р.к.» критики народнической и марксистской ориентации. *М.А. Протопопов* откликнулся на выход этой книги (а также сборников «Сумерки просвещения» и «Литературные очерки») статьей «Писатель-головотяп» (РМ. 1899. № 8. Отд. II), где подверг критике бесструктурность «Р.к.» и несоответствие сборника своему названию: «Под пышным заглавием “Религия и культура” г. Розанов дает ряд статеек, трактующих о самых разнообразных предметах, ничего общего между собою не имеющих. “О студенческих беспорядках”, “Франко-русские впечатления”, “Демократизация живописи”, “Семя и жизнь” и т.п. — вот из каких статей состоит книга, долженствующая разъяснить нам значение религии и культуры. Что общего между студентами и живописью, и каким образом рассуждения об этих предметах могут войти в состав исследования о религии и культуре, это — тайна г. Розанова, которая так и осталась неразгаданною для меня» (с. 161–162). Работы Р. «Нечто из

седой древности» и «Семя и жизнь» Протопопов определял как «метафизико-эротическую галиматью» (с. 169), а их автора аттестовал как «писателя не для дам» (с. 168). Но особенно резкой критике подверг он некоторые положения статьи «Культурная хроника русского общества и литературы за XIX век» и подборку «Эмбрионов»: «Все три книжки г. Розанова представляют собой некоторым образом свидетельства о бедности автора, об его литературной непроизводительности. Г. Розанов выцарапал со дна газетных листов даже самые пустейшие свои рецензии, какие ежедневно появляются дюжинами, выцарапал *некрологи*, случайно им написанные, и все это заботливо поместил, в назидание потомству, в отдельном издании своих произведений <...> Более того: г. Розанов дорожит не только своими мыслями, мыслишками и мысленками, он хочет сохранить от забвения даже зародыши своих мыслей, которые он тщательно собрал в особый отдел под общим заглавием: “Эмбрионы”» (с. 161). *А.И. Богданович* в анонимной заметке (Мир Божий. 1899. № 8. Отд. II) называл Р. «славянофильствующим изувером и ханжой, который сумел огадить в конце основы приснопамятного *славянофильства* *Хомякова* и *Аксакова*», и признавался, что не знает «автора более неприятного по манере писания и более противного по духу»: «С одной стороны юродство и ханжество г. Розанова, подделки под тон искреннего смирения и наглый его *цинизм*, с другой — тяжелый, исковерканный и высокопарно-надутый слог — мучительно невыносимы» (с. 77). Богданович сравнивал автора «Р.к.» с гоголевскими *Кифой Мокиевичем* и *Поприщиным* и заключал: «Здесь мы вступаем в область, где логика, ясность и последовательность мысли — ничто, а главное — дикие вопли, кувыркание через голову, самовосхищение и *цинизм*, не знающий предела. Мы думаем, что для психиатра г. Розанов прелюбопытная фигура» (с. 79). Второе издание «Р.к.» вышло без участия Перцова. Книга, выпущенная тиражом 600 экз., поступила в Главное управление по делам печати между 16 и 23 апреля 1901. К материалам, составлявшим первое издание, были добавлены «Новые эмбрионы».

М.Ю. Эдельштейн

РЕСПУБЛИКА. Р. весьма скептически относился к идее республики в *России*. «*Голод. Холод.* Стужа. Куда же тут республики устраивать? Родится картофель да морковка. Нет, я за самодержавие. Из теплого дворца управлять “окраинами” можно. А на морозе и со своей избой не справишься. И республики затевают только люди “в своем тепле” (*декабристы, Герцен, Огарев*)» (У, 182). Представление о создании республик в России вызвало у Р. фантазию в форме гротеска: «Русскому царству вообще следовало бы допустить внутри себя 2–3 республики, напр., Вычегодская республика (по реке Вычегде), Рионская республика (по реке Риону, на *Кавказе*). И Новгород и Псков. “Великие Господа Города” — с вешем. Что за *красота* “езде губернаторы” Ну их в дыру. Князей бы восстановил: Тверских, Нижегородских, с маленькими полупорфирами и полувенцами. “Русь — раздолье, всего — есть” Конечно, над всем *Царь* с “секи-ми башка” И пустыни. И степи. Ледовитый океан и (дотянулись бы) Индийский океан (Персидский залив). И прекрасный княжий Совет — с ½-венцами и посадни-

ками; и внизу — голытьба *Максима Горького*. И все прекрасно и полно, как в “Подводном Царстве” у Садко (У, 188). О красоте политической формы республики, воспринятой французами в конце XVIII в., Р. писал еще в молодые годы: «*Рим* привлекал к себе красотой политической формы и красотой *истории*, которая вытекала из этой формы; и не исследовали, полезна ли эта форма и удобна ли, потому что знали, что она прекрасна. Этот художественный элемент, нигде не оставляющий *человека*, нередко господствующим над ним, еще не оценен достаточно политиками и не понят историками. Со своей стороны и *искусство* может быть осложняемо политическим началом. Так, многие поэтические произведения *Шиллера* проникнуты республиканскою идеею» (ОП, 471).

А.Н.

«РЕЧЬ» — ежедневная политическая, экономическая и литературная газета, выходившая в *Петербурге* с февраля 1906 по октябрь 1917, центральный орган кадетской партии. Редакторы — П.Н. Милуков, И.В. Гессен, В.Д. Набоков. Р. определяет роль газеты «Р», в которой печатались Д.В. Философов, Д.С. Мережковский, как деятельность политического провокатора: «“Охранка”, я думаю, с большим удовольствием смотрит на газетные сочинительства Философова и Мережковского. За что прежде “поденные деньги” приходилось платить, то теперь писатели делают “из *чести*” На ласковой флейте <...> эти когда-то серьезные писатели заманивают теперь *гимназистов* и *студентов* идти “влево” и “вправо”, — “рвать динамитом бесчувственный камень” Герасимов (генерал) уплачивал за это *Азефу* из “специальных сумм” Мин. вн. д., а теперь за все уплачивает касса “Речи”» (СХР, 120). Р. вел полемику с постоянным сотрудником газеты Д.А. Левиным, о выпадах которого против Р., особенно во время процесса над *Бейлисом*, говорится в «*Сахарне*»: «Напишешь что. Подбежал Левин. Полаял. Потом отбежал. Не понимаю, почему это “*литература*”» (СХР, 171). Возражая Левиному, Р. опубликовал статью «Левин из “Речи” о жестокостях русского суда» (НВ. 1913. 28 авг.; НФП). Отклики на газету «Р» проходят во всех статьях Р. о кадетской партии. В статье «Ужасные страдания прогрессивной печати» (НВ. 1908. 26 сент.) Р. утверждает: «Не будь “*Нов. Времени*” — не было бы студенческой забастовки... Так мы прочли и поняли в разъяренной ставке “Речи” под заглавием “С большой головы” Статья до того облита тою слюной “бешеной собаки”, о которой вспоминает в известном стихотворении *Пушкин*, что через нее не пробивается ни один луч здравого смысла» (ВНС, 276). Р. нередко полемизировал с выступлениями газеты «Р». Таковы его статьи «Два обыска в один день» (НВ. 1908. 25 апр.; ВНС), «Трудные дни *интеллигенции*» (НВ. 1908. 24 июля; ВНС), «Поздние слезы» (НВ. 1909. 24 июля; СМР). Статьи в «Р.» об отношении *Л. Толстого* к церкви, о *христианстве* вызывали иронические замечания Р.: «Только одно ясно: мудрено писать в наших “левых” газетах на “неохристианские” темы» («Речи в “Речи”» // НВ. 1910. 10 нояб.; ЗРП, 396). Р. отмечал засилье либеральной антирусской прессы: «Что “столица решила — то и *Россия*” А в “столице” уже теперь $\frac{4}{5}$ “мнения” еврейские. “День”, “Современное Слово”, “Речь”, “*Биржевые Ведомости*” — утреннее

издание, “*Биржевые Ведомости*” — вечернее издание, “*Петроградский Курьер*” “*Газета Копейка*» (М, 23). Когда Р. передал *П. Флоренскому* статью Философова из «Речи» за 6 мая 1913, направленную против Р., Флоренский вернул ее обратно со словами: «Такой газеты я никогда не видал и не знаю и, конечно, не буду возражать» (СХР, 243).

А.Н.

РИМ. В марте—апреле 1901 Р. с женой совершил поездку в *Италию* и несколько дней провел в Риме, в результате чего появилась его книга «*Итальянские впечатления*», первый раздел которой называется «Рим» (девять глав). Р. описал торжественную службу в страстную пятницу и на *Пасху* в Соборе св. Петра, страстную субботу в Колизее, прогулки по старому Риму, посещение картинной галереи Боргезе, Сикстинской капеллы и других музеев Ватикана. Статьи Р. о Риме печатались с марта по июнь 1901 в «*Новом Времени*», прежде чем вошли в книгу. В послесловии к «*Итальянским впечатлениям*» Р. писал об этих своих статьях: «Со времени напечатания моих “Римских впечатлений”, и в *письмах* и устно, мне многие выражали сожаление и досаду, что я “заразился” *католичеством*; это подозрение отчасти повторяется и *г. Киреев*, говоря, что я, как и *Вл. Соловьёв*, “указываю на Запад и Рим для уврачевания наших местных недостатков” Все эти подозрения более чем неосновательны <...> Не выезжав никогда из *России*, я со словом “русский” и “русизм” сливал понятия: “христианин”, “верующий”, “*христианство*”, “*вера*”. Перевалив через Альпы, я прямо изумился увиденному. “А! так вот как еще можно верить, думать, молиться, созерцать — оставаясь *христианином*» (СХ, 125).

А.Н.

РОДСТВО. Р. не согласен с определением родства как отношений между людьми, имеющими общих предков. Он предлагает свое определение: «Родство — только и исключительно через детородный орган, живот, бедро: грудная клетка, шея, голова — nihil <никакого> в нем участия. Кристаллы “не рождаются” и не суть родные. Они — холодные» (М, 20). Р. поясняет: «Без детородных органов нет “отца” и “матери”, “детей” и “внуков” Без детородных органов “сверху” — не знаем, кто “братья” и “сестры” По бокам — “кто такие мне племянники” Поразительно, что самое *чувство* родства относится специфически к детородным органам, только к ним: ибо иначе неизвестно, отчего бы чувствовать что-нибудь к невестке и зятю, которые без этих органов суть никто мне» (КНУ, 576). Родство образует «совокупительное прикосновение: муж и жена, “один человек” (“едина плоть”» (М, 70). Р. рассматривает родство метафизически как идущее от *Бога*. «Родство есть как бы “где порезано у человека”, — и вот когда к порезу одного прилагает порез другого и *кровь* струится в обоих и общая, то это и есть родство. Кровь есть “открытая жила” без умирания. Это *тайна жизни*. Родство есть одна из глубоких вещей мира. Что мы о ней знаем? Ничего, кроме имени <...> Родство есть *любовь*. Где есть *ненависть*, жилы были открыты неправильно, края порезов не совпали, и священная кровь пролилась на землю. Это уже есть убийство. И всякий брак “не так” есть убийство. “Скорее прекращайте эти убийства” (*разводы*)» (КНУ, 514).

В письме Э. Голлербаху 8 августа 1918 Р. прямо называет мужской детородный орган единственной причиной родства: «Размышляя о “родстве”, я подумал: да ведь “ ” единственный источник родства в мире, т.е. связи и самой прочной, и главное — самой нежной, т.е. самой лучшей» (ВНС, 356). Вместе с тем в прошении митрополиту Антонию Р. писал об обретении им чувства родства в Ельце: «Я думаю, чувство родства и суммы этого родства было главное. Я же и своих родителей потерял рано, так что вообще внесемее» (ОСЖС, 698).

А.Н.

РОЖДЕНИЕ. Р. приемлет библейские слова о том, что «женщина спасется чадородием» (ВМНН, 145). «Рождение — от Бога, и оно свято. И ничего что рождающийся — существо слабое, ограниченное, смертное, грешное: медь — не золото, но медник и работа медника оплачивается золотом» (СВР, 431). В «Мимолетном» Р. утверждает: «“Без похоти и не рожают”, а где “похоть” — сейчас “роды” Святая похоть: ибо свят мир. Ею живет, играет, светится, сверкает. Без похоти — Дарвин. Он объясняет мертвый мир. С похотью Розанов: он ничего не объясняет, а только живет. Он любит. Он нюхает мир и шепчет — “вкусно”, а не — “я знаю”» (М, 126). Появление на свет нового человека для Р. «тоже выговариваемость себя миру» (У, 146). Сформировывается девушка в 13–14 лет, говорит Р., а супружество откладывается до 20 лет и далее: «Только у человека цветет, а завязаться плоду не дают» (У, 242). В книге «Русская церковь и другие статьи» Р. рассматривает отношение церкви к родам: «Рождение — свято, даже святейший на земле акт, как вечная победа над первородным грехом. И вот тут-то, в определении своего отношения к рождению, церковь и запуталась. Ей надо было всячески и безмерно поощрять рождение — в храмовой живописи, литургических песнопениях, в мудром законодательстве — роскошном, белом, с сосцами для питания не то что человеческих младенцев, но, кажется, всякой былинки. Ей бы ввести национальные праздники древопосадки, цветополюсов; ввести как абсолютную подробность брака не “обыск” <свидетельство о неродстве> и “метрики”, а дачу юным бракосочетавшимся по паре домашних животных, в подмогу жизни и пример плодородия: как и животные естественно окружили Вифлеем, прообраз и мечту всякой молодой, идеальной семьей» (ВТРЛ, 57). Р. вспоминает престол Апокалипсиса, посреди коего сидят животные: «Что за представление небес? А разве роды коровы ниже чем-нибудь родов женщины? Это — “пути Божии”» (АНВ, 24). Отрицая отношение церкви к роженице и требование «очистительной молитвы», Р. писал: «Сам Христос явился как бы последний рожденный со славою женами человеческими, после Которого прекратились настоящие рождения, и осталась лишь тень их, схема их, даже смрад их, без сока и сладости» (ВТРЛ, 259).

А.Н.

РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО. Ежегодно, начиная с 1906, Р. пишет статьи, посвященные празднику Р.Х. По мнению писателя, Рождество — это установление благодатного Царства Христова в нашем мире, рождение нового человека. «Родился Христос, родилось христианство

<...> “Отныне человек будет все” — сказало христианство» (НВ. 1910. 25 дек.; ЗРП, 444–445). Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом. «Снова в сознании и в чувствах народных рождается Предвечный Младенец, — рождается в вертепе, т.е. в пещере, куда на ночь сирийские пастухи загоняли свой скот, охраняя его от хищных зверей. Снова приходят поклониться Младенцу и Богу сперва пастыри, т.е. пастухи окрестных стад; и затем приносят Ему дары, золото и благовонные смолы — “волхвы с Востока”, — дары, знаменующие и священническое, и царское служение рожденного Младенца» (НВ. 1913. 25 дек.; НФП, 187). Р. считал, что есть сокровенное значение «в этих чертах, и простых и народных, говорящих что-то “свое” и “родное” каждой бедной хижине, — и вместе в чертах небесных и религиозных, уже предрекающих будущие звоны христианских церквей, родился наш Христос, научивший людей и народы новой истине, новой правде; родился Тот, Кто возвестил всем новый закон благодатного существования» (там же). Господь приходит в холодный, озлобленный мир, чтобы души «грешные спасти». «Христианство — теплота, всемирная теплота. Колыбель — тоже теплота. И ясли, и Младенец в них — все теплота <...> Христос принес на землю благодатное царство, где погашена мстительность и где все “нечистое” освящено благодатью и сделалось чистым. “Не греет ли солнце добрых и злых”, не “светит ли оно равно добрым и злым”, изрек Христос: запас добра и сила добра, которое принес на землю Божественный Младенец, были столь велики и обильны, что Тот, Кто изрек это слово о солнце, замыл даже рану разделения вещей и людей на добрых и злых, на чистых и нечистых <...> Христос именно победил кривое и лукавое, нисколько с ним не согласившись и ни в чем ему не уступив. Он исцелил, исправил, — а не смежил глаза на существенную разницу между добром и злом. Но Он оставил “огонь неугасимый” последних дней для всего, что и после Его учения и Его образа останется упорным, косным и холодным» (Там же, 188). Р. полагал, что празднуя «чудесное» рождение, «мы вспоминаем не только день рождения Христова, но и день рождения истории, как ряда духовных перемен». На взгляд Р., история «переломилась», человек вновь родился после падения, у него появилась надежда на спасение. «История Европы» есть история “духовных в ней рождений” Вспомним бл. Августина, Лютера и Руссо. Вспомним реформацию и вспомним революцию <...> Все имеет в зерне своем то чудо, которое мы сегодня празднуем» (НВ. 1910. 25 дек.; ЗРП, 445). «Однако мы не можем не обратить внимание на то, что для этого Боговоплощения, которое по всемогуществу Божию могло произойти во всяком месте и во всякой обстановке, — была избрана не столица мира, Рим, и не обстановка богатства и знатности, а самая глухая и далекая провинция» (НВ. 1915. 25 дек.; НФП, 564). Р. отмечает, что «церковь, а за нею и бытовая жизнь народа украсила этот день»: «Полевой праздник среди городского шума — вот значение и положение Рождества Христова среди течения всех дней года» (ВНС, 332). Холодно, морозно на Руси в Рождество. «Праздник, празднование, ликование; “мы празднуем”, “мы ликуем” Поди, “поликуй” на нашем 25-градусном морозе. Мерзлая страна, между 50-й и 60-й параллелью... Боже, ну, конечно, у

крещеных якутов есть тоже “Рождество Христово”, но то ли у них оно, как в Сирии, около Иерусалима?.. Беден наш климат, и беден человек в нем. Ни пальм, ни звезд. Только розги. Бррр...» (РГО, 234). «Несмотря на крепкие морозы, Русь выходит в эти дни на улицу и вносит в дома свои немного улицы. С улицы приходят к нам мальчики “Христа славить”; в ночь на Рождество они же “со звездой путешествуют” В домах зажигаются яркие елки: и сколько детского веселья и шума связано с ними! Елка уже обвешана стихом, рассказом, музыкой... Ее смолистый запах и дикий лесной вид так гармонирует своим контрастом с искусственным убранством наших зал и комнат» (НВ. 1910. 25 дек.; ЗРП, 446). Р. полагал, что в отличие от *язычества* христианская семья в Рождество в истории Святого Семейства получила себе небывалое признание, венец и напугственный идеал. Р. был убежден, «что во всем году “Рождество Христово” и связанные с ним “святки” есть главный и единственный семейный праздник всея Руси» (НФП, 189). Писатель призывает родителей: «Ведите непременно *детей* ваших к церкви в этот день, приобщайте их морю народному и морю *веры* народной <...> ничто так не воспитывает детей, как правильно вошедший в их душу смысл праздника» (там же). По мнению Р., следует «украсить узором *игр* и забав, чистых, веселых и простодушных» «годовой миг воскресения семьи», «тех счастливых ее дней, когда все “в сборе” и “дома”»: «Не кидайте драгоценных дней на пустые визиты, светские удовольствия, не спешите в *театры* и вообще на внешние удовольствия, а старайтесь проводить их лучше дома, делясь душою и мыслями с семьей своей» (там же). Только наивность и чистота *детства*, простой веры позволяют пережить сердцем праздник Рождества Христова. «Мы состарились, *цивилизация* состарилась, и только одни дети еще сохраняют *талант* встретить по-настоящему тот первый день, вернее, ту первую ночь, с которой началось христианство» (ВНС, 333).

М.Е. Крылова

РОЗАНОВ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЕ. Писатели, современники Р., охотно вводили его в свои художественные произведения. В ряде случаев использовались только его имя и фамилия; вымышленных героев с реальным Р. сближали лишь отдельные черты. В берлинской (1922) редакции романа А. Толстого «Хождение по мукам» фамилию «Розанов» носит батальонный командир Ивана Ильича Телегина. Подполковник Розанов «позаимствовал» у своего известного однофамильца «интимный» *тон* в обращении с подчиненными. Иногда «ввод» Р. в художественный текст ограничивался отдельными упоминаниями о нем, известном *человеке*, писателе, философе. В романе *Н. Русова «Отчий дом»* повествователь, говоря о своей поездке в Ясную Поляну, замечал: «За столом вспоминают, как Льва Николаевича посещал В.В. Розанов и как он хорошо описал это» («Отчий дом». М., 1911. С. 53). В романе *А. Белого «Маски»* (1932) Р. упоминался «как властитель дум» в авторской *характеристике* одного из героев: «Третий Чечернев — соединение умственных смесей в процентах — из Розанова — двадцать восемь, из *Ницше* — пятнадцать; и — десять из *Шеллинга* (прочие тридцать — из “Утра

России»»; вполне европейский масштаб)» («*Москва. Маски*». М., 1989. С. 417). В романе В.В. Набокова «Дар» (1937) неоднократно упоминается имя Р. Нередко писатели делали Р. персонажем своих сочинений, в которые он входил или под собственной фамилией, или под прозвищем: в «Золотое *счастье*» (1915) Н. Русова, в «*Кужу. Розановы письма*» (1923) *А. Ремизова*, в книгу «Лях» (1931) *Сергея Гедройца*, в «Кашееву цепь» (1923–1954, 1960) *М. Пришвина*, «В своем углу» (1991) *С. Дурьилина*, «*Mediata*» *Э. Голлербаха* (в его кн.: Встречи и впечатления. СПб. 1998). Под собственной фамилией, усеченной до начальной буквы, Р. упоминается в незаконченном романе А. Толстого «Егор Абовов» (1915): «Возобновилась полемика между Ч. из “*Речи*” и Р. из “*Нового Времени*”, причем Р., неожиданно для всех, открыто объявил себя врагом всего хорошего и честного, прибавив при этом такие подробности из своей частной *жизни*, что в клубе присяжных поверенных вынесли решительную резолюцию и сделали сбор в пользу *евреев*» (Собр. соч.: В 10 т. М., 1982. Т. 2. С. 538). Широкая известность Р. делала его узнаваемым даже под предельно редуцированной фамилией. Р. появлялся в художественных произведениях и под вымышленным именем, которое могло стать результатом ассоциативной *игры* с подлинным. В «Симфонии (2-й, драматической)» (1902) А. Белого, где Р. — Шиповников, полемист, циничный мистик из *Петербурга*. Под вымышленной фамилией Р. выступал в качестве прототипа того или иного героя. Можно обнаружить сходство Р. с такими персонажами, как Ардальон Борисович Передонов (*Сологуб Ф. Мелкий бес*, 1905); Иван Семенович Стратилатов (Ремизов А. Неумный бубен, 1910); Михаил Иосифович Слязкин (Дымов О. Бегущие креста (Великий человек). Берлин, 1911; то же, под названием: «Томление духа». СПб., 1912); Карп Николаевич Сагайдачный (*Амфитеатров А. Девятидесятники*, 1911); Камышанский (Толстой А.Н. Егор Абовов, 1915); о. Анаклет (*Грифцов Б. Бесплезные воспоминания*, 1915, опубл. 1923); Филипп Ефимович Сусликов (*Чулков Г. Метель*, 1917) и др. Р. узнается по портретным *характеристикам*, бытовому поведению, фактам биографии. Так, Сагайдачный служил в «Московском Обухе», «бойкой» газете, принадлежавшей состоятельному человеку Бабурову, «писал ежедневный фельетон <...> и был для газеты необходимостью: не он от Бабурова, а скорее богач Бабуров от него зависел» (Амфитеатров А. Девятидесятники. СПб., 1911. С. 232). Популярность в газетном мире, особое положение, которое занимал Сагайдачный в «Московском Обухе», дают возможность увидеть в нем Р., сотрудника «Нового Времени», издававшегося *А.С. Сувориным*. Писатель и журналист Камышанский, отец пятерых *детей*, шокировал окружающих компрометирующими его признаниями, парадоксальными откровениями («А я-то не подлец?»). В рассуждениях героя А.Н. Толстого слышатся отзвуки розановской критики «гнилого эстетизма». Он, как и Р., отрицал «выдуманную *литературу*», стремился писать так, чтобы «пахло густо». Камышанский создавал «новые приключения Шерлока Холмса, Ната Пинкертона, знаменитого русского сыщика Путилова», что заставляет вспомнить о Р., который, по словам В. Шкловского, «ввел *темы* сыщического романа, подробно и с *любовью* говоря о “Пинкертонах”, и использовал их материал,

чтобы и на нем провести темы “Людей Лунного света” и тем подновить эту тему “Опавших листьев” (Шкловский В. Розанов // Шкловский В. Гамбургский счет: Статьи — воспоминания — эссе (1914—1933). М., 1990. С. 135). В Слязкине гротескно заострена способность Р. менять свои убеждения: он отказывался от только что высказанной точки зрения в течение одного непродолжительного разговора, даже в пределах одной фразы. При этом Слязкин, как проницательно заметил один из его собеседников, «во всем искренен. И так, и сяк, и еще этак» (Дымов О. Томление духа // Литературно-художественные альманахи изд-ва «Шиповник». СПб., 1912. Кн. 17. С. 168—169). Бракоразводное дело, которое, по словам автора, было связано с «лучшими минутами» Михаила Иосифовича, в комическом освещении, представляет историю развода Р. с А. Суловой. Предпринимаемое героем «искание креста», в частности, его намерение вернуться к еврейским истокам, пародирует уже становившийся объектом сатиры современников интерес Р. к еврейской культуре. В пародии В.П. Буренина (НВ. 1903. 25 апр.) на стихотворение А. Блока «Царица смотрела заставки» наряду с П. Перцовым, Д. Мережковским, Н. Минским выведен и Р., «упорно» объяснявший «еврейские поверья». Созданный Б. Грифцовым образ о. Анаклета примечателен тем, что соединяет в себе черты Р. и К. Леонтьева. В основе данного образа лежат представления Грифцова, выраженные им в книге «Три мыслителя» (М., 1911) и в работе «Судьба К. Леонтьева» (РМ. 1913. № 1, 2, 4). Автобиографический герой «Бесполезных воспоминаний» признавался: «Я поддался укрепившемуся с этой встречи в вагоне обаянию о. Анаклета» (Грифцов Б. Бесплезные воспоминания. Берлин, 1923. С. 162). Основанием видеть в Анаклете Р. являются текстуальные совпадения между известными розановскими высказываниями и речью священника. «Из таких случайных встреч состоит и вся жизнь» (Там же, 127), — утверждал патер, размышляя о пользе странствий. В письме к Грифцову от 14 января 1912 Р. писал: «В старости как-то это чувствуешь: что вся жизнь — встречи. И, пожалуй, мы рождаемся для встреч» («Письма к Б.А. Грифцову» // Наше наследие. 1989. № 6. С. 60). Убеждая своего собеседника в том, как «легко», как «радостно жить в прощении», о. Анаклет «цитировал» название известного доклада Р. «О радости прощения» (Весы. 1909. № 12. С. 177). В личности К. Леонтьева Грифцова, как ранее Р., более всего поразил перелом, заставивший блестящего дипломата отречься от прежней жизни и так настойчиво добиваться пострига. Анаклет в основном «повторил» жизненный путь Леонтьева. Споры о. Анаклета и автобиографического героя о том, способно ли христианство дать человеку радость созвучны с перепиской Р. с Леонтьевым; автобиографическому герою Грифцова «отживающая религия» кажется «узкой тропинкой», лишеной радости. Он критикует христианство с позиций, близких Р. Образ Р. в русской литературе чаще оказывался «карикатурой», реже — «иконой», что только подтверждает справедливость розановского суждения: «“Розанова” ругали больше, чем. “Розанова” хвалили: и ругали более уничижительно, мне кажется, даже более проницательно (в некоторых точках), нежели хвалили» (У, 69).

Т.Н. Фоминых

РОЗАНОВЕДИНИЕ

1. Современники. Первая книга Р. — философский трактат «О понимании» (1886) — была холодно встречена критикой, что отбило у писателя желание заниматься чистой философией. После появления первых журнальных статей Р. критики выступили против взглядов публициста. В.С. Соловьёв в статье «Порфирий Головлёв о свободе и вере» (Вестник Европы. 1894. № 2) заявил, что сочинения Р. — это «елейно-бесстыдное пустословие» (PRO, 1, 283). Н.К. Михайловский в статье «О Розанове» (Русское Богатство. 1899. № 12) недоумевал: «Розанов не ведёт и не может никого вести за собой: просто потому, что физически невозможно идти зараз и направо, и налево» («Последние сочинения». СПб., 1905. Т. 1. С. 211). Полагая, что писатель всегда должен «вести за собой» читателя в определенном, только им, Михайловским, признаваемом направлении, он не мог себе представить, что всю жизнь Р. «специализировался» именно на том, чтобы «идти зараз и направо, и налево». Среди многочисленных статей Михайловского, направленных против консерватизма Р., выделяется работа с длинным ироническим названием: «О г. Розанове, его великих открытиях, его маханальности и философской порнографии» (Русское Богатство. 1902. № 8), где Михайловский взял словечко «маханальности» из речи купца Восмибратова в «Лесе» А.Н. Островского. При этом Михайловский один из первых обвинил Р. в порнографии, а затем это подхватила и либеральная критика. Если на подобные выпады критики Р. отвечал довольно спокойно, то осенью 1910, когда у его жены случился паралич, он тяжело воспринял статью П.Б. Струве «Большой писатель с органическим пороком» (РМ. 1910. № 11), в которой говорилось: «Можете ли вы после всего, что вы говорите о Розанове, давать его произведениям место на своих страницах, и можно ли вообще пускать его в “прогрессивную” печать? — так спрашивают меня те, с кем я делился своим окончательным мнением о Розанове. Пока я верил, что Розанов падает и исправляется, исправляется и падает, я считал своим долгом не закрывать перед ним а priori страниц редактируемых мною изданий. Не только из терпимости. Нет, одним из моих мотивов было всегда признание большой объективной художественной ценности писаний Розанова, на которую я указывал еще тогда, когда о Розанове не говорили иначе, как с презрительной усмешкой. Розанов один из первых русских писателей, и его бесстыдство есть большое горе нашей литературы» (PRO, 1, 386—387). Струве упрекал Р. в том, что он одновременно печатает противоположные политические высказывания в различных газетах и книгах. Не только Струве, но и либеральной критике было сложно понять, что высказывания Р. против революции и «за нее» не находятся в противоречии, а дополняют друг друга. Струве же сделал из противоположных утверждений мыслителя свой вывод: «Розанов не то что безнравственный писатель, он органически безнравственная и безбожная натура» (PRO, 1, 385). Одновременно в кадетской газете «Речь» (1910. 24 окт.) К.И. Чуковский опубликовал «Открытое письмо В.В. Розанову», в котором говорил о противоположных политических высказываниях Р. в его книге «Когда начальство ушло...»: «И потому я не удивляюсь, когда в одном месте Вы пишете, что революция есть — “непос-

тижимая, святая Евхаристия”, “новое христианство” (с. 318), а в другом месте, что это “мордобой”, и “ненавидение”, и “садимзм» (PRO, 2, 127). Но именно Чуковский почувствовал смысл многоликости Р. В том же «Открытом письме» он утверждал, что в розановских книгах «как будто не одно, а тысяча сердец, и каждое полно каким-то горячим вином, в каждом — этот изумительный “зеленый шум, весенний шум” Ведь Вы даже на Бога своего любимого восстали, на Христа Иисуса, чуть только Вы заподозрили, что Он недостаточно счастлив этим шумом зеленым и этим биением собственной крови <...> Почему Иисус никогда не смеялся? — воскликнули Вы в своей знаменитой статье “Об Иисусе сладчайшем»» (PRO, 2, 128). Названная статья Р. вызвала полемику *Н.А. Бердяева*, который полагал ложным исходный тезис мыслителя о противостоянии Христа и *мира*, однако более четко, чем сам автор, изложил суть его идей: «У Бога есть дитя — Христос и дитя — мир. Розанов видит непримиримую вражду этих двух *детей* Божьих. Для кого сладок Иисус, для того мир делается горек. В Христе мир прогорк. Те, что полюбили Иисуса, потеряли вкус к миру, все плоды мира стали горькими от сладости Иисуса. Все это написано удивительно красиво, ярко, смело и по первому впечатлению опасно. Нужно выбирать между Иисусом и миром, между двумя детьми Божьими. Нельзя соединить Иисуса с миром, нельзя разом их любить, нельзя чувствовать сладость Иисуса и сладость мира» (PRO, 2, 26). Розановская постановка вопроса, с которой Бердяев не согласен, производит, по его мнению, очень сильное впечатление. И еще одну сторону розановской манеры письма не могла принять современная ему либеральная и социал-демократическая критика — его *интимность*, обращенность к личностному, непроизносимому в *человеке*. Критик *Иванов-Разумник* писал о «страшной распушенности — литературной, писательской» как характерной черте Р. «Разнообразнейшие *мысли*, и мысли — мы увидим — иной раз глубокие и замечательные, вихрем вращаются в его голове; но он часто не дает себе труда привести их в ясность для самого себя. Внешняя форма его произведений, особенно его книг последних лет — это нечто невероятное: поистине, это “стриженная лапша”, как метко выразился сам В. Розанов в предисловии к одной из своих книг (“*Природа и история*”») (Иванов-Разумник. *Творчество и критика*. СПб., 1912. С. 146). «Антихристианство» Р. (человека глубоко религиозного) и его интимность (идеолога *семьи* как ячейки вечного социального здания) вызывали постоянные нападки критики. *Н. Минский*, один из его бывших друзей, вспоминал: «На *Рел. Фил. собраниях* он озадачивал *духовенство* такими вопросами: если, мол, *церковь* освящает *браки*, то отчего нельзя устроить спальню новобрачных в алтаре церкви. Против Христа он вел темный и кружный подкол, отрицающая божественность, а именно человечность Христа, доказывая, что Христос — жестокий судья, дурной сын, что после Христа мир прогорк <...> На этих вопросах мы часто с ним сталкивались, и кто знает, в известном смысле, Розанов, быть может, победил, ибо он, а никто другой, должен быть признан духовным отцом русского идейного хулиганства» (Минский Н.М. На общественные *темы*. СПб., 1909. С. 245). *Д.С. Мережковский* в статье «Мистические хулиганы» (Свободные

Мысли. 1908. 28 янв.) объявил Р. пророком «титанического мешанства» (Мережковский Д. Грядущий хам. М., 2004. С. 328). В статье «Розанов» (РС. 1913. 1 июня) Мережковский заявил, что «критики Розанова, в сущности, не было или почти не было, а был *смех*. Но смех ему не страшен: он сам знает, что смешон, и рад смешить» (PRO, 1, 409). *А.С. Глинка-Волжский* в статье «Мистический пантеизм В. Розанова» (НП. 1904. № 12; Вопросы Жизни. 1905. № 1–3) писал: «Миросозерцание Розанова разветвляется из углубленной проблемы *пола* на почве критики христианства...» (PRO, 1, 428). Исследование творчества Р. предпринял *Б. Грифцов* в своей книге «Три мыслителя», где речь шла также о Д. Мережковском и *Л. Шестове*: «Многое общее между ними несомненно. Во всех трех случаях мы наблюдаем борьбу некоторой прочной застенелой и отмирающей догмы, и нечаянно, внезапно вырастающего адогматического учения» (Грифцов Б.А. Три мыслителя, М., 1911. С. 7). У Р., отмечает Грифцов, нет и не может быть учеников, как не было, по-видимому, и *учителей*. «Он сам схватил эти *мысли* об индивидуальном, о ценностях, и примате практического разума над теоретическим, бросил их небрежно, как почти несомненные ощущения, но рядом с этим пришли и вопросы о *монархии*, и о *декадентстве*, о *православии*, о смысле европейской *культуры*, о принципах новой *педагогике*, о церкви, о *Библии*, о церковном предании, о поле, браке и о положении *священников* — все это вместе, почти сразу и большое и малое, и космическое и мелкобытовое, и метафизическое и узко-нововременское» (Там же, 15–16). Появление в 1912 книги Р. «*Уединенное*» вызвало острую реакцию в различных лагерях общественной жизни. *Марина Цветаева* и *Максим Горький* восприняли книгу с восторгом. *Зинаида Гиппиус* воскликнула: «Нельзя! нельзя! не должно этой книги быть!» (Крайний А. Литераторы и литература // РМ. 1912. № 5. Отд. 3. С. 29), потому что розановская книга нагнетала на нее *страх* и отвращение. Киевский критик *А. Закржевский*, рассматривая *язычество* и «антихристианство» Р., отмечал, что богом Р. был пол и во имя освобождения *пола* от *смерти*, во имя бессмертия не в вечности, а на земле, он готов был отдать свою *душу*. «Но вот в своей книге “Уединенное”, искренно-обнаженной книге, книге души, по ошибке изданной и уже втоптанной в грязь толпой и газетчиками, Розанов как бы кается в своем безумном дерзании. И какая скорбь, какая зловещая искаленность в этом его покаянии, какое бессилие перед смертью, какая растерянность перед *вечностью*, какая *боль* от внезапно присосавшейся тоски!» (Закржевский А.К. *Религия*. Психологические параллели. СПб., 1913. С. 298; PRO, 2, 166). С резкой критикой Р. выступали многие литераторы: *Н. Ашешов*, *В. Боцяновский*, *Д. Левин*, *С. Любошиц*, *П. Мокиевский* и др. Показательны уже названия статей о Р.: «Обнаженный нововременец» П. Мокиевского (Русские Записки. 1915. № 9), «Гольый Розанов» В. Боцяновского (Биржевые Ведомости. 1915. 16 авг.), «Позорная глубина» Н. Ашешова (Речь. 1915. 16 авг.). О втором коробе «Опавших листьев» критик Л. Фортунатов писал: «Как и все последние книги Розанова, — новый том его являет собой нечто воистину исключительное и небывалое. Сброшены все *одежды*, все покровы! Дряхлый старикашка, хихикая всенародно обнажает все свое я» («Гнилая душа» //

Журнал Журналов. 1915. № 15. С. 1). Розановское миро-
 озерцание совершенно не принимало ту политическую,
 общественную и литературную деятельность, которой с
 чувством личной самодостаточности занимались ма-
 ленькие и большие «Фортунатовы» в различных партиях
 и органах печати. Этим объяснялось почти единогласное
 осуждение книг писателя представителями либеральной
 и социал-демократической печати. Вяч. Полонский (один
 из будущих комиссаров Политуправления Красной ар-
 мии) обвинил Р. в *пошлости* и обывательщине: «В книгах
 Розанова, запечатлелась душа обывателя до самых послед-
 них ее глубин, все сокровеннейшие тайники ее ока-
 зались отверстыми для нашего взора, и нужны были
 смелость и бесстрашие выдающегося человека, чтобы не
 побояться, чтобы не постесняться вынести на свет Бо-
 жий всю постыдную ее скверну, ее боли и страхи, ее
 дряблость и бедность, ее пресмыкательство перед *силой*,
 ее привязанность к “малосольным огурцам”, ко всякой
мелочи и мелюзге, ко всему преходящему, местному, ма-
 ленькому, “своему”, — взамен непреходящего, большо-
 го, “всечеловеческого” Никогда еще в такой яркостью
 не была выражена эта язва нашей *истории*. Воистину,
 Розанов — *гений* обывательщины, вобравший в себя всю
 тоску ее, всю пошлость ее, все бессилие ее, — и он не
 просто отразил это на своих страницах, он возвел обы-
 вательщину в принцип, провозгласил это свое “все рав-
 но” — как некое откровение, — он даже целую програм-
 му объявил: разбить все яйца и сделать яичницу, чтобы
 все перемешалось» (PRO, 2, 276–277). Но были и иные
 точки зрения. Знавший Р. критик и поэт Н. Абрамович
 утверждал в книге: «“Новое Время” и соблазненные
 младенцы» (Пг., 1916), что хотя вся жизнь Р. была свя-
 зана с «*Новым Временем*» А.С. Суворина, было бы оши-
 бочно отождествлять его с этим изданием. Когда Р. умер,
 Э.Ф. Голлербах писал в некрологе: «Он был прежде всего
 революционером: в главных вопросах религии и *нрав-
 ственности* он опрокинул ложные, традиционные “ус-
 той”, сказал новое, веское слово» (Жизнь *Искусства*.
 1919. 27 марта). Проникновенный некролог появился в
 журнале «*Книжный Угол*». В. Ховин, издатель журнала и
 друг Р., писал здесь: «И какой бы ересью это ни показа-
 лось, но Розанов, он один из современников, был един-
 ственной *совестью* нашей, совестью современности»
 (Книжный Угол. 1919. № 6. С. 4).

А. Н.

2. Советский период. В последний, послеоктябрьский
 период жизни Р. были опубликованы: десять выпусков
 «*Апокалипсиса нашего времени*» (с 15 ноября 1917 по
 2 сентября 1918), статьи в журнале «Книжный угол»
 (1918). Последняя прижизненная его публикация — ста-
 тья в московской газете «Мир» 6 октября 1918. Посмерт-
 ные публикации Р. появились в журналах: «Книжный
 угол» (1919. № 6; 1921. № 7; 1922. № 8); «Вестник *литера-
 туры*» (1919. № 5, 6, 8 — письма Р.); «Летопись Дома
 литераторов» (1922. № 8/9 — последние мысли и пись-
 ма, продиктованные умирающим Р.). В 1922 Э.Ф. Гол-
 лербах издал в Берлине «Письма В.В. Розанова к Э. Гол-
 лербаху». Письма Р. к А.С. Суворину вошли в книгу
 «Письма русских писателей к А.С. Суворину» (Л., 1927).
 Еще при жизни Р. вышла книга Э.Ф. Голлербаха
 «В.В. Розанов: Личность и творчество» (Пг., 1918; то же

в журнале «*Вешние Воды*», 1918, янв.—апр.) — первый
 опыт целостной биографии Р., одобренный писателем
 (ВНС, 353–353). В 1922 Голлербах выпустил новую кни-
 гу «В.В. Розанов: Жизнь и творчество». Некрологи, ста-
 тьи и воспоминания, появившиеся в *печати* после кон-
 чины Р., написанные современниками, близкими ему
 людьми или *лицами*, связанными с ним в прежние годы
 литературными отношениями, составляют мемориаль-
 ный комплекс текстов. Это — многочисленные статьи
 Голлербаха, статьи А.Г. Горнфельда, воспоминания
 П.К. Губера, А.А. Измайлова, А.А. Кауфмана (Вестник
 литературы. 1919. № 6; 1921. № 6/7), очерк Иванова-Ра-
 зумника «В. Розанов» (в его книге: Творчество и крити-
 ка. Пг., 1922). О Р. в первые годы после его *смерти* пи-
 сали Д.А. Лутохин, Г.Т. Робакидзе («Портреты». Тифлис,
 1919), Н.Н. Русов, В.Р. Ховин, В.Е. Чешихин-Ветринский,
 К.И. Чуковский. В брошюре «О природе слова» (Харь-
 ков, 1922) О.Э. Мандельштам писал об опасности отлу-
 чения литературы от слова: «Из современных русских
 писателей живее всех эту опасность почувствовал Роза-
 нов, и вся его жизнь прошла в борьбе за сохранение
 связи со словом, за филологическую *культуру*, которая
 твердо стоит на фундаменте эллинистической природы
 русской речи» (Мандельштам О. Слово и культура. М.,
 1987. С. 60). Биографии А.Г. Ковнера, журналиста, пере-
 писывавшегося с Ф.М. Достоевским и Р. по еврейскому
 вопросу, и анализу этой переписки посвящена книга
 Л. Гроссмана «Исповедь одного *еврея*» (М.; Л., 1924).
 Формалисты и близкие им исследователи, вслед за
 В.Б. Шкловским, автором брошюры «Розанов» (Пг.,
 1922), увидели в прозе Р. материал для анализа жанро-
 вых и композиционно-сюжетных построений; на ряд
 натяжек в соображениях Шкловского обратила внима-
 ние О. Котельникова в рецензии на его книгу (Мысль.
 Пб., 1922. № 2). В подходе Р. к произведениям Достоев-
 ского и *Гоголя* они обнаружили подкрепление мыслям
 для своих построений (статья Б.М. Эйхенбаума «Как
 сделана “Шинель” Гоголя», 1919). Полемика с Р. по по-
 поводу трактовок им «Легенды о Великом инквизиторе» в
 «Братьях Карамазовых» Достоевского содержится в кни-
 ге Л.В. Пумпянского «Достоевский и античность» (Пб.,
 1922. С. 45). В 1921 был организован *Розановский кру-
 жок*, просуществовавший, однако, недолго. Идеологи-
 ческая обстановка эпохи отнюдь не способствовала по-
 добным начинаниям. Статья Л.Д. Троцкого «Мистицизм
 и канонизация Розанова» (Петроградская правда. 1922.
 21 сент.) заложила архетип официальной оценки Р. в
 советскую эпоху. После изгнания Троцкого, когда нель-
 зя было упоминать его имени, провозглашенные им ин-
 вективы сохраняли тем не менее свою действенность
 еще несколько десятилетий. Неприятие официальной
 идеологии Р. как «писателя-мистика» и «реакционного
 публициста» подкреплялось цитатами из В.И. Ленина,
 относившего Р. к числу «известных своей реакционнос-
 тью (и своей готовностью быть прислужником прави-
 тельства) писателей» (Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е
 изд. Т. 25. С. 172). Такова статья М. Луганского о Р. в
 «Литературной энциклопедии» (М., 1935. Т. 9). За рамки
 этой установки выходит сам факт упоминания имени Р.
 в мемуарах и дневниках ряда русских писателей начала
 XX в., опубликованных в конце 1920-х — 1930-х гг.; од-
 нако сопровождающие их предисловия и комментарии

отражают идеологические тенденции времени (Белый А. Начало века. Л., 1934; Брюсов В.Я. Дневники. 1891—1910. М., 1927; Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890—1902. М.; Л., 1933; Пяст В. Встречи. М., 1929). Из историко-литературных работ 1930-х, значимых для розановедения, необходимо назвать статью Д.Е. Максимова «Новый Путь» (Максимов-Евгеньев Е.В., Максимов Д.Е. Из прошлого русской журналистики. Л., 1930 — об отношении Р. с кругом Мережковских) и статью Н. Харджиева и В. Тренина «Маяковский и Розанов» (Литературная газета. 1934. 16 июля). Ленинские оценки определяли отрицательное отношение к Р. в советской культуре и историко-литературном сознании 1950-х — середины 1980-х. Вместе с тем возникают первые осторожные попытки в контексте сложившихся идеологических схем исторического рассмотрения творчества писателя (статья Н.П. Розина «Розанов» в шестом томе «Краткой литературной энциклопедии» в 1971 и статья А. Латыниной о Р. в «Вопросах литературы». 1975. № 2). Начало объективного подхода к наследию Р. обозначено Е.В. Стариковой в разделе о Р. в сборнике «Русская наука о литературе в конце XIX — начале XX в.» (М., 1982). Анализ этих попыток и свойственных им искажений наследия Р. представлен в обзорах И.А. Едошиной «Из истории возвращения В.В. Розанова в лоно отечественной культуры» (*Энтелехия. Кострома*. 2000. № 1; 2001. № 1; 2002. № 5). Краткая характеристика творчества Р. содержится в статье А.Ф. Лосева «Гибель буржуазной культуры и ее философы» (Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962). Имя Р. в объективированном духе и в реальном историко-литературном и литературоведческом контексте упоминается в эти годы в трудах ряда филологов старой школы. М.М. Бахтин при встрече в июне 1961 с молодыми филологами посоветовал: «Читайте Розанова» (Палиевский П. // Литературная газета. 1989. 28 июня). В беседах с В.Д. Дувакиным в 1973 (опубликованных только в 1990-х) Бахтин подчеркивал принципиальное отличие прозы Р. от жанра «стихотворения в прозе» *И.С. Тургенева* и др. (Беседы В.Д. Дувакина с Бахтиным. М., 1996. С. 223). Переизданные работы М.М. Бахтина о Ф.М. Достоевском (1929 и 1963) в составе его «Собрания сочинений» воспроизводят его суждение о подходе Р. к анализу поэтики Достоевского как «пути философской монологизации» (М., 2000. Т. 2. С. 15; 2002. Т. 6. С. 14). Эта же мысль содержится и в интервью Бахтина З. Подгужецу, 1971 (Там же. Т. 6. С. 459). Упоминания имени Р. в трудах академика В.В. Виноградова обращали внимание на литературоведческую значимость проблемы изучения языка и литературной формы произведений Р. (Виноградов В.В. О языке художественной литературы. М., 1959. С. 335; Его же. Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика. М., 1963. С. 21). Имя Р. неизбежно появляется в публикациях писем А. Блока (Собр. соч. М., 1963. Т. 8), дневников М. Пришвина (Собр. соч. М., 1986. Т. 8), в томах «Литературного наследия» (А. Блок. М., 1980—1993. Т. 92. Кн. 1—5; В. Брюсов. М., 1976. Т. 85; несколько позднее: А. Амфи-театров. М., 1988. Т. 95). Была осуществлена публикация писем М. Горького к Р. (Контекст. 1978. М., 1978).

3. Конец 1980-х — 2006. Благодаря изменениям, произошедшим в общественно-политической жизни страны

в конце 1980-х, стало возможным возвращение наследия Р. в отечественную культуру. Отдельные его работы (и их фрагменты) начали появляться на страницах гуманитарных журналов и научных сборников. Среди них — публикации, осуществленные: В. Збнов-Розановым <В.Г. Сукач> (Альманах библиофила. М., 1989. Вып. 25); С.П. Ивановым (Телохранитель России: А.С. Суворин в воспоминаниях современников. Воронеж. 2001); Е.В. Лепехиной (Материалы и исследования Отдела нумизматики / Гос. Эрмитаж. СПб., 2005); Г. Моревым (Вестник новой литературы. М., 1991. № 3); А.Л. Налепиным (Литературная учеба. 1988. № 1); А.Л. Налепиным и Т.В. Померанской (Москва, 1990. № 5; Контекст — 1992. М., 1993); А.Н. Николюкиным (Литературное обозрение. 1991. № 1; Наш современник. 1991. № 3; Диалог. 1991. № 3; Начала. 1992. № 3; Слово. 1993. № 1/2; 1994. № 1/6; Новый Журнал. Нью-Йорк, 1996. № 190/191; 1998. № 203/204; ЛЖ. 1996. № 5/6; Наше наследие. 1998. № 45; Историк и художник. М., 2004. № 1; 2005. № 1); А.В. Пановым и В.Е. Хализевым (Русская словесность. 1994. № 3); Т.В. Померанской (Российский архив. М., 1991. Вып. 1); И.И. Пархоменко (Московский журнал. 1996. № 1); В.В. Сапоговым (Вопросы литературы. 1994. № 1); С.М. Сергеевым (Слово. 1991. № 7); В.Г. Сукачом (Вопросы литературы. 1998. № 4; 1993. № 2; Дон. 1988. № 6; Общественная мысль. М., 1989. Вып. 1; Контекст — 1989. М., 1989. Наше наследие. 1989. № 6; 1991. № 6; Литературная учеба. 1989. № 2; 1992. № 1/3; Новый мир. 1989. № 7; Опыты. М., 1990; Река времен. М., 1995. Вып. 3; Новый мир. 1999. № 7); В. Фатеевым (Волга. 1989. № 2, 6, 7. Новый журнал. СПб., 1004. № 2/3); С. Фоминым (Литературная учеба. 1994. № 2) и др.

В журналах и сборниках опубликованы письма Р.: *Н.П. Барсукову* и А.С. Глинке (Начала. 1992. № 3. Публикация В.Г. Сукача); *М.О. Гершензону* (Новый мир. 1991. № 3. Публикация В.Ю. Проскуриной [переписка]); *Н.Н. Глубоковскому* (ПИРЛ. Л., 1989. Публикация Т.А. Богдановой [переписка]); *В.И. Герье* (Россия XXI. М., 2003. Публикация В.Г. Сукача [переписка]); *З.Н. Гиппиус* и *Л.Н. Вилькиной* (Литературное обозрение. 1999. № 11. Публикация М. Павловой); *Э.Ф. Голлербаху* (Лепта. 1991. № 5. Публикация Е. Голлербаха; Звезда. 1993. № 8. Публикация Е. Голлербаха); *М. Горькому* (Вопросы литературы. 1989. № 10. Публикация И. Бочаровой); *Б.А. Грифцову* (Наше наследие. 1989. VI. Публикация Е.В. Барабанова); *А.Г. Достоевской* (Минувшее. М., 1992. Т. 9. Публикация Э. Гарэтто [переписка]); *К.Н. Леонтьеву* (Литературная учеба. 1989. № 6. Публикация Т.В. Померанской); *Н.К. Михайловскому* и *П.Б. Струеву* (Вопросы философии. 1992. № 9. Публикация М.А. Колерова); *С.А. Рачинскому* (Новый журнал. СПб., 1995. № 2. Публикация В.А. Фатеева [переписка]); *Н.Н. Страхову* (ЛЖ. 1994. № 5/6. Публикация А.Н. Николюкина; Энтелехия. Кострома. 2000. № 1. Публикация А.Н. Николюкина); *Л.Н. Толстому* (ЛЖ. 2000. № 13/14. Ч. 1. Публикация А.Н. Николюкина); Письма 1917—1919 годов (Литературная учеба. 1990. № 1. Публикация Е. Ивановой и Т. Померанской). Работы Р. публикуются в ряде антологий и других изданий текстов по истории русской мысли: О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 годов / Сост. Бо-

- рисов В.М., Рогинский А.Б. М., 1990; *Пушкин* в русской философской критике: Конец XIX — первая половина XX в. / Сост. Гальцева Р.А. М., 1990. 2-е изд.: М.; СПб., 1999); О Великом инквизиторе: Достоевский и последующие / Сост. Селиверстов Ю. М., 1992; Тайна Израиля: («Еврейский вопрос» в русской религиозной мысли конца XIX — первой половины XX вв.) / Сост. Бойков В.Ф. СПб., 1993; Русские философы: Конец XIX — середина XX века: Антология. М., 1994. Вып. 2. / Публикация С.Б. Неволлина; Н.А. Бердяев: Pro et contra / Сост. Ермичев А.А. СПб., 1994; К.Н. Леонтьев: Pro et contra / Сост. Козырев А.П. СПб., 1995. Кн. 1.; К.П. Победоносцев: Pro et contra / Сост. Фирсов С.Л. СПб., 1996; П.А. Флоренский: Pro et contra. СПб., 1996; Максим Горький: Pro et contra. СПб., 1997; *Вехи*: Pro et contra / Сост. Сапов В.В. СПб., 1998; П.Я. Чаадаев: Pro et contra / Сост. Ермичев А.А., Златопольская А.А. СПб., 1998; Вл. Соловьёв: Pro et contra / Сост. Бойков В.Ф. СПб., 2000, 2002. Т. 1–2; М.Ю. Лермонтов: Pro et contra / Сост. Маркович В.М., Потапова Г.Е. СПб., 2001; Д.С. Мережковский: Pro et contra / Сост. Николоюкин А.Н. СПб., 2001; *Православие*: Pro et contra / Сост. Федоров В.Ф. СПб., 2001; Гиппиус З.Н. Неизвестная проза. СПб., 2001–2003. Т. 2 и 3; Религия и религиозная картина мира: Хрестоматия по культурологии. Пермь, 2002. Ч. 2; А.П. Чехов: Pro et contra / Сост. Сухих И.Н. СПб., 2002; Политические институты, избирательное право и процесс в трудах российских мыслителей XIX–XX вв.: Хрестоматия. М., 2003; Александр Блок: Pro et contra / Сост. Грякшова Н.Ю. СПб., 2004; *Нация и империя в русской мысли начала XX в.* / Сост. Сергеев С.М. М., 2004; *Философов Д.В.* Загадка русской культуры. М., 2004; Андреева И.С., Гулыга А.В. *Семья*: Книга для чтения. М., 2005. Доклады и выступления Розанова опубликованы в кн.: Записки Петербургских Религиозных собраний (1901–1903) / Общ. ред. Половинкина С.М. М., 2005; В.Ф. Эрн: Pro et contra / Сост. Ермичев А.А. СПб., 2006; Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений / Сост. Малышевский А.Ф. Калуга, 2006. Т. 4; Славянофильство: Pro et contra / Сост. Фатеев В.А. СПб., 2006. Начиная с 1989 произведения Р. выходят отдельными изданиями, сопровождаемыми исследовательским аппаратом, а также репринтные воспроизведения: Мысли о литературе / Сост., авт. предисл. Николоюкин А.Н. М., 1989; Люди лунного света: *Метафизика* христианства. М., 1990; Апокалипсис нашего времени. М., 1990; Место христианства в истории. М., 1990; Несовместимые контрасты жития: Лит.-эстет. работы разных лет / Сост., авт. предисл. Ерофеев В.В. М., 1990; О себе и жизни своей: Уединенное. Смертное. Опавшие листья. Апокалипсис нашего времени / Сост., авт. предисл. Сукач В.Г. М., 1990; [Сочинения]. М., 1990 (Т. 1: Религия и культура; Т. 2: Уединенное: Люди лунного света. Уединенное: Опавшие листья. Короб 1–2 / Сост., авт. предисл. Барабанов Е.В.; Сочинения / Сост. Налепин А.Л., Померанская Т.В.; Предисл. Налепина А.Л. М., 1990; Сочинения. Л., 1990; Сумерки просвещения / Сост., авт. послесл. Щербakov В.Н. М., 1990; Уединенное / Сост. Николоюкин А.Н. М., 1990 (Уединенное. Опавшие листья. Смертное. Апокалипсис нашего времени. Статьи); Среди художников. М., 1991; Уединенное / Сост. Диденко А.В. М., 1991; Опавшие листья: Лирико-филос. записки / Сост., вступ. ст. Гулыга А.В. М., 1992; Религия. Философия. Культура / Сост., авт. предисл. Николоюкин А.Н. М., 1992; Из припоминаний и мыслей об А.С. Суворине / Авт. предисл. Лисовой Н.Н. М., 1992. О понимании. СПб., 1994; Уединенное / Сост., авт. вступ. ст. Кузнецов В.Ю. М., 1998; Литературные изгнанники: Воспоминания. Письма / Сост. Евграфов Г.Р. М., 2000; О Пушкине: Эссе и фрагменты / Сост., авт. предисл. Сукач В.Г. М., 2000; Опавшие листья: Избр. страницы. СПб., 2000; Апокалипсис нашего времени. СПб., 2001; Листва / Сост., авт. вступ. ст. Николоюкин А.Н. М., 2001; Метафизика христианства. М.; Харьков, 2001; Опавшие листья. М., 2001; Опавшие листья. СПб., 2001. Короб 1–2; Цель человеческой жизни. М., 2001; Последние листья. СПб., 2002; Люди лунного света: Метафизика христианства. СПб., 2003; Опавшие листья: Короб второй. М., 2003; Миниатюры / Сост., авт. предисл. Николоюкин А.Н. М., 2004. Из жизни, исканий и наблюдений студенчества / Подгот. Малышевским А.Ф. Калуга, 2006; О понимании / Предисл. Бибикина В.В. М., 2006; Русская мысль / Сост. Николоюкин А.Н. М., 2006; Уединенное. Опавшие листья. М., 2006.
- С 1994 выходит в свет Собрание сочинений Р в 30 т. под общей редакцией А.Н. Николоюкина:
- [Т. 1]: Среди художников: Итальянские впечатления / Предисл. А.Н. Николоюкина. М., 1994;
- [Т. 2]: Мимолетное: Мимолетное, 1915 год. Черный огонь, 1917 год. Апокалипсис нашего времени. М., 1994;
- [Т. 3]: В темных религиозных лучах: Русская церковь и другие статьи. В темных религиозных лучах / Послесл. А.Н. Николоюкина. М., 1994;
- [Т. 4]: О писательстве и писателях. М., 1995;
- [Т. 5]: Около церковных стен. М., 1995;
- [Т. 6]: В мире неясного и нерешенного: В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов. М., 1995;
- [Т. 7]: Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского: Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Литературные очерки. О писателях и писателях. М., 1996;
- [Т. 8]: Когда начальство ушло...: Когда начальство ушло... 1905–1906 гг. Мимолетное. 1914 год / Послесл. С.Р. Федякина. М., 1997;
- [Т. 9]: Сахарна: Сахарна. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови / Послесл. А.Н. Николоюкина. М., 1998;
- [Т. 10]: Апокалипсис нашего времени: Вып. 1–10. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые. М., 2000;
- [Т. 11]: Во дворе язычников. М., 1999;
- [Т. 12]: Последние листья: Последние листья. 1916 год. Последние листья. 1917 год. Война 1914 года и русское возрождение. М., 2000;
- [Т. 13]: Возрождающийся Египет: Возрождающийся Египет. Апокалипсическая секта (хлысты и скопцы). Малые произведения 1909–1914 годов / Послесл. С.Р. Федякина. М., 2002;
- [Т. 14]: Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев: Переписка В.В. Розанова с Н.Н. Страховым. Переписка В.В. Розанова с К.Н. Леонтьевым. М., 2001;
- [Т. 15]: Русская государственность и общество: Статьи 1906–1907 гг. М., 2003;

[Т. 16]: Около народной души: Статьи 1906—1908 гг. / Послел. В.В. Аверьянова. М., 2003;

[Т. 17]: Семейный вопрос в России: Т. I и II. Материалы для III тома. М., 2004;

[Т. 18]: В нашей смуте: Статьи 1908 г. Письма к Э.Ф. Голлербаху. М., 2004;

[Т. 19]: Старая и молодая Россия: Статьи и очерки 1909 г. М., 2004;

[Т. 20]: Загадки русской провокации: Статьи и очерки 1910 г. М., 2005.

[Т. 21]: Террор против русского национализма: Статьи и очерки 1911 г. М., 2005.

[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. М., 2006.

[Т. 23]: На фундаменте прошлого: Статьи и очерки 1913—1915 гг. М.; СПб., 2007.

[Т. 24]: В чаду войны: Статьи и очерки 1916—1918 гг. М.; СПб., 2008.

[Т. 25]: Природа и история. Статьи 1904—1905 гг. М.; СПб., 2008. Подготовлены: Т. 26. Религия и культура. Статьи 1902—1903 гг. Т. 27. Юдаизм. Статьи 1898—1901 гг. Т. 28. Эстетическое понимание истории. Статьи 1889—1897 гг. Сумерки просвещения. Т. 29. Литературные изгнанники. Книга 2. Т. 30. Указатели.

В издании «Сочинения Василия Васильевича Розанова под редакцией В.Г. Сукача» в свет вышли: Иная земля, иное небо... Полное собрание путевых очерков, 1899—1913 гг. М., 1994; О понимании: Опыт исследования границ и внутреннего строения науки как цельного знания / Предисл. В.В. Библихина. М., 1996. В издании «Полное собрание «Опавших листьев» Василия Васильевича Розанова под редакцией В.Г. Сукача» в свет вышли: Уединенное. М., 2002; Смертное. М., 2004.

Были републикованы и благодаря архивным разысканиям изданы впервые посвященные творчеству Р. работы его современников, их письма к Р. и фрагменты мемуарно-дневниковой прозы, связанные с его именем. Это тексты Н.Я. Абрамовича, А.В. Амфитеатрова, С.А. Андреевского, А. Белого, Ю.Д. Беляева, А.Н. Бенуа, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, В.П. Буренина, А.Л. Вольнского, В.О. Германова, З.Н. Гиппиус, Ю.Н. Говорухи-Отрока, Э.Ф. Голлербаха, Б.А. Грифцова, П.К. Губера, Д.С. Дарского, С.Н. Дурьлина, А.А. Закржевского, В.В. Зеньковского, А.А. Золотарева, В.И. Иванова, Е.П. Иванова, Ю.П. Иваска, А.А. Измайлова, В.Н. Ильина, С.П. Каблукова, М.А. Кузмина, К.Н. Леонтьева, Н.О. Лосского, Д.А. Лутохина, О.Э. Мандельштама, М.О. Меньшикова, Д.С. Мережковского, Н.М. Минского, Н.К. Михайловского, К.В. Мочульского, П.Д. Перова, П.П. Перцова, К.Н. Победоносцева, В.П. Полонского, Е.Н. Поселянина [Погожева], М.М. Пришвина, В.А. Пяста, А.М. Ремизова, И.Ф. Романова (Рицы), Б.А. Садовского, В.С. Соловьёва, М.М. Спасовского, Н.Н. Страхова, П.Б. Струве, С.Н. Трубецкого, Д.В. Философова, П.А. Флоренского, В.Р. Ховина, А.И. Цветаевой, М.И. Цветаевой, С.А. Цветкова, С.Ф. Шаранова, Л. Шестова, Ф.Э. Шперка и др. Значительная часть этих материалов представлена в подготовленном В.А. Фатеевым своде: В.В. Розанов: Pro et contra / Предисл. Фатеева В.А. СПб., 1995. Т. 1—2. Труды А.Ф. Лосева, изданные в эти годы, содержат ряд оценок личности и

мировоззрения Р. В беседах с Викт. Ерофеевым (Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990) и в книге «Вл. Соловьёв» (М., 1994. 2-е изд.) Лосев подчеркивал, что кроме Р. мало кто говорил о Соловьёве столь проникновенно и глубоко; в книге «Владимир Соловьёв и его время» (М., 1990) Лосев уделил внимание их идейным расхождениям и отчуждению Р. от Соловьёва. Р. неоднократно упоминается и цитируется в трудах С.И. Фуделя (Фудель С.И. Собрание сочинений: В 3 т. М., 2001—2005. Т. 1—3) и в материалах заседаний Вольфилы (Белоус В. Вольфила [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]. 1919—1924. М., 2005. Кн. 1—2). Письма молодежи к Р. собраны из журнала «Вешние Воды» (1914—1916) в книге: Розанов В.В. Из жизни, исканий и наблюдений студенчества / Изд. А.Ф. Малышевского. Калуга, 2006.

Выпущенная издательством «Знание» брошюра А.Н. Николюкина «Василий Васильевич Розанов: Писатель нетрадиционного мышления» (М., 1990) стала первой за почти семидесятилетний период отечественной книгой о Р. Вслед за ней вышли в свет: Фатеев В.А. В.В. Розанов: Жизнь. Творчество. Личность. Л., 1991; Носов С.Н. В.В. Розанов. Эстетика свободы. СПб.; Дюссельдорф, 1993; Пишун С.В. Социальная философия В.В. Розанова. Владивосток, 1993; Пишун В.К., Пишун С.В. «Религия жизни» В. Розанова. Владивосток, 1994; Гринфельд Т.Я. Вл. Соловьёв, В. Розанов, М. Пришвин: Понимание красоты в природе. Сыктывкар, 1995; Лавров В.А. Возвращение Василия Розанова. СПб., 1997; Николюкин А.Н. Голгофа Василия Розанова. М., 1998; Синяевский А.Д. «Опавшие листья» Василия Васильевича Розанова. М., 1999 (1-е изд.: Париж, 1982); Николюкин А.Н. Розанов. М., 2000 (серия «Жизнь замечательных людей»); Курганов Е., Мондри Г. Василий Розанов и евреи. СПб., 2000; Болдырев Н.Ф. Семья Озириса, или Василий Розанов как последний ветхозаветный пророк. Челябинск, 2001; Карташова Е.П. Стилистика прозы В.В. Розанова. М., 2001; Белозерцев Е.П., Крикунов А.Е., Павленко А.И. Школа и семья в философско-педагогической публицистике В.В. Розанова (1890-е гг.). Елец, 2002; Казакова Н.Ю. Философия игры: В.В. Розанов — журналист и литературный критик. По материалам газеты А.С. Суворина «Новое Время». М., 2001; Егоров П.А. В.В. Розанов — литературный критик. М., 2002; Фатеев В.А. С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова. СПб., 2002; Курбатова А.С., Наумов С.В. Семья и школа: философско-педагогические проблемы в творчестве славянофилов и В.В. Розанова. Н. Новгород, 2003; Руднев П.А. Театральные взгляды Василия Розанова. М., 2003; Емельянов В.А. «Другая литература» В. Розанова: (В поисках иных духовных созерцаний). Астрахань, 2004; Карташова Е.П. Гуманистический потенциал сочинений В.В. Розанова. Йошкар-Ола, 2004; Тлиф И. «Корень рождения моего...» (Статьи, архивные документы, воспоминания по истории рода В.В. Розанова). Кострома, 2005; Синенко В.С. Идея «Домостроя» в духовной судьбе В.В. Розанова. Уфа, 2005. Сарычев Я.В., В.В. Розанов: Логика творческого становления (1880—1890-е гг.) Воронеж, 2006.

Статьи, посвященные Р., вошли в сборники работ: Бабаев Э.Г. Лев Толстой и русская журналистика его эпохи. М., 1993; Басинский П., Федякин С. Русская ли-

тература конца XIX — начала XX века и первой эмиграции. М., 1998; Безносков В.Г. «Смогу ли уверовать?»: Ф.М. Достоевский и нравственно-религиозные искания в духовной культуре России конца XIX — начала XX в. СПб., 1993; Бибахин В.В. Другое начало. СПб., 2003; Бочаров С.Г. Сюжеты русской литературы. М., 1999; Вайскопф М. Птица тройка и колесница души. М., 2003; Гачев Г.Д. Русская душа. М., 1991; Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 2003; Дворцова Н.П. М. Пришвин и его вечные спутники: (Д. Мережковский, В. Розанов, А. Ремизов). Тюмень, 1995; Едошина И.А. Художественное сознание модернизма: истоки и мифологема. М., Кострома, 2002; Ёлшина Т.А. Художественно-эстетические аспекты проблемы гуманизма в литературе Серебряного века (В. Розанов, А. Блок, Н. Гумилев). Кострома, 2006; Ерофеев В. В лабиринте проклятых вопросов. М., 1990; Заварзина Л.Э. Русские педагогические портреты. Воронеж, 2004; Зябликов А.В. Политическое мировосприятие художника: В.В. Розанов, А.П. Чехов, П.А. Флоренский. Кострома, 2005; Катаев В.Б. Чехов плюс: Предшественники, современники, преемники. М., 2004; Кацис Л.Ф. Владимир Маяковский: Поэт в интеллектуальном контексте эпохи. М., 2000; 2-е изд., доп. М., 2004; Его же. Кровавый навет и русская мысль: Историко-теологическое исследование дела Бейлиса. М.; Иерусалим, 2006; Его же. Русская эсхатология и русская литература. М., 2000; Климова С. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. СПб., 2004; Козовой В. Тайная ось. М., 2003; Некрасова Е.П. Живая истина: Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX в. М., 1997; Нижегородская школа XVIII — XX века. Н. Новгород, 2003; Николюкин А.Н. О русской литературе: Теория и история. М., 2003; Палиевский П.В. Из выводов XX века. СПб., 2004; Почепцов Г. История русской семиотики. М., 1998; Проскурина В. Течение Гольфстрима: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. СПб., 1998; Пятигорский А.М. Избранные труды. М., 1996; Сербиенко В.В. Русская философия: Курс лекций. М., 2005; Сидорина Т.Ю. Кризис XX в.: Прогнозы русских мыслителей. М., 2001; Скородумов С.В. В.В. Розанов: Философия жизни и существования. Ярославль, 2004; Сохряков Ю.И. Национальная идея в отечественной публицистике XIX — начала XX вв. М., 2000; Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. М., 1997; 2-е изд. М., 1999; Тарасов Б.Н. «Мыслящий тростник»: Жизнь и творчество *Паскаля* в восприятии русских философов и писателей. М., 2004; Терлецкий А.Д. Ф.М. Достоевский и философская критика рубежа XIX—XX веков. Симферополь, 1994; Турбин В.Н. Незадолго до Водолея. М., 1994; Федякин С.Р. Миропонимание В.В. Розанова // История русской философии. М., 2001; Черкасский В.Б. Опрокинутые в пустоту. М., 1999; Шкловский В.Б. Гамбургский счет: Статьи — воспоминания — эссе (1914—1933). М., 1990; Эткинд А.М. Хлысты: Секция, литература и революция. М., 1998.

По проблемам мировоззрения и творчества Р. защищены докторские диссертации: Носов С.Н. Антирационализм в русской литературе второй половины XIX — начала XX веков (*Ап. Григорьев*, Конст. Леонтьев, Вл. Соловьёв, В. Розанов). СПб., 1998; Карташова Е.П. Стилистика прозы В.В. Розанова. М., 2002. Авторефера-

ты кандидатских диссертаций: Фатеев В.А. В.В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность. М., 1993; Богатова О.А. Этические взгляды В.В. Розанова: Проблемы взаимоотношения природы, культуры и морали. Саранск, 1995; Федякин С.Р. Жанр «уединенного» в русской литературе XX века. М., 1995; Белокоскова Е.В. Язык и культура в работах В.В. Розанова: Историко-филос. анализ. М., 1996; Сарапульцева А.В. Религиозно-идеалистическая философия В.В. Розанова: Становление и развитие. Екатеринбург, 1996; Горбач К.И. Проблема «Россия — Запад» в философии русского религиозного Ренессанса XX века (В.Ф. Эрн, Н.А. Бердяев, В.В. Розанов). М., 1997; Кожурин А.Я. Социальные аспекты К.Н. Леонтьева и В.В. Розанова. СПб., 1997; Медведев А.А. Эссе В.В. Розанова о Ф.М. Достоевском и Л.Н. Толстом: (Проблемы понимания). М., 1997; Тихонова Е.Ф. Творческое наследие В.В. Розанова: опыт культурологической реконструкции. Ростов н/Д, 1997; Косарев А.М. Проблема эроса в русской философии: Соловьёв, Розанов, Бердяев. М., 1998; Альшевская Л.В. Нравственно-религиозные искания В.В. Розанова. Иркутск, 1999; Крикунов А.Е. Образовательная концепция В.В. Розанова: (Историко-педагогич. анализ). Елец, 1999; Кузнецова И.В. Интерпретация философских идей Ф.М. Достоевского представителями «нового религиозного сознания» в России (начало XX в.). М., 1999; Шульгина Л.А. Проблема социального идеала у В.В. Розанова. Кострома, 1999; Батурина Е.Н. Консерватизм в идейном наследии К.Н. Леонтьева и В.В. Розанова. Н. Новгород, 2000; Казакова Н.Ю. В.В. Розанов и газета А.С. Суворина «Новое время». М., 2000; Курбатова А.С. Розанов и православные мыслители о браке. Н. Новгород, 2000; Руднев П.А. Театральные взгляды В.В. Розанова. М., 2001; Пичугин В.И. История в понимании В.В. Розанова. М., 2001; Егоров П.А. В.В. Розанов — литературный критик. М., 2002; Рябинина Т.В. Философия любви и пола в наследии русских мыслителей конца XIX — начала XX в. Мурманск, 2002; Семенюк А.П. Проблема понимания в творчестве В.В. Розанова. Томск, 2002; Барзукаева Р.А. Философия образования В.В. Розанова. М., 2003; Гребениченко Т.В. Дух в понимании В.В. Розанова. М., 2003; Дианов Д.Н. Творческие искания Достоевского в оценке русской религиозно-философской критики конца XIX — начала XX в. М., 2003; Ермолаева И.А. Литературно-критический метод В.В. Розанова. Иваново, 2003; Оболенская О.Н. Концепция религиозно-национальной специфики культуры в творчестве В.В. Розанова. Н. Новгород, 2003; Пилюгина Е.В. Религия, искусство, политика в философской антропологии В.В. Розанова. М., 2003; Сенкевич Е.Ю. Духовно-педагогические основы возрождения семьи и личности в философском наследии В.В. Розанова. М., 2003; Голубкова А.Д. Критерии оценки в литературной критике В.В. Розанова. М., 2005; Осьминина Е.В. Творение мифа и интерпретации культурного героя: Розанов и Пушкин. Кострома, 2005; Полошина В.Г. Художественно-философская трилогия В.В. Розанова («Уединенное», «Опавшие листья»): образ автора и жанр. Волгоград, 2005; Городилова Т.С. Онтология повседневности и неклассическая гносеология В.В. Розанова. Киров, 2006; Ломоносов А.В. Общественно-политические взгляды В.В. Розанова (1880-е — 1914 гг.). М., 2006.

Среди новых мемуарных свидетельств о Р. — воспоминания дочерей Р.: *Н.В. Розанова* «Из моих воспоминаний» (РЛЖ. 2000. № 13/14. Ч. 1); *Т.В. Розанова* «Будьте светлы духом» (Воспоминания о В.В. Розанове. (М., 1999); «Из воспоминаний» (Вопросы литературы. 1990. № 10); «Описание последних минут и смерти В.В. Розанова, написанное старшей дочерью Татьяной в 1947 г. 24 мая ст. ст.» (Записки Отдела рукописей / РГБ. М., 2000. Вып. 51). Изданы воспоминания Н.В. Баранской, внучатой племянницы Р.: «Странствие бездомных. Жизнеописание» (М., 1999); «Розановский альбом. (Семья старшего брата)» (ЛЖ. 1999. № 5/6); «Страницы прошлого» (Энтелехия. 2000. № 1); «Лоскутное одеяло» (Там же. 2000. № 1); книга С. Волкова «Последние у Троицы: Воспоминания о Московской Духовной академии (1917–1920)» (СПб., 1995; по имен. указ.); воспоминания Л. Розенталя «Как изгоняли Розанова» (Ленинградская панорама. 1989. № 11); рассказ А.А. Блока об отношениях с Р., записанный Е. Книпович (Книпович Е. Об Александре Блоке: Воспоминания. Дневники. Комментарии. М., 1987. С. 11).

Исследовательские материалы о Р., опубликованные в постсоветский период в журналах и неперидических изданиях, можно сгруппировать по нескольким темам.

Общие проблемы биографии и творчества. В.В. Библихин (Знание — сила. 1991. № 11); Е.Н. Бич (Звезда. 1999. № 12); А.Н. Богословский (Человек. 1993. Вып. 5); Н.Ф. Болдырев (Волга. 1994. № 2); С.Г. Бочаров, В.Г. Сукач (Опыты. М., 1990); А. Бурмиров (Слова и звуки. СПб., Париж, 1992. № 1); А. Варламов (Литературная учеба. 2001. № 2); В.А. Викторovich (Литературоведение и литературоведы. Коломна, 1996); А.В. Водолагин (Вопр. философии. М., 2006. № 10; Развитие личности. 2006. №4); Э. Гаррето, Н.В. Котрелёв (De visu. М., 1994. № 1/2); Г.Д. Гачев (Московский вестник. 1990. № 8; РЛЖ. 2000. № 13/14. Ч.1); А.В. Гулыга (Лепта. 1991. № 5); И.А. Едошина (Вестник Московского ун-та. Филология. 2006. № 4); Г. Елисеев (Персональная история: Исповедь судьбы. М., 2001); С. Золотцев (Слово. 1991. № 7); Е.В. Иванова (Литературная учеба. 1990. № 10); В. Иорданский (Свободная мысль — XXI. 2003. № 7); И.Л. Камынин (Schola — 2002. М., 2002); Л.Ф. Кацис (Новое литературное обозрение. 2003. № 61); В. Керимов (Наука и религия. 1992. № 3); М. Корабейников (Наука и жизнь 1993. № 8); С.И. Кормилов (Вестник Московского ун-та. Филология. М., 2006. № 2); В.А. Кувакин (Вестник Московского ун-та. Философия. 1989. № 3); П. Кузнецов (Ступени. СПб., 1992. № 2; Звезда. 2003. № 8); М.Л. Лебедева (Русско-белорусское литературное взаимодействие. Брест, 2004; Научные труды кафедры русской литературы БГУ. Минск, 2006); Ю.В. Линник (Север. 1989. № 6); А.В. Ломоносов (Тезисы сообщений молодых специалистов ГБ СССР им. В.И. Ленина. М., 1989; Румянцевские чтения. М., 1997; Записки Отдела рукописей РГБ. М., 2000. Вып. 51); А.Л. Налепин (Литературная учеба. 1988. № 1); А.Л. Налепин, Т.В. Померанская (Москва, 1990. № 5); С.Б. Неволин (Русские философы. Конец XIX — середина XX в.: Антология. М., 1994. Вып. 2); А.Н. Николовский (Русская литература в зарубежных исследованиях 1980-х годов (Розанов, Хлебников, Ахматова, Мандель-

штам, Бахтин). М., 1990; Русская литературная критика начала XX в. М., 1991; РЛЖ. 1997. № 11; История русской литературы XIX века. 70–90-е годы. М., 2001; Проблемы текстологии и эдиционной практики. М., 2003); А.П. Носов (Опыты. СПб.; Париж, 1994. № 1); С.Н. Носов (Поэзия. Альманах. М., 1991. Вып. 58); С.М. Одицова (Концепция человека в литературе XX в. Курган, 1997); О.Е. Осовский (Советская педагогика. 1991. № 12); П.В. Палиевский (Литературная учеба. 1989. № 1; Писатель и время. М., 1991); Д. Паршенков (Наследники великого города. СПб., 1995. Вып. 2); В. Петров (Подъем. Воронеж, 1999. № 11); В.Г. Полюшина, А.И. Смирнова (Вестн. Волгогр. ун-та. Сер. 8. Литературоведение: Журналистика. Волгоград, 2003 / 2004. Вып. 3); Т. Померанская (Литературная учеба. 1989. № 6); Б.М. Сарнов (Огонек. 1991. № 8); Сарычев Я.В. (Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. 8. Литературоведение. Журналистика. 2003 / 2004. № 7/8); Е. Свирская (Край Смоленский. 2000. № 9/10); О. Седакова. (Храм. М., 1991. Вып. 1); А. Серегин (Новое литературное обозрение. 1999. № 39); В.С. Синенко (Вестн. Волгогр. ун-та. Сер. 8. Литературоведение. Журналистика); М. Стеклов (Край смоленский. 2000. № 9/10); В.Г. Сукач (Начала. М., 1991. № 1; Москва, 1990. № 10, 11, 1991. № 1, 2/4, 7/8; Новое литературное обозрение. 1997. № 23); Гордон А.Г. Диалоги. М., 2006. [№ 4]; И.Х. Тлиф (Ветлужская сторона. Кострома, 1995; Костромская земля. 1995. Вып. 3); В.А. Фатеев (Волга, 1989. № 6).

Религиозно-философская проблематика, вопросы литературы и искусства. И.Д. Агафонова (Лингвистические и психолого-педагогические проблемы теории и практики преподавания иностранных языков. Ростов н/Д, 2004. Вып. 4); Э.Г. Бабаев (Друзья и гости Ясной Поляны. Тула, 1993. № 1); Е.Н. Базурина (Православие и проблемы воспитания. Н. Новгород, 2000); Е.В. Барабанов (Памятные книжные даты. 1990. М., 1990); Е. Белокозова (Логос. М., 1996. № 7); Е. Берар (Кануны и рубежи. М., 2002. Ч. 2); В.В. Библихин (Начала. М., 1992. № 3; Журнал наблюдений: Альманах. М., 2001. № 1); Н.Ф. Буданова (Достоевский: Материалы и исследования. СПб., 2005. Т. 17); В.В. Бычков (Искусствознание. М., 2003. № 2; Полигнозис. М., 2003. № 3/4); Е.Н. Вагнер (Молодежь в XXI веке. Рубцовск, Барнаул. 2004); Н.Л. Вергелес (Воспитание исторического и национального самосознания. Красноярск, 2002); В.П. Визгин (Полигнозис. 2000. № 1/2); Е.А. Виноградова (Фразеологические чтения памяти профессора Валентины Андреевны Либединой. Курган, 2005. Вып. 2); Е.Ф. Владыкина (Сознание — мировоззрение — мышление. Киров, 1994. Вып. 4; Вестник Вятского ун-та. Киров, 2003. № 8); Т.А. Воронина (*И.С. Шмелёв* и литературный процесс накануне XX века. Симферополь, 2000); Е.И. Гаврилова (Проблемы интерпретационной лингвистики. Новосибирск, 2000); Н.К. Гей (Связь времен: Проблемы преемственности в русской литературе конца XIX — начала XX в. М., 1992); Л.Н. Голубева (Русская философия: многообразие в единстве. М., 2001; Русская литература и философия: постижение человека. Минск, 2002; Феноменологические исследования. Владимир; Hanover, 2004. № 5); Русская классика: проблемы интерпретации. Липецк, 2006); В.И. Гольцева (Актуальные

- проблемы развития общества: Новые подходы и перспективы. Самара, 2005. Вып. 7); А.А. Голубкова (Забытые и второстепенные писатели XVII–XIX веков как явления европейской культурной жизни. Псков, 2002. Т. 1; Традиции русской классики XX века и современность. М., 2002); В.В. Горбунов (Кентавр. М., 1993. № 1); П.М. Грановская (Филологический сборник. К 100-летию со дня рождения В.В. Виноградова. М., 1995); Т.В. Гребениченко (Личность в меняющемся обществе. Комсомольск-на-Амуре, 1998. Т. 1; Дальний Восток: наука, образование XXI в. Комсомольск-на-Амуре. 2004. Т. 2); С.П. Гринева (Ю.Н. Говорухо-Отрок — писатель, критик, публицист. Белгород, 2006); Р. Грюбель (Автор и текст. СПб., 1996. Вып. 2; Петербургский сборник. 2005. Вып. 4); В.Д. Губин (Вече. СПб., 1996. Вып. 5); Т.Г. Давыдова (Творческое наследие Евгения Замятина: Взгляд из сегодня. Тамбов, 1997. Вып. 3); А.А. Данилевский (Ученые записки Тартуского ун-та. 1987. Вып. 748; Классицизм и модернизм. Тарту, 1995); Т.А. Данилова (Культура и текст. СПб., 2000); Н.П. Дворцова (Вестник Московского ун-та. Филология. 1995. № 2; Филологические науки. 1995. № 2; Русская словесность. М., 1996. № 2; Художественная литература в социокультурном контексте. М., 1997); А.П. Алексеев (Философские науки. 2006. № 11); В.В. Биbihин (Точки = Puncta. 2005. № 1/2); Н.Ф. Бутанова (Достоевский: Материалы и исследования. 2005. Т. 17); С. Джимбинов (Н.В. Гоголь: Загадки третьего тысячелетия. М., 2002); А.В. Дмитриев (Творчество А.С. Пушкина и русская культурная традиция. Липецк, 2000); Д.З. Дмитриевский, Л.А. Мальцев (Художественное мышление в литературе XIX–XX веков. Калининград, 1994); И.А. Едошина (Философские науки. 2006. № 11); Т.А. Ёлшина (Потаенная литература. Иваново, 2000. Вып. 2. Приложение; Русская литература. 2000. № 3; Соловьёвские исследования. Иваново, 2004. Вып. 8); В.А. Емельянов (Проблемы эволюции русской литературы XX века. М., 1995. Вып. 2; Гуманитарные исследования. Астрахань, 2002. № 6; Творчество Велимира Хлебникова в контексте мировой культуры XX века. Астрахань, 2003. Ч. 2; Творчество В. Хлебникова и русская литература. Астрахань, 2005); А.А. Еникеев (Экономическая, правовая и духовная культура России на рубеже тысячелетия. Екатеринбург, 1999. Т. 3); И.А. Ермолаева (Вестник Костромского ун-та. 1999. № 4; Молодая наука — 2000. Иваново, 2000. Ч. 3; Русский язык, литература и культура в современном обществе. Иваново, 2002); В. Ерофеев (Вопросы литературы. 1987. № 8); И. Ефимов (Звезда. 1991. № 7); В.Н. Засухин (Персоналогия русской философии. Екатеринбург, 2001); В.Т. Захарова (РЛЖ. 1994. № 5/6); А.В. Забликов (Общечеловеческие императивы и этносоциальные ценности интеллигенции. Иваново, 2005); Л.Н. Иоакер (Горьковские чтения. Н. Новгород, 2004); А.А. Иванова (Русская философия: Многообразие в единстве. М., 2001); Е.В. Иванова (Время и текст. СПб., 2002); Н.Ю. Казакова (РЛЖ. 2002. № 16; Новый журн. Нью-Йорк, 2005. Кн. 239); И.Л. Камынин (Schola — 2001. М., 2001); Е.П. Карташова (Чтения, посвященные дням славянской письменности и культуры. Чебоксары, 2000; Средства номинации и предикации в русском языке. М., 2001; Рациональное и эмоциональное в языке и речи. М., 2004); В.Б. Катаев (Чеховиана: Чехов и «Серебряный век». М., 1996); Л.Ф. Кацис (Литературное обозрение. 1993. № 1/2; Известия РАН. Сер. лит. и яз. 1993. Т. 52. № 6); Н.К. Кашина (Культура и текст. СПб., 2001); Н.А. Некрасов: современное прочтение. Кострома, 2002; 100 лет после Чехова. Ярославль, 2004; Вестник Барнаула. пед. ун-та. Гуманитар. науки. Барнаул, 2005. № 5; Художественный текст и культура. Владимир, 2006); С.В. Кибальник (Новый журнал. СПб., 1993. № 1); С.М. Климова (Человек. 2003. № 6; История философии и социокультурный контекст. М., 2003; Человек. 2004. № 3; Религиоведение. Благовещенск. М., 2005. № 3); С.И. Князев (Творчество *Н.А. Тэффи* и русский литературный процесс первой половины XX века. М., 1999); Е.Н. Ковалева (Молодежь в XXI веке. Рубцовск (Барнаул), 2001); А.Я. Кожурин (Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. СПб., 2001); А.А. Кожин (Филологические науки. М., 2003. № 6); А.П. Козырев (Философия: прошлое и настоящее. М., 2003); В.П. Козырьков (Человек и общество в русской философии. Кемерово, 1995); М.А. Колеров (Логос. М., 2001. № 4); Исследования по истории русской мысли: Ежегодник. 2001/2002. М., 2002; Л.А. Колобаева (Владимир Соловьёв и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьёва и 110-летию А.Ф. Лосева. М., 2005); А. Колодин (Высшее образование в России. М., 1996. № 4); Б. Кондаков (XX век: Литературные стили. Екатеринбург, 1996. Вып. 2); С.К. Константинов (Время и человек в зеркале гуманитарных исследований. Курск, 2003. Т. 1); Н.Г. Красноперова (Национальный гений и пути русской культуры: Пушкин, Платонов, Набоков в конце XX века. Омск, 2000. Вып. 2); В.Ш. Кривонос (РЛЖ. 1996. № 5/6); А.Е. Крикунов (Русская литература и философия. Постигание человека. Липецк, 2004. Ч. 1); Ю. Кублановский (Фаворит. М., 1993. № 1); И.Н. Кузнецова (Гуманитарные науки и образование: Проблемы и перспективы. Саранск, 1997); В.А. Лавров (Нева. 1996. № 3; *Arg philologiae*. СПб., 1997); В.Ю. Лебедев (Культура и политика. Тверь, 2004); В.В. Леденёва (Вестник Моск. обл. ун-та. 2006. № 1); А.А. Лисичный (Литература и критика в системе духовной культуры времени. Томск, 1996); С.С. Лобанов (Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. М., 2004); С.В. Ломинадзе (Вопросы литературы. 1995. № 6), С. Ломинадзе, В. Сукач (Вопросы литературы. 1988. № 4); С.Ж. Макашева (Духовные традиции славянской письменности и культуры в Сибири. Томск, 2002. Т. 2); Н.Н. Маклин (Философские науки. 2006. № 11); Л.А. Мальцев (Проблемы русской философии и культуры. Калининград, 1997; Философское приношение *А.С. Хомякову*. Калининград, 2004); А.Б. Мансурова (IV Сибирская школа молодого ученого. Томск, 2001. Т. 5); В.В. Маросин (Дискурс. Новосибирск, 1997. № 3/4); А.В. Мартынов (ОНС: Обществ. науки и современность. 2002. № 2); Т.И. Мартынова (Взаимодействие творческих индивидуальностей русских писателей XIX — начала XX в. М., 1994); К.А. Махлак (Начало. М., 2002. № 9); А.А. Медведев (Дергачевские чтения. 2000. Екатеринбург, 2001. Ч. 1; Славянские духовные ценности на рубеже веков. Тюмень, 2001); Л.И. Миночкина (Вестник Челябин. ун-та. Сер. 2. Филология. 1999. № 1); П.Е. Михайлов (Мир источниковедения. М.; Пенза, 1994); А.Л. Налепин (Лите-

- ратурная учеба. 1991. № 2; Этнопоэтика и традиции. М., 2002); И. Наливайко (Е. Психотворец. Обуватель. Филозоф. М., 2002); А.Н. Николокин (Литературное обозрение. 1990. № 1; Достоевский и современность. Новгород, 1991. Ч. 2; РЛЖ. 1993. № 1; Достоевский и мировая культура. СПб., 1993. Ч. 2; Н.В. Гоголь: Материалы и исследования. М., 1995; Л.Н. Толстой: Философские дневники: 1901–1910. М., 2003); М.М. Новикова (Россия XXI века: Мировоззренческие аспекты. Нижневартовск, 2000); С.Н. Носов (Литература и история. СПб., 1992); Е.Р. Обатнина (Алексей Ремизов: Исследования и материалы. СПб., 1994); Т.В. Обласова (Художественная литература, критика и публицистика в системе духовной культуры. Тюмень, 2001. Вып. 5); О.Н. Оболенская и С.Н. Пушкин (Религиоведение. Благовещенск. М., 2006. № 2); О.Н. Оболенская (Церковь и общество на пороге третьего тысячелетия: X Рождественские православнo-философские чтения. Н. Новгород, 2001; Православная духовность в прошлом и настоящем. Н. Новгород, 2003); С.М. Одицова (Концепция человека в литературе XX века. Курган, 1997); А.И. Павленко (И.А. Бунин в диалоге эпох. Воронеж, 2002); Ю.М. Павлов (Российский писатель. М., 2003. № 7); В.С. Панин (Вестник Костромского ун-та. 2000. № 2); В.М. Паперный (Связь времен. М., 1994); Л. Пильд (Тыняновский сборник. М., 2002. Вып. 11); Е.В. Пилюгина (Философия. Наука. Культура. 2003. Вып. 2); В.И. Пичугин (Вестник Московского ун-та. История); В.Г. Полюшина (Антропоцентричная парадигма в философии. Ставрополь, 2003. Ч. 1; Русское литературоведение в новом тысячелетии. М., 2003. Ч. 2); Ю. Прокопчук (Вопросы литературы. 2003. Вып. 3); О.Г. Простакова (Мир источниковедения. М.; Пенза, 1994); Ж.П. Пушкарева (Гуманитарный ежегодник. Новосибирск, 2001. Вып. 1; Художественная литература, критика и публицистика в системе духовной культуры. Тюмень, 2001. Вып. 5; Проблемы литературных жанров. Томск, 2002. Ч. 2); А.М. Пятигорский (Новый круг. Киев, 1992. № 2); А. Разумова (Вопросы литературы. 2004. Вып. 3); А.В. Репников (Армагеддон. М., 2004. Кн. 14); Л.И. Решетова (Культура и текст. СПб.; Барнаул, 1997. Вып. 1); Ф. Розинер (Звезда. 1993. № 3); П.А. Руднев (Современная драматургия. М., 2000. № 1); В.П. Савицкая (Проблемы исторической культурологии. Нижневартовск, 1998); Самойлов О. (Историко-философская персоналия: Методол. аспекты. М., 1999); А.Г. Самохвалова (Фундаментальные проблемы психологии: Личность и культура. СПб., 2003); А.В. Сарапульцева (Философская антропология. Нижневартовск, 1997); Я.В. Сарычев (М., 2004. № 6); Е.В. Сви́рская (Историческое и литературное наследие А.С. Хомякова и современная Россия. Смоленск, 2001; Социально-психологические проблемы ментальности. Смоленск, 2002; Духовное наследие А.С. Хомякова: теология, философия, этика. Тула, 2004); А.П. Семенюк (Европейские исследования в Сибири. Томск, 2000. Вып. 2; V Общероссийская межвузовская конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Наука и образование...». Томск, 2003. Т. 5); С.Я. Сендерович (Новое литературное обозрение. 1995. № 16); С. Сендерович, Е. Шварц (А.С. Пушкин и В.В. Набоков. СПб., 1999); В.С. Синенко (Вестник Волгоградского ун-та. Сер. 8. Литературоведение. Журналистика. Волгоград, 2003/2004. Вып. 3); М.В. Силантьева (Вестник славянской культуры. М., 2002. № 5/6); А.Д. Синявский (Наше наследие. М., 1989. Т. 1); Л.В. Скворцов (Культурология. 2006. № 3); С.В. Скородумов (Ярославский педагогический вестник. 2000. № 3; Обществоведение: содержание и преподавание. Ярославль, 2006); А.И. Смирнова (Творческое наследие Евгения Замятина: Взгляд из сегодня. Тамбов, 1997); А.В. Соболев (Вопросы философии. 2000. № 12; История философии. М., 2000. № 6); И. А. Ткаченко (Вестник Костромского ун-та. 2005. № 11); Д. Соколов (Новое время. 2000. № 39); М.Ф. Соловьёва (Сознание — мировоззрение — мышление. Киров, 2002. Вып. 7); В. Сукач (Литературная учеба. 1989. № 2; Пушкин через двести лет. М., 2002); Н.Д. Тамарченко (Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. СПб., 1995); Ф.Б. Тарасов (Лепта. 1994. № 23); В. Терёхина (Творчество. 1988. № 5; Панорама искусств. М., 1989. Т. 12); Г.А. Тиме (Логос. Общество. Знак. СПб., 1997); Б.Н. Соваков (Философия и наука в современном мире. Калуга, 2006); В.А. Туниманов (Достоевский: Материалы и исследования. СПб., 2000. Т. 15); В. Турбин (Смена. 1990. № 11); К.П. Фараджев (Культурология. М., 2000. № 3); В.А. Фатеев (Новый журнал. СПб., 1994. № 2/3; РЛЖ. 2000. № 13/14); Н.Б. Федорцева (Структура и семантика художественного текста. М., 1998); С.Р. Федякин (Лицо и маска М. Зощенко. М., 1999; Литературное обозрение. 1995. № 1; Литературная учеба. 2000. Кн. 4); И. Фиялковская-Янек (Оптина Пустынь: Монастырь и русская культура. М., 1993. № 1); П. Фокин (Достоевский: Материалы и исследования. СПб., 2000. Т. 15); Н.С. Фокина (Феномен науки в XX веке. Н. Новгород, 1999; Русская философия XX века: национальные особенности, течения и школы, политические судьбы. Екатеринбург, 2000); А.И. Фомин (Материалы XXXIV Международной конференции. Вып. 6. Русский язык и ментальность. СПб., 2005); Г.М. Фридлендер (Русская литература. 1995. № 2); А.Л. Хазен-Леве (Русская литература и религия. Новосибирск, 1997); Н.И. Харджиев (Странник. М., 1993. № 1); Р.И. Хлодовский (Диалог культур: Материалы науч. конференции «Випперовские чтения». М., 1994. Вып. 24; РЛЖ. 1994. № 3); Л.А. Цибизова (Художник. 1991. № 4; Проблемы эстетики. М., 1993; Социокультурная динамика: Теоретико-методические и исторические аспекты. Кемерово, 2003); Н.Б. Черемин (Вестник Нижегородского ун-та. Экономика и финансы. 2002. Вып. 1); Т.Е. Шаповалова (Рациональное и эмоциональное в языке и речи: Средства художественной образности и их стилистическое использование в тексте. М., 2004); И.С. Шилкина (Актуальные проблемы социогуманитарного знания. М., 2003. Вып. 11); Т.Н. Шихардина (Философия ценностей. Курган, 2004); В.Д. Шмелёв (Персоналогия русской философии. Екатеринбург, 2001); В.Д. Шмелёв, В.В. Кашин (Религия в ценностных измерениях. Уфа, 2000); П.А. Шульгина (Вестник Костромского технологического ун-та. 2001. № 4); С.А. Шульц (Русская литература. 2004. № 2); М. Эпштейн (Экран и сцена. М., 1996. № 5) и др.

Проблемы социально-политического и национально-культурного бытия в России. М. Ардов (Грани. 1995. № 170); А. Василенко (Молодая гвардия. 1997. № 5);

В.В. Ведерников (Актуальные проблемы археографии, источниковедения и историографии. Вологда, 1995); Ю.С. Воронов (Литературное краеведение Поволжья. Саратов, 1997. Вып. 1); Т.А. Ёлшина (Вестник Костромского государственного ун-та. Кострома, 2000. № 3); Е.В. Иванова (Время и текст. СПб., 2002); Ю.М. Каган (Ковчег. М.; Иерусалим, 1990. Вып. 1; ОНС: Общественные науки и современность. 1990. № 5); Е.П. Карташова (Этнологические проблемы в поликультурном обществе. Йошкар-Ола, 2000. Вып. 2); Л.Ф. Кацис (Литературное обозрение. 1993. № 1/2; Там же. 1998. № 4; Известия РАН. Серия лит. и яз. 1993. Т. 52, № 6); Л.П. Корчагина (Толстой и о Толстом: Материалы и исследования. М., 1998. Вып. 1); В.М. Крюков (Вопросы философии. 1994. № 11; ЭОН. М., 1995. № 3); Е.Я. Курганов (Звезда. 1997. № 3; Дом Остроухова в Трубниках. М.; СПб., 1998); А.П. Налепин (Контекст — 1992. М., 1993); А.Н. Николукин (Наш современник. 1993. № 1); А. Обертынский (Писатель и время. М., 1991); М.М. Панфилов (Письменная культура. Источниковедческие аспекты истории книги. М., 1998); А.Ю. Полунов (Вопросы философии. 1993. № 12); В.Ю. Проскурина (Новый мир. 1992. № 3); Л.Ю. Ранина (Известия Воронежского пед. ун-та. 2005. Т. 254); С.М. Сергеев (Научные труды Московского педагогического ун-та. М., 2005); В.Н. Топоров (AEQUINOX: Сб. памяти А. Меня. М., 1991); А.А. Ходоров (ОНС: Общественные науки и современность. 2000. № 1); А.А. Чубур (Состояние и проблемы развития гуманитарной науки в Центральном регионе России. Брянск, 2003); М.О. Чудакова (Новый мир. 1989. № 7); Л.И. Чуфистова (П.Я. Чаадаев и русская философия. М., 1994; Вестник Тамбовского ун-та. Гуманитарные науки. 1997. Вып. 1); Н.А. Шамина (День науки. Самара, 2003); Е. Шкловский (Октябрь. 1992. № 10); Л.А. Шульгина (Российская государственность: этапы становления и развития. Кострома, 1993. Ч. 2) и др.

Проблемы пола, семьи, воспитания. В. Аверьянов (Москва. 2002. № 2); Е. Берштейн (Новое литературное обозрение. 2004. № 65); В.А. Бойко (Гуманитарные науки в Сибири. Филология. Новосибирск, 1995. № 4); А.В. Водолагин (Культура и время. 2006. № 4); Г.А. Гумерова (Человек в историко-филологическом измерении. Екатеринбург, 2003); Т.А. Ёлшина (Вестник Костромского ун-та. 2000. № 3; Русская литература. 2003. № 3); И.А. Жеребкина (Collegium. Киев, 1993. № 2; Серебряный век русской литературы. М., 1996); В.Д. Жукоцкий (В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции. Екатеринбург, 2000); Л.Э. Заварзина (Педагогика. М., 2006. № 2); Л.Ф. Кацис (Русская альтернативная поэтика. М., 1990); С.М. Климова (Актуальные проблемы социальнo-гуманитарных наук. Воронеж, 2000. Вып. 20); Г. Княжницкая (Художественная литература, критика и публицистика в системе духовной культуры. Тюмень, 1999. Вып. 3); Н.Н. Комлик (Русская литература и философия: Постижение человека); Е. Королькова (V Царско-сельские чтения. СПб., 2002. Т. 4); А.С. Курбатова (Отечественная философия: Русская, российская, всемирная. Н.Новгород, 1998; Православие и проблемы воспитания. Н.Новгород, 2000); О. Матич (Литературное обозрение. 1991. № 11); Я.П. Меднис (Аспирантский сборник НГПУ. Новосибирск, 2002. Ч. 1); А.И. Павленко (Со-

бор. Елец, 2000. Вып. 2); М. Павлова (Литературное обозрение. 1991. № 11); С.П. Позднева, Р.В. Маслова (Россия и Запад — взаимоотношения идей и исторических судеб. Саранск, 1997; Акме: Альманах. Саратов, 2001. Вып. 2); М. Ремизова (Новый мир. 2000. № 4); Я.В. Сарычев (Русская литература и философия. Постижение человека. Липецк. 2001. Ч. 1); А.Б. Сурова (История философии и история культуры. М., 2001); И.В. Трофимов (Вопросы филологии и книжного дела. Ульяновск, 2004); Ю.С. Храневич (Вопросы гуманитарных наук. М., 2002. № 3) и др.

Под редакцией И.А. Едошиной в 1999 в Костроме издана коллективная монография «Василий Розанов в контексте культуры». Под ее же редакцией Костромской государственной университет выпустил сборник «Незавершенная энтелехийность. Отец Павел Флоренский, Василий Розанов в современной рефлексии» (Кострома, 2003). Во второй его части «Василий Розанов: художественные и философские парадигмы» опубликованы работы А.А. Бугрова, А.А. Голубковой, Е.А. Дайс, В.А. Кошелева, В.И. Мильдона, А.В. Репникова, П.А. Руднева, С.В. Смирнова, Е.И. Стрельцовой, С.М. Усманова, Н.С. Фокиной. Изданы материалы ряда конференций, посвященные наследию Р.: В.В. Розанов: Религиозно-философские чтения: Материалы конференции, 25–27 мая 1992 г. Кострома, 1992 (среди выступавших — Н.Г. Коптелов, Н.Г. Морозов, о. Евгений (Никитин), А.В. Нифонтов, Ю.М. Сидоренко, С.П. Шакелина); Розановские чтения: Материалы к республиканской научной конференции. Елец, 1993 (среди выступавших — Т.Я. Гринфельд, В.А. Кошелев, Ю.Б. Орлицкий, А.В. Панов, А.А. Смирнов, Е.Я. Яблоков); В.В. Розанов: Жизнь. Творчество. Судьба: Чтения, посвященные 80-летию памяти В.В. Розанова. Кострома, 1999 (Среди выступавших — А.П. Дурилов, И.А. Едошина, о. Евгений (Никитин), В.А. Фатеев и др.). Проблемам розановедения были посвящены: № 3 московского журнала «Начала» за 1992 (статьи и публикации архивных материалов, подготовленные В.В. Библихиным, А.А. Грякаловым, В.А. Десятниковым, Л.Ф. Кацисом, М.А. Маслиным, А.Н. Николукиным, В.Г. Сукачом); № 13/14 издаваемого ИНИОН РАН «Литературоведческого журнала» за 2000 (среди авторов — А.Н. Богословский, Г.Д. Гачев, В.В. Кожинов, Г. Мондри, А.Н. Николукин, А.В. Ломоносов, В.Г. Сукач, В.А. Фатеев); материалы «круглого стола» в № 5 журнала «Москва» за 2006. Издаваемый с 2000 Костромским университетом под редакцией И.А. Едошиной журнал «Энтелехия» в нечетных номерах публикует материалы, связанные с жизнью и творчеством Р. (среди авторов — Н.В. Баранская, Н.Ф. Болдырев, А.А. Грякалов, Н.Ю. Грякалова, А.А. Данилов, А.П. Дурилов, И.Е. Едошина, Т.А. Ёлшина, Е.А. Ермолин, Н.Ю. Казакова, Н.К. Кашина, И.В. Кондаков, С.И. Кормилов, П.Б. Корнилов, В.А. Кошелев, А.В. Ломоносов, А.Л. Налепин, А.Н. Николукин, В.П. Океанский, Ю.Б. Орлицкий, А.И. Павленко, Т.В. Померанская, П.В. Палиевский, П.А. Руднев, В.Г. Сукач, В.А. Фатеев, С.М. Усманов, Е.А. Чугунов, М.Ю. Эдельштейн и др.). Восприятие розановской прозы как момент личного переживания отражено в сочинениях: Н.М. Любимов. Неувядаемый цвет: Кн. воспоминаний. М., 2004. Т. 2; Из дневников С.С. Дмит-

риева (Отечественная история. М., 1999. № 5–6; 2001. № 1); Н.Ф. Болдырев. Ностальгия по пейзажу. Челябинск, 1996; Его же. Пушкин и джаз: Эссе. Челябинск, 1998; Д. Быков. Улитка на строке: Памяти Розанова // Столица. М., 1994. № 17; Д. Галковский. Бесконечный тупик. М., 1997; В.В. Ерофеев. Василий Розанов глазами эксцентрика // Ерофеев В.В. Оставьте мою душу в покое... (почти все). М., 1997. О Р. помещены статьи в справочных изданиях: Русская философия: Словарь. М., 1995 (С.Р. Федякин); Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995 (В.Г. Сукач); Русские писатели 20 века: Биограф. словарь. М., 2000 (В.Г. Сукач); Овчаренко В.И. Российские психоаналитики. М., 2000; Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 3 (С.Б. Джимбинов; в т. 4 его статья «Уединенное»); Философский словарь. 7-е изд. М., 2001 (А.Н. Николюкин); Санкт-Петербург: Энциклопедия. СПб.; М., 2004 (Д.Н. Чердаков); Общественная мысль России XVIII — начала XX века. Энциклопедия. М., 2005. Сочинения Р. и литература о нем отражены в библиографических указателях: История русской литературы конца XIX — начала XX века: Библиогр. указ. / Под ред. К.Д. Муратовой. М.; Л., 1963; Книги и журнальные статьи В.В. Розанова / Сост. А.Н. Николюкин // Розанов В.В. Уединенное. М., 1990; Библиография: Книги и журнальные статьи В.В. Розанова. Литература о В.В. Розанове // Голлербах Э. В.В. Розанов: Жизнь и творчество. М., 1991. — Репринт изд. 1922. («Библиография» также воспроизведена в «Советской библиографии». М., 1989. № 4); Беленький И.Л., Серебряная Е.И. Из биографии В.В. Розанова // Начала. М., 1992. № 3; Сукач В.Г. Материалы к библиографии В.В. Розанова <рецензии> // De visu. М., 1993. № 3/4; Библиография статей В.В. Розанова о Толстом // Друзья и гости Ясной Поляны. 1993. № 1; Газетные статьи В.В. Розанова о литературе, философии и искусстве: Библиография / Сост. А.Н. Николюкин // РЛЖ. 1994. № 5/6; Издания последних лет. Литература о В.В. Розанове // Русские философы: Конец XIX — середина XX в.: Антология. М., 1994. Вып. 2; Фатеев В.А. Библиография работ о В.В. Розанове, 1886–1986 гг. // В.В. Розанов: Pro et contra. СПб., 1995. Кн. 2; Журналы «Новый Путь» и «Вопросы Жизни», 1903–1905: Указ. содержания / Сост. Е.Б. Летенкова. СПб., 1996; Сукач В.Г. Библиографический указатель первых публикаций В.В. Розанова за 1889–1900 гг. // ЛЖ. 2000. № 13/14. Ч. 2; Цветков С.А. Список газет и журналов, в которых печатался В.В. Розанов // Там же; Библиография работ о В. Розанове / Сост. Е.А. Чугунов, М.С. Бондарева // Василий Розанов в контексте культуры. Кострома, 1999; Костромичи о В. Розанове: (Опыт библиографии) / Сост. В.А. Бондарев // Там же; Летопись литературных событий в России конца XIX — начала XX в. (1891 — октябрь 1917). М., 2002. Вып. 1; Христианство и новая русская литература XVIII–XX вв.: Библиогр. указ., 1800–2000 / Под ред. В.А. Котельникова. СПб., 2002; Литературная жизнь России 1920-х годов. События. Отзывы современников. Библиография. М., 2005. Т. 1. Ч. 1–2; В.В. Розанов. Жизнь. Творчество. Судьба: К 150-летию со дня рождения В.В. Розанова: Библиогр. указ. Сергиев Посад, 2006.

150-летие рождения Р. было отмечено в Москве 29–31 мая 2006 Международной научной конференцией

«Наследие В.В. Розанова и современность» (Материалы в печати).
И.Л. Беленький

4. Русское зарубежье. Споры о наследии Р. перебрались в русскую эмиграцию вместе с его друзьями или противниками, окружавшими писателя при жизни. Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, А.М. Ремизов, Н.А. Бердяев продолжали писать о нем, как писали до эмиграции. Русская эмиграция «первой волны» на себе испытала Апокалипсис нашего времени, о котором говорил Р. Хотя резких выпадов против писателя, погибшего от голода и холода в первые годы *революции*, уже не было, явно ощущалось разделение критиков на друзей его таланта и тех, для кого он оставался неприемлем. Колоритный образ Р. создал А. Ремизов в книге «*Кукха: Розановы письма*» (Берлин, 1923), где писал: «Теплота в сердце, тревога за человека, а отсюда внимательность к людям — это редкий дар человеку. И этот дар был у Розанова» (Собр. соч. М., 2002. Т. 7. С. 66). Очерк жизни и творчества Р. («Задумчивый странник») принадлежит З. Гиппиус в ее книге «*Живые лица*» (Прага, 1925). Гиппиус почувствовала главное в натуре Р. — гениальное умение сказать так, как никем не говорилось о важнейших и самых обыденных *вещах*. Зная его многие годы, работая с ним в редакции журнала «*Новый Путь*» (1903–1904), она создала достоверный образ великого писателя. Гиппиус считала, что «он был до такой степени не в ряду других людей, до такой степени стоял не между ними, а около них, что его скорее можно назвать “явлением”, нежели “человеком” И уж никак не “писателем”, — что он за писатель! Писанье или, по его слову, “выговариванье”, было у него просто функцией. Организм дышит и делает это дело необыкновенно хорошо, точно и постоянно. Так Розанов писал, — “выговаривал” — все, что ощущал, и все, что в себе видел, а глядел он в себя постоянно, пристально» (Гиппиус З. Живые лица. М., 2002. С. 100). Гиппиус считала, что прилагать к Р. общечеловеческие мерки и обычные требования по меньшей мере неразумно: «Он есть редкая ценность, но, чтобы увидеть это, надо переменить точку зрения. Иначе ценность явления пропадает <...> Объяснять это далее — бессельно. Розанова можно таким почувствовать, вслушиваясь в его “выговариванье”, всматриваясь в его “рукописную душу” Но можно не почувствовать. И уж тогда никакие объяснения не помогут. Розанов действительно делается “не нужен”» (там же). В последние годы жизни Р. дружеские отношения его с Д.С. Мережковским и его женой Гиппиус перешли во вражду. В январе 1914 Мережковский был одним из инициаторов изгнания Р. из *Религиозно-философского общества*. Тем не менее после смерти Р. Мережковские продолжали высоко ценить его талант. Книга Мережковского «*Тайна Трех: Египет и Вавилон*» (Прага, 1925) создана под влиянием Р. и его философии *Египта*. Гиппиус неоднократно писала о Р. в газетах русской эмиграции. Она сравнивает борьбу Р. с Христом и христианством с борьбой библейского Иакова с Богом. Р. тоже боролся с Христом и тоже не поборол. И боролся не одну ночь, как Иаков, а всю жизнь, и не вышел из борьбы хромым, как Иаков, а просто «вышел из жизни». С особой остротой выдвинул Р. вопрос *иудаизма* и вопрос пола. Вывод Гиппиус в ряде статей о Р. («*Два завета*» // Возрождение. 1928. 11 апр.;

«Не нравится — нравится» // Новый Корабль. 1928. № 4; «О женах» // Последние Новости. 1925. 30 июля; «Развод?» // Сегодня. 1932. 14 февр.) обращен к современникам не только в зарубежье, но и в России: «Если Розанов ничего не решил ни о христианстве, ни о еврействе, ни о поле, — он, страстной внимательностью своей, углублениями, расширил и облегчил нам пути к дальнейшим, новым, пониманиям этих вопросов. От наследства Розанова отказываться нельзя, как бы мы к нему самому, к человеку — Розанову, ни относились. Надо, конечно, этим наследством пользоваться умеючи... Но сумеем мы или не сумеем — это уж зависит от нас» (Гиппиус З.Н. Чего не было и что было. Неизвестная проза 1926–1930 годов. СПб., 2002. С. 398). К образу Р. писательница вернулась в посмертно опубликованной книге воспоминаний «Дмитрий Мережковский» (Париж, 1951). О «богоборческих» мотивах у Р. рассуждал В.В. Зеньковский: «Было бы неверно видеть в Розанове человека, забывающего Бога ради мира; его упования и искания он так глубоко держит в себе, что его религиозное сознание деформируется, меняется для того, чтобы не дать погибнуть ничему ценному в мире. В споре мира с Богом Розанов (как и Леонтьев) остается в плоскости религиозной, — но если Леонтьев ради Божией правды, как он ее понимал, готов отвернуться от мира, “подморозить” его, то Розанов, наоборот, ради правды мира отвергает христианство за его “неспособность”, как он думает, принять в себя эту правду мира» (Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. С. 266). Оценки Р. в зарубежье были весьма различны. Критик В.Н. Ильин назвал его «единственным по-настоящему удавшимся футуристом», «удавшимся Пикассо русской литературы и русской философии» (Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 175). Д.П. Мирский, определяя место Р. в истории русской литературы, сказал: «Русский гений не измерить, не принимать в расчет Розанова» (Мирский Д. История русской литературы с древнейших времен по 1925 год. Лондон, 1992. С. 656). Н. Тэффи вспоминала, как она вместе с Р. посетила Григория Распутина: «Розанов вообще с каждым человеком эротические темы считал за любопытнейшие, поэтому я вполне поняла его особый острый интерес к такому разговору с Распутиным» (Возрождение. 1930. 16 марта). Религиозно-философскую интерпретацию Р. дал В.В. Зеньковский начала в своей книге «Русские мыслители и Европа» (Париж, 1926), а затем в «Истории русской философии» (Париж, 1950). Для него во многом была неприемлема трактовка христианства, церкви и Евангелия у Р.: «Он доходит до противопоставления откровения Бога Отца и Бога Сына, в ряде тончайших наблюдений развивает это противопоставление до существенной, а не только исторической непримиримости. Быть может, самое острое и жуткое свое выражение нашло это отталкивание от Христа в статье “Об Иисусе сладчайшем” Каким-то Иудиным поцелует веет от этой статьи, — в ее малой правде скрыта глубочайшая неправда и злостная клевета. Розанов уверяет нас, что в христианстве — “мир прогорк”, что от него на весь мир легла какая-то тень, от которой блекнут краски, стихает творческое движение жизни, вянут все цветы; это “лунное” христианство, как его воспринимал Розанов, признавалось им историческим раскры-

тием, самой сутью Нового Завета, — и как раз здесь Розанов ощутил антиномию Ветхого и Нового Заветов» (Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа, М., 1997. С. 104). Журнал «Версты» напечатал в 1927 (№ 2) девять выпусков розановского «Апокалипсиса нашего времени» с предисловием П. Сувчинского. Об этой книге Р., по словам Г. Адамовича, в зарубежье мало кто слышал. «Начинаешь читать “Апокалипсис” с любопытством. Очень скоро любопытство сменяется увлечением, растущим с каждой строчкой. Не могу представить себе, чтобы кто-нибудь мог оторваться от этих пламенных страниц, не дочитав их, не заразившись их страстью и грустью». Однако далее Адамович заявляет, что он как бы «перерос» Р с его интимной откровенностью: «Были годы, когда для меня не существовало другого писателя, другого ума, другого круга мыслей, даже другого стиля. Потом настало медленное охлаждение, и когда я пытаюсь беспристрастно разобраться в причинах этого охлаждения, мне думается, что есть в нем и розановская вина. Розанов, в конце концов, все-таки — гениальный болтун, писатель без тайны, без божественного дара умолчания, сразу вываливающий все, что знает и думает. В таких писателей можно влюбиться, но им трудно оставаться верными. Все договорено, все объяснено, вся душа обнаружена, — и в конце концов становится скучно <...> Розановский стиль есть действительно чудо. Но чего достиг он этим чудом? Повторяю: в конце концов только скуки» (Адамович Г.В. Собр. соч. Литературные беседы. СПб., 1998. Кн. 2. С. 143–144). И все же Адамович считает, что «Апокалипсис нашего времени» — «самое замечательное из всего, что написано Розановым за последние десять лет его жизни. Он много глубже, напряженнее, серьезнее, чем “Онавшие листья”» (Там же, 145). Вечными темами Р. критик называет Христа и еврейство. «Для меня нет сомнений, что по-настоящему Розанов только это и любил в мире: Христа и евреев. Нельзя столько разглядеть, не любя, нельзя столько понять, не любя. И перед Христом, и перед еврейством Розанов был “ужасно грешен” Некоторые читатели усмехнутся, вероятно, прочтя, что “Розанов любил евреев” Репутация его ведь общеизвестна: крайний юдофоб» (Там же, 146). Именно против такой «репутации» и направлена статья Адамовича, появившаяся в парижском «Звене» в 1927. Однако критический настрой Адамовича по отношению к Розанову с годами возрастал. В статье о Л. Толстом (1928) он с раздражением писал: «Розанов, которого из небытия пытаются теперь возвести в нашего национального гения, Розанов, со всеми открытиями, догадками и “озарениями”, — как его писания жалко-суебливы рядом с Толстым, как незначительны в конечном счете» (Адамович Г. Собр. соч. Литературные заметки. СПб., 2002. Кн. 1. С. 62). Адамович приводит слова Л. Шестова о том, что «из русских писателей один только Розанов “умеет произносить имя Божье”». И в то же время Шестов в статье о Р. в журнале «Путь» (1930. № 22) представляет его борцом против христианства. «Его несравненное литературное дарование было в его руках только оружием для борьбы с вечным и страшным врагом, притом с таким врагом, с которым примирение, компромисс, даже временное перемирие невозможны. Кто не с ним, тот против него. Этого врага Розанов видел в христианстве. Или вернее:

этого врага Розанов называл христианством» (с. 97). Вместе с тем «Розанов любил Бога, Розанов искал Бога, но того горчичного зерна *веры*, за которое людям обетовано божественное “не будет для вас ничего невозможного”, он в себе не находил и правдиво об этом рассказывал. И правдивый рассказ об умершем Боге больше даст людям, чем притворное исповедание ничего не говорящих душе *истин*. Недаром *Лютер* сказал: иной раз проклятия и богохульство слаше звучат в ушах Господа, чем самая торжественная аллилуя» (с. 103). О двух темах творчества Р. — христианстве и *юдаизме* — писал в 1928 К.В. Мочульский: «Кровно связанный с православием (“*Около церковных стен*”) и, как тип сознания, немислимый вне христианства, Розанов, веруя и терзаясь, жестоко борется с Христом (начиная с “*Темного Лица*” и “*Людей лунного света*”) и вплоть до “*Апокалипсиса* нашего времени”). “*Грех*” христианства, “безлюбного и бесполого”, покрывшего своей страшной аскетической тенью все зачатия и роды земли, его личный грех. Он сам, Розанов — “весь дух”, обремененный сознанием вины, изгнанный из безгрешного Эдема. Вторая тема — юдаизм — великий соблазн, мука-ненависть и любовь — одновременно. “Любящий” Отец — бог Израиля — противопоставлен “безлюбому” Сыну, “благоуханная”, земная “*Песнь песней*” — сухим, моральным притчам Евангелия» (PRO, 2, 392). Г.П. Федотов в статье о переиздании в 1929 в Берлине первого короба «Опавших листьев» писал, что это «самое зрелое из всего, что написал Розанов — осенняя жатва его жизни, уже тронутая дыханием смерти. В предчувствии гибели, но все еще отрочески влюбленный в жизнь, в мельчайшие ее явления, Розанов достигает предельной, метафизической зоркости. И как удивительно — для многих неожиданно, — что эта розановская зоркость окутывается зоркостью любви» (PRO, 2, 393). Эта статья Федотова известна в розановедении еще и тем, что цитируя известные слова Р. («Счастливую и великую родину любить не велика честь. Мы должны ее любить, когда она слаба, мала, унижена <...> Когда она наконец умрет и, обглоданная евреями, будет являть одни кости — тот будет “русский”, кто будет плакать около этого остова»), он был вынужден по цензурным условиям в журнале Н.А. Оцуца «Числа», где печаталась статья, пропустить слова «обглоданная евреями». С церковно-догматических позиций подошел к наследию Р. богослов Г.В. Флоровский, изложивший в книге «Пути русского богословия» (Париж, 1937) свои сурово-осудительные взгляды на писателя. Он полагает, что «Розанов каким-то жутким образом так и не увидел христианства, так и не услышал благовестия <...> Розанов есть психологическая загадка, очень соблазнительная и страшная. Человек, загнипнотизированный плотью, потерявший себя в родовых переживаниях и пожеланиях... И оказывается, в этой загадке есть что-то типическое... Розанов производил впечатление, увлекал и завлекал. Но положительных мыслей у него не было» (PRO, 2, 397, 399). Такое безоговорочное отрицание («слепой в религии») и непонимание художественно-эстетической значимости Р. редко встречается в зарубежье. В столь же недоброжелательном контексте имя Р. встречается в высказываниях И.А. Ильина. В письме к И.С. Шмелёву 11 февраля 1947 он говорит, что Р. «волна безответственной выдумки от неверия и религи<и>озной слепоты» (Ильин И.А.

Собр. соч. Переписка двух Иванов. (1947–1950). М., 2000. С. 35). М.А. Каллаш под псевдонимом *М. Курдюмов* выпустила книгу «О Розанове» (Париж, 1929), в которой заявила, что Р. не любило и не поняло его *время*. Особенное внимание литературоведа привлекает художественная манера писателя: «Розанов как никто в писательстве своем воплотился не только с идеями и суждениями, но с тончайшими вибрациями своей души. Весь трепет мысли и сердца и о большом и о малом в его книгах: точно перо его само собой, как чувствительнейший прибор, отмечало все его внутренние колебания. Иногда его жутко читать: кажется, будто непрошено подслушиваешь чью-то исповедь, и не литературную “исповедь”, нарочито приготовленную для печати, а интимнейший *голос* “к самому себе”, вздох, шелест души...» (Настоящая магия слова: В.В. Розанов в литературе русского зарубежья. СПб., 2007. С. 64). Обширные материалы из архива Р. его рукописи и письма представлены в книге *М.М. Спасовского* «В.В. Розанов в последние годы своей жизни» (Берлин, 1939; 2-е изд., доп. Нью-Йорк, 1968). Автор как редактор-издатель петербургского литературно-художественного журнала «Вешние Воды» в 1914–1916 печатал статьи Р. под общим заглавием «Из жизни, исканий и наблюдений студенчества». Взгляды Спасовского по еврейскому вопросу, о «еврейских газетах и журналах, наложивших запрет на имя Розанова», вызвали критическую реплику Антона Крайнего (З. Гиппиус) в «Современных Записках» (1939. № 69), в которой, однако, не упоминается фамилия автора книги. Вернувшись из эмиграции в советскую Россию, А. Белый в книге «Начало века» (М.; Л., 1933) создал карикатурно отталкивающий портрет «враждебного» ему Р., «*воскресенья*» которого он когда-то посещал в *Петербурге*. Гораздо более теплые воспоминания оставил А.Н. Бенуа в своих мемуарах, опубликованных посмертно в Лондоне в 1960–1964. В начале XIX в. в кружке *молодежи* Р. «притягивал к себе многообразием и глубиной своих прозрений, а также своим непрерывным любопытством, обращенным на всевозможные предметы» (Бенуа А.Н. Мои воспоминания. М., 1990. С. 293). После Второй мировой войны интерес к Р. в русском зарубежье возрос. В 1956 к столетию рождения писателя Ю.П. Иваск выпустил в Нью-Йорке со своим предисловием «Избранное» Р. Он заключает: «Если бы Розанов был французом, англичанином, немцем, американцем, то давно уже... появилось бы полное собрание его сочинений, с комментариями, в 25–30 увесистых томов!.. Но он был писателем русским, гордился этим своим званием, и от русской своей *судьбы* не отрекался, хотя судьба эта, как известно, ни писателям нашим, ни нам, читателям, не благоприятствует» (с. 59). Философ Н.М. Зёрнов в своей книге «Русское религиозное Возрождение XX века» (Лондон, 1963; по-русски Париж, 1974) отметил, что «страстно-религиозное мирозерцание Розанова — в *корне* своем языческое» (Париж, 1991. С. 196). Давний полемист, критиковавший Р. еще в дореволюционные годы, Н.А. Бердяев в философской автобиографии «Самопознание» (Париж, 1949) дал итоговую характеристику писателя: «В.В. Розанов один из самых необыкновенных, самых оригинальных людей, каких мне приходилось в жизни встречать. Это настоящий уникум. В нем были типические русские черты и вместе с тем он был ни на

кого не похож. Мне всегда казалось, что он зародился в воображении Достоевского и что в нем было что-то похожее на Федора Павловича Карамазова, ставшего писателем <...> Читал я Розанова с наслаждением. Литературный дар его был изумителен, самый большой дар в русской прозе. Это настоящая магия слова. Мысли его очень теряли, когда вы их излагали своими словами» (Париж, 1949. С. 158). Положительную трактовку получил Р. в работах В.В. Набокова («Лекции по русской литературе». М., 1996). На основе курса лекций в Сорбонне в 1974–1975 А.Д. Синявский выпустил книгу «Опавшие листья» Василия Васильевича Розанова» (Париж, 1982), где дал очерк творчества писателя, в котором видел «апофеоз бесформенности».

А.Н.

5. Иностранная критика. Первые оценки Р. в английской печати принадлежат перу Д.П. Святополк-Мирского. В журнале «Лондонский Меркурий» (1920. № 3), давая общую картину современной русской литературной и духовной жизни, Мирский отмечал, что в начале нового века в культуре России ведущая роль перешла от писателей к поэтам и эссеистам, «и к таким философам как Розанов, Шестов и Бердяев». Для Мирского Р. — «высшее воплощение русскости», мера измерения этого качества у других писателей (Там же. 1922. № 5). В статье о М. Цветаевой в журнале «The New Statesman» 27 февраля 1926 Мирский упоминает Р. как писателя, сыгравшего важнейшую роль в освобождении русского языка от тирании греческого, латинского и французского синтаксиса, т.е. в освобождении его от «литературности». В своей английской книге о русской литературе Мирский называет Р. «величайшим писателем своего поколения» (Мирский Д.П. История русской литературы... Лондон, 1992. С. 656). В 1935 работавший в Англии славист Янко Лаврин впервые отметил, что Д.Г. Лоуренс в Англии является соответствием Р. в России (Lavrin J. Aspects of modernism. L., 1935). Задолго до Лоуренса Р. высказывал сходные идеи, но в гораздо более утонченной и философски разработанной форме. Однако Лаврину в то время еще не было известно, насколько близким было знакомство Лоуренса с текстами Р. Автор лишь выявил основные линии идейных и лексических схождений. В развитии параллели между Лоуренсом и Р. у Лаврина долгое время не было последователей. Его открытие было забыто. Об этом свидетельствует книга английского религиозного мыслителя священника о. Уильяма Тивертонна (Jarrett-Kerr W.R. (Father William Tiverton) D.H. Lawrence and human existence. L., 1951; 1961). Он писал: «Насколько мне известно, в научной литературе не упоминалось влияние на Лоуренса русского писателя В.В. Розанова». В своей книге Тивертон ссылается на издания переводов Р. в Англии, на знакомство с ними Лоуренса и на его общение с переводчиком С.С. Котелянским. Он подчеркивает сходства и различия между двумя писателями: оба были учителями, оба испытывали преследования цензуры, оба обратились к культу пола. В книге Тивертонна приводятся цитаты из «Уединенного» и «Опавших листьев». Тивертон впервые поставил вопрос о влиянии Р. на философскую притчу Лоуренса «Человек, который умер», указывает на различное отношение писателей к *молитве*, на более серьезное отношение Р. к семье. Он приходит к выводу, что русский писатель гораздо глубже понимал проблему пола, так же как и религиозные проблемы. Влияние Р. на творчество Лоуренса затрагивается в статье американского исследователя итальянского происхождения Ренато Поджиоли (Poggioli R. On the works and thoughts of Vasili Rozanov // Symposium. IV. 1950. November), которая вошла в его книгу «Феникс и Паук» (Нью-Йорк, 1957). Эта книга стала важной вехой в исследовании европейцами феномена Р. Хотя книга состоит из очерков о ряде русских писателей и мыслителей, главным ее героем, как утверждает автор в предисловии, является Р. Цель книги заключается в том, чтобы раскрыть «русский взгляд на душу» через творчество великих писателей. Именно у Р. автор нашел доказательство высшей ценности «эго», значимости самых обыденных требований этого «эго», человеческих инстинктов, склонностей сердца. Само название книги навеяно высказыванием Р. о том, что каждая душа это феникс. Но выразить эту идею в русской литературе предстояло «пауку»: «Розанов жил и работал как паук», — пишет Поджиоли (с. ix). В главе о Р. освещается его биография, разъясняется его связь с Достоевским, духовная и биографическая, дается анализ его религиозных взглядов и жизненной философии. Христианство и философия семейной жизни сталкиваются у Р.: писатель считал, что христианство не вошло в бытовую, повседневную жизнь, но осталось выше и вне этой жизни. Поджиоли подчеркивает в творчестве Р. религиозный подход к идее пола. Для Р. характерна спиритуализация пола, ощущение его мистического начала. Много внимания уделяет критик жанровым и стилистическим особенностям произведений Р. Он считает, что неверно сравнивать фрагменты Р. с афоризмами *Ницше* и *Паскаля*. У Р. происходит «антигугенберговский» бунт против книжной и литературной формы, его высказывания — не афоризмы, не максимы, но именно «опавшие листья», некое естественное проявление жизни. Они являются ему в самых непредсказуемых обстоятельствах, и он тщательно отмечает это, показывая, как непредсказуемо духовные предметы рождаются из жизненных случайностей, ассоциаций, настроений. Поджиоли уделяет внимание жанровому новаторству Р., подчеркивает интимность и разговорность его стиля. Высокое и низкое у Р. сближается: книга расходов не менее важна в его повседневном мире, чем сочинения *Данте*. Ему свойствен фетишизм в отношении к вещам, в *быту* для него нет пустяков и мелочей, всё важно. «Апокалипсис нашего времени» тоже состоит из фрагментов, но по жанру они иного рода, чем «Опавшие листья»: их можно сопоставить в некоторых случаях с газетными заметками, в них силен философско-политический элемент. Поджиоли считает «Апокалипсис» памфлетом, обличающим грехи и заблуждения христианства, приведшего к катастрофе русской революции. Он не столько сопоставляет Р. и Лоуренса, сколько противопоставляет их (с. 174). Основное различие автор видит в том, что для Р. пол — это семья, для Лоуренса — часть космоса. Семья для Р. — аристократическая форма жизни; бытовая, повседневная семейная жизнь им возвышается и облагораживается. Лоуренс же презирал буржуазное преклонение перед формально признанными семейными узлами. Более всего сближает двух писателей, по мнению критика, презре-

ние к «гигиене», к цивилизирующему подходу к *природе*, к полу, к семье, к производительным силам. Поджиоли приходит к выводу, что Р. был апологетом пола только на поверхности, а по существу являлся искателем души. Он доказывает это положение анализом произведений писателя, которые называет «книгами души»: к ним он относит три лучшие, по его мнению, произведения Розанова: «Уединенное», «Опавшие листья» и «Апокалипсис нашего времени», а также «*Литературные изгнанники*», письма к Э. Голлербаху и комментарии к письмам Страхова. Неоформленность души проявляется в стихийности и субъективности, в ее эгоцентрической сосредоточенности на себе. Поджиоли находит у Р. идеи Фрейда, которого русский писатель, безусловно, не знал. Предтечей фрейдизма он был лишь в своем терпимом, понимающем отношении к сексуальным «извращениям». Но даже с такими взглядами на секс, считает критик, Р. остается христианином. Сопоставление Лоуренса и Р. в кратком виде приводится в книге Widmer K. *The art of perversity* (Seattle, 1962). Автор подчеркивает сходство между «декадентствующим русским интеллектуалом» и английским писателем и приводит основные идейные и лексические совпадения. Сопоставлением Лоуренса и Р. заинтересовался Г. Штаммлер (Stammeler H.). В статье «Апокалиптические размышления в работах Д.Г. Лоуренса и В.В. Розанова» (*Die Welt der Slaven*. Wiesbaden, 1959. S. 67) автор убежден, что сходство между ними лежит гораздо глубже, чем бросающийся всем в глаза пансексуализм и возрождение «темных богов» *язычества*. Штаммлер пишет: «Можно только удивляться тому, что Розанов, которого так мало переводили и который в силу этого почти не был известен на Западе, оказал такое всеобъемлющее влияние на Лоуренса своими идеями, *темами*, предметами и даже лексикой» (с. 67). Критик отмечает, что плодотворную почву для такого влияния подготовила увлеченность русской литературой, которую с молодых лет испытывал Лоуренс. И не только литературой: он испытывал страстный интерес ко всему, что происходило в России, и как свою личную трагедию переживал катастрофу «великого эксперимента» русской революции. Б. Шлецеру (Schloezer B.) принадлежит очерк «Об открытии Розанова», опубликованный в журнале «*Mercur de France*» в июне 1964. Во Франции Р. не был известен до публикации в 1930 перевода «Апокалипсиса нашего времени». В это издание вошли избранные фрагменты «Уединенного» и «Опавших листьев». Автор приводит отрицательное мнение Андре Жида, прочитавшего эти произведения. Шлецер отстаивает мнение, что Р. всегда был христианином как в творчестве, так и в обыденной жизни. Все проблемы, которые Р. ставит, рассматриваются в его сочинениях с христианских позиций: секс и христианство, современная *цивилизация* и христианство. Революцию он воспринимал как проявление распада цивилизации, но причиной этого распада было для него не христианство, а религиозный *нигилизм*. Критик отмечает правомерность сопоставления Р. и Ницше как критиков цивилизации: «И тот, и другой — плоды христианства, оба — мятежные сыновья Христа». Оба ненавидели современную цивилизацию: индустриальную, техническую, нивелирующую индивидуальность, статистическую. В 1971 Дж. Зитарук (Zytaruk G.) в своей книге «Восприятие Лоуренсом рус-

ской литературы» (Гаага; Париж) отдельную главу посвятил влиянию на него Р. На основе анализа текстов Зитарук показал, как отразилось *чтение* русского автора на создании Лоуренсом философской притчи «Человек, который умер», в которой предлагалась языческая версия христианства как одной из религий вечно воскресающего бога, вечно рождающей и плодоносящей природы. В этой новой версии Иисус Христос не только воскресает под лучами весеннего солнца, подобно *зерну*, упавшему в почву, но и предается страсти с целомудренной храмовой жрицей и становится отцом ее ребенка. Влияние Р. сказало также на творческой истории романа «Любовник леди Чаттерли»: эволюция идеи романа под воздействием Р. явственно прослеживается в его различных редакциях. Идеи, почерпнутые из произведений Р., его образы и даже лексика, сказались и на поздней эссеистике Лоуренса. Зитарук выпустил в 1970 письма Лоуренса к С.С. Котелянскому, который был главным инициатором знакомства Лоуренса с русской литературой и, в частности, с произведениями Р. Место консультанта по русской литературе русский эмигрант занял в жизни Лоуренса в 1914, самым близким его другом он оставался до конца жизни писателя. Котелянский открыл Лоуренсу Р. в тот момент, когда его некогда страстное увлечение Достоевским и *Чеховым* шло на спад. Котелянский предложил вниманию Лоуренса только что вышедшее в Лондоне издание фрагментов из книг Р. «Апокалипсис нашего времени» и «Уединенное». Английское издание включало критико-биографический очерк Э. Голлербаха с цитатами из разных сочинений философа и из его писем. Книга стала для Лоуренса настоящим потрясением. «Я рад, что у меня теперь есть Розанов, герои Чехова и Достоевского мне изрядно надоели», — писал он Котелянскому 27 апреля 1927 (*The quest for Rananim: D.H. Lawrence's letters to S.S. Kotelianky: 1914 to 1930*. L., 1970. P. 310). Лоуренс перенес на Р. свое противоречивое отношение к Достоевскому. «Самонализ — существенная черта этого произведения», — пишет Лоуренс об «Уединенном», однако свою маску скепсиса он вскоре сбрасывает и выписывает длинные *цитаты* из Р., которые совпадают с его собственными мыслями: «Форма: а я бесформен. Порядок и система: а я бессистемен и даже беспорядочен. Долг: а мне всякий долг казался в тайне души комичным и со всяким “долгом” мне в тайне души хотелось устроить “каверзу”, “водевиль” (кроме трагического долга)» (PRO, 2, 491). Лоуренс признался Э. Коллингзу в январе 1913: «Моя религия — это вера в то, что кровь и плоть мудрее рассудка. Рассудок может привести нас к заблуждениям. Но то, что чувствует кровь, во что она верит и что она говорит — всегда истинно» (Lawrence D.H. *The collected letters*. L., 1962. Vol. 2. P. 179–180). Лоуренс читает у Р. в 1927: «“Дела плоти” суть главное, а “дела духа” — так, одни разговоры” “Дела плоти” и суть космогония» (АНВ, 22). Лоуренса восхищает острое антихристианское розановское заявление: «Попробуйте распять *солнце*. И вы увидите — который Бог». Более всего увлекает Лоуренса «Апокалипсис нашего времени». «Здесь можно поверить, что Розанов был настоящим мыслителем, что он действительно является “величайшим проявлением русского духа, которое предостойно открыть Западу”». Лоуренс соглашается с мнением Д. Мирского: «Апокалип-

сис» убедил его в том, что оценка не была преувеличением. «Книга — выпад против христианства, о чем заявляет сам автор, в ней нет ни лицемерия, ни покаяния. В ней есть страсть, притом страсть неожиданно сильная. Лавирование, самоанализ, разоблачения — все ушло, и звучит подлинная страсть. Розанов своими путями заново открывает исконное языческое мировосприятие, фаллизм; глазами язычника, с ужасом и изумлением он смотрит на дела христианские» (PRO, 2, 492). Р. затмил для Лоуренса всех своих русских предшественников. «Впервые русский писатель дает нам полнокровную картину мира; ни Толстой, ни Достоевский и никто другой из них не дал нам этого. Кажется, в Розанове проснулся язычник древней Руси, русский Рип ван Винкль, — и потрясенно смотрит на мир. Жирная и плодородная почва язычества, фаллического язычества вскормила Розанова. Перед его взором — измученная собственной сложностью цивилизация христианства <...> И вот перед нами первый русский, который сказал нечто совершенно новое. Его отношение к миру полно живой и полнокровной страсти. Он первый понял, что бессмертие — в полноте проявления жизни, а не в избавлении от нее» (PRO, 2, 492–493). См. статью *Переводы*. О.А. Казнина

Работы о Р. на английском, итальянском, немецком, польском, французском, чешском языках стали появляться за рубежом, начиная с 1920-х. Одним из первых понял и оценил Р. английский писатель Д.Г. Лоуренс в статьях, написанных в связи с переводами на английский «Уединенного» и отрывков из «Апокалипсиса нашего времени» (1927) и «Опавших листьев» (1929), где он отметил, что Р. «начинает приобретать европейскую известность» (PRO, 2, 494). Особенно увеличилось количество исследований о Р. после Второй мировой войны, когда стали появляться работы также на китайском, японском и других языках. Наследие Р. рассматривалось в общих работах по истории русской литературы, в сопоставлении с Достоевским, Гоголем, К. Леонтьевым, З. Гиппиус, Д. Мережковским. Исследователей привлекали проблемы религии, политики, философии пола, брака, семьи (см. библиографию в PRO, 2, 560–562). Одна из первых книг «Розанов» вышла в Нью-Йорке в 1962 и принадлежит Ренато Поджиоли (Poggioli, 1907–1963), который утверждает, что, несмотря на заманчивость версии о фрейдизме Розанова, эта гипотеза далека от правды» (с. 43). В первом научном исследовании Р. — книге Анны Л. Крон (Cron) «Розанов и “конец литературы”»: Полифония и распад жанра в “Уединенном” и “Опавших листьях”» (Вюрцбург, 1978; на английском языке) трилогия Р. («Уединенное» и два короба «Опавших листьев») высоко оценивается как «роман без сюжета»: это антиисповедь, антимемуары, антипроповедь, антикритика. Немецкий исследователь Генрих Штаммлер (Stammeler), автор вступительной статьи (написанной в соавторстве с Е. Жиглевичем) к «Избранному» Р. (Мюнхен, 1970; статья по-немецки, текст по-русски) выпустил в 1984 в Гисене книгу «Василий Васильевич Розанов как философ» (на немецком языке). В 1987 в Париже вышла «История русской литературы: XX век. Серебряный век», в которой главу о Р. написал Жорж

Нива. Он назвал Р. «шутком», а «основные признаки розановского стиля» обозначил: «Почти полное бесстыдство литературного текста, тщательная фиксация обстоятельств написания каждого клочка, сосуществование противоположных утверждений — одним словом, поэтика, основанная на чистой прихоти» (М., 1995. С. 311 и 304). В Гданьске в 1992 на польском языке вышло исследование И. Фиалковской-Яник «У стен церковных: О философско-религиозном творчестве В. Розанова». Польский исследователь Иохим Дец (Diec) выпустил в 1993 в Кракове книгу «Пылающий апокалипсис: Василий Розанов как писатель и критик» (на польском языке). В Мюнхене в 1994 вышла книга А. Зергля (Sergl) «Литературный этос: Значение литературных цитат на примере консервативного публициста В.В. Розанова с заключительным обзором о Чехове» (на немецком языке), в которой автор берется доказать, что творчество Р. находится вне литературного ряда, поскольку в его сочинениях отсутствует вымысел, сюжетность и поэтичность. В Лондоне в 1996 вышла книга Лизы Димблеби (Dimpleby) «Розанов и мир». Профессор Хельсинкского университета Е. Курганов и профессор университета Кентерберри (Новая Зеландия) Генриетта Мондри выпустили в 2000 в Петербурге книгу «Василий Розанов и евреи». Первая часть, написанная Е. Кургановым, посвящена «юдаизму» Р., анализируемому на фоне русской религиозной философии начала XX в.; вторая часть (автор Г. Мондри) обращена к комплексу гендерных, сексуальных и национальных проблем с точки зрения феминизма. В Мюнхене в 2003 появилась книга Р.Г. Грюбеля «На грани модерна: Размышления и сочинения Василия Розанова» (на немецком языке). Большое внимание наследию Р. уделено в книге американской исследовательницы Эдит Ключ (Clowes E.W.) «Литературная шинель» (Итака, Лондон, 2004). В 2005 в США вышла книга Ольги Матич (Matich) о Р. «Эротическая утопия».

А.Н.

РОЗАНОВСКИЙ КРУЖОК — создан в Петрограде летом 1921. В инициативную группу, как сообщил «Вестник литературы» 1921. Сентябрь), вошли А. Белый, А. Вольнский, Э. Голлербах, Н. Лернер, В. Ховин. В задачи Р.к. входило собирание материалов о Р., составление его полной библиографии, сбор писем, издание сборника памяти Р., устройство вечеров и отдела Р. при музее Дома литераторов в Петрограде. 21 декабря 1921 Р.к., находившийся в Доме литераторов (Бассейная, 11), стал распространять среди писателей анкету из 20 вопросов, начинающуюся с № 1: «Считаете ли Вы Розанова писателем великим, гениальным?» и заканчивающуюся вопросом: «Считаете ли Вы необходимым существование кружка по изучению творчества Розанова или такой кружок по существу противоречит “духу” Розанова и не нужен?» (Наше наследие. 1989. № 6. С. 62). В Москве П.А. Флоренский стал готовить издание собрания сочинений Р. Однако Р.к. просуществовал недолго — партийными функционерами он был расформирован в сентябре 1924, а после ареста в 1927 С.Н. Дурьлина и Г.А. Лемана, ближайших друзей Р., перестал существовать. Флоренскому не разрешили начать выпуск собрания сочинений его друга и единомышленника. Наступили долгие десятиле-

тия официального «забвения» наследия Р. В марте 1990 в Центральном доме литераторов в Москве на заседании Клуба книголюбов под председательством Е.И. Осетрова состоялась презентация первой в России после смерти Р. его книги — сборника «Мысли о литературе» (М., 1989), подготовленной А.Н. Николокуным, и было принято решение о возрождении традиций Р.к. Весной 1991 при Философском обществе СССР было учреждено «Общество по изучению и изданию наследия В.В. Розанова», которое выступило организатором ряда научных конференций и издания с 1994 30-томного Собрания сочинений Р., выходящего в издательстве «Республика» (Москва) и «Росток» (СПб.).

А.Н.

РОК — одна из составляющих жизневосприятия Р. «Интерес к судьбе» (року), к «загадке» (в жизни и в душе) (КНУ, 503) возник у него еще в университетскую пору и не был утрачен им до конца дней. Рок в сознании Р. — это управляющий миром закон, неумолимый и непостижимый, это предначертанность, предопределенность и непреодолимость; рок прочно ассоциировался у него с трагедией, смертью. Р. очевидно божественная природа рока. Адресуя самому себе вопрос: «Нет ли чего-то, что тебе бесконечно дорого, личное, чувствующее, с сердцем, что тебе говорит, чему ты говоришь, с чем ты советуешься, что тебе советует, “рок” твоей жизни, “судьба” ее, великое, святое, “блаженное”», он отвечал на него утвердительно: «Конечно — есть!», “без этого — ни мира, ни — человека, ничего!”» (ВДЯ, 303). Р. подчеркивал могущество рока, во власти которого находятся все: и сам он, и его желчный критик: «И оба мы в колесе, и над обоими нами рок» (М, 250). Сила рока способна подчинить себе даже волю Всевышнего: «Господи! — Неужели и ты за новое?» — По правде-то сказать, я “новое” ненавижу. Но — fatum» (ПЛ, 76). В розановской картине мира с роком связан весьма широкий спектр представлений. Рокон он называл национальность: «Национальность для каждой нации есть рок ее, судьба ее; может быть даже и черная. Судьба в ее силе» (У, 136). Присутствие рока ощущал Р. в событиях Первой русской революции. «Сшиблись грудь с грудью весь русский идеализм, — который теперь только обнаружил свои маленькие размеры, в смысле человеческого состава, — и последний цинизм. Вот уж судьба! Рок, fatum! Нельзя было предвидеть в 1903 году, — писал он М. Горькому в ноябре 1905 (МЛ, 513). Размышляя о том, «рок или безрассудство» — нежелание правительства и Государственной думы пойти на взаимные уступки весной 1906, Р. останавливался на роке и отказывался от каких бы то ни было прогнозов: «Есть рассудительность и есть фатум. Кто знает, где больше ума? Поверим в ум и божественный, сверх человеческого» (КНУ, 104–105). В 1909, сравнивая «нашу русскую свободу» с беспризорной собакой, вбежавшей с улицы «в отворенную калитку» и начавшей «сейчас же кусаться и гадить», он спрашивал: «Помните красные журналы на Невском? Ни одного остроумного слова, ни одной талантливой страницы. Знаете ли, не было ни одной одушевленной страницы! Что за фатум — непостижимо» (ОПП, 427). К ряду роковых Р. относил литературное призвание: «Писательство есть Рок. Писательство есть fatum. Писа-

тельство есть несчастье» (У, 95). «Талант у писателя невольно съедает жизнь его. Съедает счастье, съедает все. Талант — рок. Какой-то опьяняющий рок» (У, 160). Рокковым Р. считал и свой путь в литературе. Ему казалось, что именно в нем «происходит разложение литературы, самого существа ее». Рассуждая о своем мировом «епрлоі» <призвание>, о том, что именно он «ввел в литературу самое мелочное, мимолетное, невидимые движения души, паутинки быта», Р. подчеркивал: «Но вообразить, что это было возможно потому, что “я захотел”, никак нельзя. Сущность гораздо глубже, гораздо лучше, но и гораздо страшнее (для меня): безгранично страшно и грустно <...> Это так чудовишно, что Нерон бы позавидовал; и “простимо” лишь потому, что фатум. Да и простимо ли?... Но оставим грехи» (У, 206). «...я знаю, что изображаю того “гноса литературы”, к которому она так присосалась, что он валит в нее всякое д.... Это рок и судьба» (У, 297). Влияние рока, считал Р., испытывали на себе и другие писатели, художники. Он полагал, что А.А. Иванов в картине «Явление Христа народу» «убежал от темь, не будучи в силах произнести о ней ни одного слова». В том, что вместо «явления Христа народу» вышло «затмение Христа народом», критик увидел рок: «Фатум, — но кое-что говорящий собой о художнике, о работе, может быть, даже о теме ее...» (СХ, 241–242). Д.С. Мережковский, с точки зрения Р., «при подвижности идей, при богатом идейном мире» «“неумен” черт знает почему, и с этим ничего не поделаешь. Нет ума. Нет здравого смысла <...> Именно от не-ума он впадает в великие пошлости; только от не-ума — он совершает определенные нистизы (фельетон о Суворине и Чехове). Тут какой-то фатум» (КНУ, 388). «Рок Горького», считал Р., заключается в том, «что он попал в славу, в верхнее положение. Между тем по натуре это — боец. С кем же ему бороться, если “все повалены” <...> И руки повисли. Боец умер вне боя» (У, 70–71). Проявление злого рока Р. усматривал в гибели А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова: «Когда литература лишается двух величайших гигантов своих одним способом, равно неожиданно и безвременно, мысль о роковом и страшном невольно закрадывается в ум. “Тут кто-то шалит”, “это кому-то надо”, “кто-то уносит у нас величайшие сокровища”, и слова: “судьба”, “немезида”, “рок”, эти затасканные и все-таки оставшиеся в памяти человеческой имени, невольно шепчет язык» (ЛВИ, 426). По поводу убийства Лермонтова Р. заметил: «Это не случай, а Рок. Ибо слишком большие вещи, суть Рок... И все-таки проклятый выстрел Мартынова. Пусть “Рок”: но орудием его был злодей» (СХР, 239). В случае с Н.Г. Чернышевским роковым стал «вброс» его, по мнению Р., незаурядного общественно-государственного деятеля, «в литературу, публицистику, философствующие оттенки, и даже в беллетристику: где не имея никакого собственно к этому призвания (тишина, созерцательность), он переломал все стулья, разбил столы, испачкал жилые удобные комнаты, и, вообще, совершил “нигилизм” — и ничего иного совершить не мог <...> Черт знает что: рок, судьба, и не столько его, сколько России» (У, 32). Для В.Г. Белинского роковым было его «всегдашнее непонимание» «обыкновенной жизни»: «Бродяга, а не сельчанин, — основатель исторического поборимства” “Жить не умею, а брожу. Стоять не могу, а все хожу” Движение. Perpetu-

um mobile. Историческая судьба и фатум» (ОПП, 596). Роковым для *русской литературы* Р. считал путь, который она выбрала в XIX в.: «От *декабристов* до нас литературу русскую определяют “пакостничеством” Очень талантливым, *временами* — гениальным. Но — пакостничеством. Перья были золотые. Но они обмакивались в какую-то зловонную гущу пакостных *чувств* и идей. Пушкин, Лермонтов и *Кольцов* (и еще очень-очень немногие) отошли в сторону. Они и перейдут в следующий “*серебряный век*” русской литературы. Да, вот где зло и Рок русских и России, где прозвучало что-то похоронное над “*всем русским*”, что гениальный по силам период русской литературы и был употреблен просто на пакость» (М, 80–81). Вклад *М. Метерлинка* в литературу Р. связывал с тем, что он открыл «сумеречный мир», «новую часть мировых суток», расширил представления о том, что мы, «дневные люди», прежде называли «судьба!», «рок!», «случай!»». Метерлинк «показал осязательность мечты, он показал нам ½ души, ¼ души», убедил в том, что «есть тени около предметов! существуют потенции — около реальностей, и даже разных степеней и осязательности, напряжения и “воплощения”! есть “души” и ½ души, ¼ души, “колдуны” и “феи” без имен и паспортов, и огромный “Рок” и “Судьба” с чудовищным паспортом, куда и вписаны “приметы” всего мира...» (ОПП, 241–242). К теме рока как природной необходимости Р. обращался в связи с проблемами *семьи, пола, любви*. По законам рока, полагал Р., происходит отхождение *детей* от родителей: «Вырастание — отхождение. И именно — от родителей. Дети — сущая на стволе: но разве сук с каждым днем не отдаляется от ствола — своим “зелененьким”, своим “кончиком”, прикасаясь к стволу только бездумным основанием. В этом “зеленом” и в “кончике”, в листочках сука — его мысль, сердце, душа. Так же и люди, дети, так — в семье. Судьба. Рок. Плачь или не плачь — а не переменишь» (У, 165). К ряду роковых чувств, подобных тем, что связывали *Данте* и *Беатриче*, Пушкина и Гончарову, Р. относил любовь *И.С. Тургенева* к П. Виардо. Размышляя об этом особом типе любви, о великой привязанности Тургенева к Виардо, Р. подчеркивал, что «тут было все — Рок <...> Рок. И — с обеих сторон» (ОПП, 443). «Великая тайна мира», по мнению Р., заключается в том, что супружеская неверность, *разврат* так же «предустановлены» в мире, «как и честное, благородное, одинокое, немного угрюмое супружество». Р. замечал по этому поводу: «И мечта моя (и теперь посещает) — “разгромить бы это все”, неосуществима. Тут — *fatum*, Рок, “Мойры” (дико! дико!) и Голубые Небеса...» (М, 324). Р. критиковал *христианство* за то, что «любовь, из которой, казалось бы, и рождается *брак*, пройдена гробовым в нем *молчанием*, и даже преднамеренным, роковым, потусклым» (ВТРЛ, 419). Он разделял адресованный христианству упрек в том, что система его запретов только увеличивает развращенность: «Раз “*развод* запрещен”, прелюбодеяние — “неизбежно”, и все вообще отцы “только приблизительны” Тут — *fatum*, его же “не преjdeши”» (КНУ, 546). «Дурное в нас есть рок наш», — утверждал Р., считая таковым в себе самом «ужасное уродство поведения, до неумения “встать” и “сесть”». «От этого в жизни, чем больше я приближался к людям, — становился все неудобнее им, жизнь их станови-

лась от моего приближения неудобнее. И от меня очень многие и притом чрезвычайно страдали: без всякой моей воли. Это — рок». Размышляя о собственной «неуместности», «какой-то странной, на роду написанной» отчужденности, Р. замечал: «“Несовокупляющийся человек”, — духовно. Человек solo. Все это я выразил словом “иностранец”, которое у меня прошепталося как величайшее осуждение себе, как величайшая *грусть* о себе, в себе. Это — тоже рок» (У, 57). От «духовной несовокупляемости», от ущербной «иностранности», полагал Р., проистекала его любовь ко всему, что связывает людей, и *ненависть* к тому, что их разделяет, «что мешает им слиться, соединиться, стать “в одно”, надолго, на время»: «Это — конечно, доброта: но не замечательно ли, что она вытекла из недоброты, из личного несчастья, *порока*. Вот связь вещей. И как не скажешь: “Судьба! Рок!...”» (У, 57–58). Роковым, по мнению Р., был его отказ от *дружбы* с великими людьми: «Что вышло бы из дружбы с Чеховым? Он ясно (в *письме*) звал меня, подзывал. На письмо, очень милое, я не ответил. Даже свинство. Почему? Рок. Я чувствовал, что он значителен. И не любил сближаться с значительными <...> Так я не виделся и с *К. Леонтьевым* (звал в Оптину) и с *Толстым*, к которому поехать со *Страховым* было так естественно и просто, — виделся одни сутки <...> Странно. Странно. Странно. И, м.б., страшно. Почему? Смиримся на том, что это рок. Задворочки. Закоулочки. Моя — *пассия*» (ПЛ, 53–54). «Ошибкой всей жизни» Р. считал то, что «провозился с деньгами, *нумизматикой* и сочинениями» и не смог вовремя «затревожиться» о здоровье жены: «Это фатум бедной мамочки, что она пошла за Фауста, а не за колл. ассессора. Это все-таки *рех* и несчастье, но — роковое» (У, 308). Эпитеты, сопутствующие у Р. слову «рок» (чаще — «темный», «злой», реже — «ужасный и прекрасный» одновременно), выражали не столько оценку, сколько сущность определяемого ими понятия. Розановская трактовка рока не знала ни «Amor fati» <“Любовь к судьбе”>, ни «Odium fati» <“Ненависть к судьбе”>. Единственно допустимым отношением к року он считал смирение: «Не смиренные смиренны, а те, которые были смиренны. Но этой точки я не хочу: она враждебна мне. Нет — Рок. И потом — смиренность» (У, 324). Слово рок нередко соседствовало у Р. со словом *судьба* («Рок и судьба». «Судьба. Рок»). Отмеченное соседство усиливало общее для этих слов значение — жизненная «канва», доля, неотвратимый ход событий, стечение обстоятельств, исключаяющее мысль о личной ответственности человека. Слово рок Р. употреблял также в одном ряду со словами Провидение, Божеский Промысел: «Я не знаю, почему, но я трепещу при воззрении на звезды, “умные очи”, очи “из неба на меня”, и все мне хочется прочесть там мою судьбу, рок о мне, — заботу Провидения» (ВМНН, 346).

Т.Н. Фоминых

РОССИЯ. В 1913 Р. написал: «Любить, верить и служить России — вот программа» (М, 42). Но его *любовь* к России обусловлена не столько ее *силой*, сколько состраданием к гонимости: «...не думайте, когда “истинно русское” станет торжествующим, я уйду от него. Ведь оно захрюкает. Но я безумно люблю его в теперешнем страдальчестве. Пока оно гонимо. А оно неоспоримо гони-

мо» (КНУ, 227). Наблюдения Р. над русской действительностью, как правило, печальны: «У нас нет совсем *мечты* своей родины. И на голом месте выросла космополитическая мечтательность <...> Только у прошедшего русскую гимназию и университет — “проклятая Россия” У нас слово “отечество” узнается одновременно со словом “проклятие”» (У, 265). «Вся сила русской души ушла в терпение (КНУ, 50). «Можно ли сказать, что русские имели свою историю? Сомневаемся. Была “история русского терпения”, а не история России как нравственного лица» (КНУ, 49). Беды России связаны для Р. в первую очередь с казенщиной: «Все “казенное” только формально существует. Не беда, что Россия в “фасадах”: а что фасады-то эти — пустые. И Россия — ряд пустот. “Пусто” *правительство* — от мысли, от убеждения. Но не утешайтесь — пусты и университеты. Пусто *общество*. Пустынно, воздушно. Как старый дуб: корка, сучья, но внутри — пустоты и пустоты. И вот в эти пустоты забираются инородцы; даже иностранцы забираются. Не в силе их натиска дело, а в том, что нет сопротивления им» (У, 176). Засильем циничной, лживой и ловкой верхушки Р. объясняет очевидные недостатки управления страной: «Разительную особенность и вместе главную почти трудность управления и направления русского общества составляет то, что оно слито из людей безграничной наивности и доверчивости — в одной и большой части, и из людей до последней степени циничных, — циничных старым закалом римского *разрата*: холодных, обманных, притворных, гибких. И что первая часть милых и прекрасных людей находится — уже с давних времен — в обладании и обмане у вторых» (КНУ, 403). «...право, русские напоминают собою каких-то арабов, странствующих по своей земле... И “при свете звезд поющих песни” (*литература*). Дело все не в русских руках» (У, 134). Р. отмечает: «Затомило у меня сердце: “Все взяли иностранцы”» (КНУ, 228). Но он склонен более печалиться по поводу инертности русских, чем ругать энергичных иноземцев: «Дураки русские, какие же это дураки, и какое же у нас правительство, если они не могут сами заготовить и продавать в *Петербурге* настоящие огурцы» (там же). Путешествуя по *Европе*, Р. размышляет о судьбе России: «Ах, если бы не плутоватость наша, национальная, почти в каждом; если бы не эта наша русская лживость, если бы нам немножко немецкой нравственной серьезности, не патетической, но ровной и спокойной — какая бы нация вышла на востоке Европы, какая судьба! Но нет этого и, может быть, никогда не будет: и мы сумеем только “талантливо промотать” свое отечество, когда немцы сколачивают и сколотили уже из копеек великое царство. “Проклятая Россия”, “благословенная Россия” — так эти две тезы и стучат в голову» (СХ, 154). «Россия иногда представляется огромным буйволом, съевшим на лугу траву-зелье, съевшим какую-то “гадину-козулю” с травкою: и, отравленный ею, он завертелся в безумном верченье» (У, 287). «Для того, чтобы любить отечество — нужно что-нибудь для него сделать. Но эти господа — от *декабристов* до социалистшек — старались только в чем-нибудь повредить России. И естественно ее ненавидеть» (ПЛ, 14). О либералах «от *Белинского* до *Чернышевского* и *Добролюбова* и дальше, до *Михайловского* и до *Родичева*» Р. писал: «У них не было России-Матери (“Мать-сыра-земля”,

наша “Богородица”), а было — служанка — Россия, обязанная бегать у них на побегушках, а когда она не торопилась, — они выходили из себя и даже вредительствовали ей <...> Сегодня — “интеллигенция” — перешла в вонючую интеллигенцию» (ОПП, 598). Заметное место в нигилистическом разложении России Р. отводит еврею: «Теперь все дела русские, все отношения русские осложнились “евреем”. Нет вопроса русской жизни, где “запятая” не стоял бы вопрос: “как справиться с евреем”, “куда его девать”, “как бы он не обиделся” При *Николае Павловиче* этого всего в помине не было. Русь, может быть, не растет, но еврей, во всяком случае, растет» (У, 200). Виды на будущее у Р. пессимистичны, и он уповает лишь на любовь к России: «Счастливую и великую родину любить не велика вещь. Мы ее должны любить именно когда она слаба, мала, унижена, наконец глупа, наконец даже порочна. Именно, именно когда наша “мать” пьяна, жжет и вся запуталась в грехе, — мы и не должны отходить от нее... Но и это еще не последнее: когда она наконец умрет и, обглоданная евреями, будет являть одни кости — тот будет “русский”, кто будет плакать около этого остова, никому не нужного и всеми плюнутого. Так да будет...» (У, 106). «О России запоят и панихиду, ибо она 1000-летний ребенок, а *детей* нельзя бить. И запоят — эта 1/1000 ваших: и вот это будет минута конца Израиля» (ПЛ, 34). Со времен оскорбительной статьи *Д.С. Мережковского* «Свинья матушка» (Речь. 1909. 1 нояб.) Р. постоянно вел спор с либеральными литераторами, бывшими друзьями по *Религиозно-философским собраниям*, которых он назвал «погребателями России» за то, что для них она — «историческая падаль» (ОПП, 422). «Писателишки», которые ведут «к разрушению России» (СХР, 78). «— Не любят писатели России. — Ну, что же: зато любят святые» (СХР, 85). Литературе Р. отводит видную роль в разложении общества: «Из слагающих “разложителей” России ни одного нет не литературного происхождения» (АНВ, 43). «Мы, в сущности, играли в литературе. “Так хорошо написал” <...> Народ рос совершенно первобытно с *Петра Великого*, а литература занималась только, “как они любили” и “о чем разговаривали”» (АНВ, 7). «“Россия отвратительна, и на нее можно только плюнуть” — это доказывали такие *гении*, как *Грибоедов*, *Гоголь*, *Щедрин*» (КНУ, 561). Гоголь особенно неприятен Р.: «Гоголь дал право каждому русскому хохотать над Россией» (КНУ, 456). «Вот действие Гоголя: что он не привечил ни одного *человека* на Руси: но укрепил нездешним укреплением все омерзительное, холодное и безнадежное на Руси» (КНУ, 457). Поэтому, как утверждает Р., «появление Гоголя было бóльшим несчастьем для Руси, чем все монгольское иго» (КНУ, 196). Р. признает *ненависть* к литературе отрицания. Р. дает список «исключений» — два десятка фамилий. И далее: «Что же я отрицаю, собственно? Непонимание России и отрицание России» (М, 294). «Сам я постоянно ругаю русских. Даже почти только и делаю, что ругаю их. “Пренесносный Щедрин” Но почему я ненавижу всякого, кто тоже их ругает? И даже потому только и ненавижу тех, кто русских ненавидит и особенно презирает» (У, 48). Согласно Р., в бедах России виновато и неправильно, нигилистическое образование: «Это, действительно, все — *нигилизм*, отрицание и насмешка над Россией» (У,

185). «Вовсе не университеты вырастили настоящего русского человека, а добрые безграмотные няни» (У, 184). «Старые, милые бабушки — берегите правду русскую. Берегите; ее некому больше беречь» (У, 351).

Понятие настоящей России, «Святой Руси», неотделимо для Р. от Православия и Церкви: «Кто любит народ русский — не может не любить Церкви. Потому что народ и его Церковь — одно. И только у русских это одно» (У, 70). «Да что же и дорогого-то в России, как не старые церкви» (У, 75). Р. с гордостью живописует праздничную Русь в Пасху: «И она, эта Русь наша, и свята и велика. В этот Светлый день, в эту светлую ночь как-то необоримо чувствуется, что нет страны священнее и величавее нашей» (СМР, 111). Космополитическому марксизму как «антирусизму» Р. противопоставляет не менее «интернациональное» Евангелие: «Не Евангелие вошло в Россию, а Россия влилась в Евангелие как что-то более широкое, действительно универсальное. Ни Россия, ни Европа, ни весь человеческий дух не задыхается в Евангелии, ему там не тесно, ибо как может быть тесно от лозунга: “Становись лучше”?» (СМР, 368). Р. утверждает, что предназначение России не в имперском начале, не в «Третьем Риме», вопреки славянофильской формуле, а, наоборот, в возведении к вечности частной жизни, «маленького», бытового: «Мысль моя, — пожалуй, основная или одна из основных для “всего Розанова”, — состоит в том, что Россия и русские призваны выразить вечность и высшесть “частного начала” в человеке и человечестве, что они не по судьбе, а по идеалу и желанию останутся вечным “удельным княжеском” Божиим на земле, вечным “уездом” в политической системе царств, вечно “на вторых ролях” в духовном мире, философии, сознавая, чувствуя и исповедуя, что “Высшее” — Богу, у Бога, что там “Бог сидит” и заглядывать сюда человеку не только не должно, но и опасно, грешно, страшно. Бог — велик. А мы — маленькие <...> Так. обр., не “Рим”, — первый или четвертый, — а отрицание Рима в самом принципе его, страсти его, воле его» (ПЛ, 60–61). Р. считает Россию особенной, ни на какую другую не похожей страной: «Решительно, не только на Руси много самобытного, но я склонен думать, считать, что вся Русь — самобытна» («О множестве самобытных идей» // НВ. 1902. 8 февр.). Согласно Р., «Россия — первобытная, первоначальная страна» (М, 52). Р. подчеркивает женственность России: «Россия — баба. И нельзя ее полюбить, не пощупав за груди. Тогда мы становимся “патриотами”» (ПЛ, 99). Художественная нация: «Мы художественно-лукавая нация, — вот формула <...> Русские еще слишком беспечальный народ, — и лукавствуют, как птичка летает. Это сообщает легкомысленный и нетвердый колорит всей нашей жизни; сообщает “плохое течение” всем нашим делам» (СМР, 391–392). Даже недостатки России Р. склонен иногда защищать как национальные особенности, как родное: «Русская жизнь и грязна, и слаба, но как-то мила» (У, 125). В статье «Из философии народной души» (НВ, 1916. 30 июля) он, споря с Бердяевым, утверждает необходимость опоры на такие национальные свойства, как *кротость* и *тишина*, «всеобщая любовь к бытовой жизни» и даже лень, отмечая, что «русская история в некоторых местах испорчена, — и именно в тех, где она суетилась. Но где “лежала”, — всегда выходило хорошо

и успешно» (ВЧВ, 314). На критику русского «свинства» он отвечает: «Вот уже два века прошло, как русское правительство, русские писатели, вся решительно печать и, наконец, школа всемерно чистят и полируют “матушку Русь”, будто самовар к празднику <...> Как ни старался мастер, ничего не выходит ...» “Ну и скотина эта Россия”, — говаривало почти прямо правительство. “Нашей азиатчине предела нет!” — говаривала почти прямо печать» (СМР, 357). «Хочется сказать: — О, Господи. Ну, и “свинство”, — но не терзайтесь так, пожалуйста, не пишите “Дневников лишнего человека” Без свинства не обходится природа, и вся она, матушка, создана “со свинством”, а живет, цветет» (СМР, 358). «Это — наша Россия, “полная свинства” Конечно, все это — так, и в груди Никитенко и Мережковского много правды <...> Но ведь она же “Святая Русь” по определению народа, который говорит о себе, что он “просмердел в грехах” <...> Христос родился не в чертоге, а в вертепе» (СМР, 358–359). «Да и вообще в “чистенькой Европе” все эти “религиозные суеверия” давно выметены, а у нас в “навозе русской земли” они хранятся как жемчужина» (СМР, 360). Но русская действительность все чаще вызывает у Р. не грусть, а тревогу и раздражение: «Вот и я кончаю тем, что все русское начинаю ненавидеть» (У, 65). «Мертвая страна, мертвая страна, мертвая страна. Все недвижимо, и никакая мысль не прививается» (У, 99). «Дана нам красота невиданная. И богатство неслыханное. Это — Россия. Но глупые дети все растравили. Это русские» (М, 317). Наблюдая всеобщее разложение, Р. вопрошает: «Где, однако, погибло русское дело, русский дух? как все это <...> могло стать? сделаться? произойти? В официальности, торжественности и последующей награде» (У, 291). Формализм, слепое преклонение перед иностранным, бюрократия начались, считает Р., сразу после Петра: «И пошло все в иностранщину, пошло пошло, шаблонно, мундирно, важничая, — пренебрегая золотом родных голов, горячее сердце русских грудей, честную и верную службу русского человека русской земле» (ОПП, 613). Развитие бюрократии Р. возводит к временам Сперанского, когда «Россия обставилась департаментами и канцеляриями», «закрылась канцелярскими формами и стала в них непроницаема для истины» (ВЕ, 344). Р. остро ощущал трагизм ситуации: «Боже мой, Боже мой, Боже мой: неужели Россия не проснется, не очнется. Убита. Убивают Россию, и никто не слышит. Еще немного сна — и она будет убита» (КНУ, 248). Он взывал к царю, побуждая его спасти «Святую Русь»: «Стройные части народа... как я вижу постоянно в церкви <...> Стройный, прекрасный народ. Духовная гвардия <...> Есть сыны у Руси, есть! есть! Не одни Савенковы, не одни подлые “гражданины Минские-Виленкины”, желающие сидеть в “первых креслах” (его слова мне о себе и соотечественниках). Нет. Нет. Нет. Русь свята еще <...> Царь, смотри: это на тебя идет полчище изменников, убийц и грабителей <...> Страшись, страшись, страшись... Оглянись на бронзовые ряды войска. Еще есть Святая Русь: разорви ею Проклятую Русь. Ибо эта Проклятая Русь множится. А Святая Русь малится... Скорей, скорей: задуши ехидну, пока она не задушила все. Сегодня еще есть время. Завтра будет поздно» (КНУ, 272). Р. отвергает слепое подражание европейским странам: «Нужно ли нам переделываться в Германию? Мож-

но сказать, мечта всех русских, от правительства до соц. демократа. Нет. Тогда зачем Русь? “Две Германии” Но удвоенный в истории не бывает. Судьба Руси — черепаха: с жестким, крепким черепом наружу. И “нежным вкусным мяском” внутри. “Православный русский воин” не слабее немецкого солдата. Как не слабее римлянина. Оставаясь в точности и глубоко православным. На этом должно быть все построено» (ПЛ, 83). Губительное *вливание* подражательности для Р. очевидно: «Россия — страна, где все соскочили со своей оси. И пытаются вскочить на чужую ось, иногда — на несколько чужих осей. И расквашивают *нос*, и делают нашу бедную Россию безобразной и несчастной. Следы и последствие 200 лет “подражательной цивилизации”» (ПЛ, 143). Он отмечает нехватку в русском обществе здоровых *сил*: «Всякая нация живет умственными “центрами” и волевыми центрами. Некоторым могущественным “хочу” и некоторым могущественным “понимаю” Увы, Россия, кажется, не имеет таких центров. И вот отчего у нас все разваливается. Мы, собственно, художники и живем по “мне нравится” и “это прелестно”» (ПЛ, 230). В 1916 Р. писал: «“Душа Руси” — левая. Святые Руси — в могилах» (ПЛ, 124). В 1917 Р. еще более пессимистичен: «Россия будет раздавлена Германиею физически, после того, как она будет раздавлена ею духовно. Россия (и славяне) — действительно слабая страна. Слабо рождена, слабо и крещена. Наша судьба — поболеть и умереть» (ПЛ, 247). Р. передает воображаемый спор с идейными противниками *Кондурушкиным* и *Философовым*: «“Но все же вы видите, что России всё не удается” — Вот поэтому-то я особенно с нею, и говорю: Ты Великая и Славная”» (КНУ, 212). Р. возлагает надежду на созидательный *труд* во благо России: «Вот что, господа: не спорьте с радикалами. Я спорил. Ничего не вышло. Вы еще слабее меня (*читатели*). А — трудитесь, трудитесь, трудитесь. Еще трудитесь. Еще, еще. Опустите голову, — ниже. Молчите. Работайте. Для нашей России. В торговле, в ремесле. В хозяйстве, *доме* <...> Труд победит. Труд все победит. И если будем трудящиеся — мы победим и без слов» (ПЛ, 32). Р. дороги все трудившиеся во имя России, начиная с *Ломоносова*: «Если перебрать синодик тружеников мысли, работы, предприимчивости изобретения, открытий и вообще *науки* — и осложнить его другим синодиком русских людей, вообще работавших для России, — то получится около “гробницы Ломоносова” другое неизмеримое “Ломоносовское кладбище” — людей, страдавших и умерших “по образу и подобию” этого праотца и русского духа, и русской науки, и русской судьбы, и русской неудачи...» (ОПП, 611). Родина, подчеркивает Р., только одна: «Мы — русские. От этого факта никуда не уйдешь. Больна Россия, хороша она, худа она, — все равно: она очертила круг нашего существования с такой *властью*, которую нельзя преодолеть. Работай, живи, люби, ненавидь в пределах этого круга, в черте этой земли. Ни уйти от этого некуда. Ни поделаться с этим нечего <...> Судьбу “быть русским” можно принять с ненавидением и можно принять с любовью. “С любовью” не значит с похвалой; не значит с одобрением всего, самодовольством, сытостью, квиетизмом, *сном*. “С любовью” — значит с великою заботой и с великою надеждою. И только <...> Настоящий патриот вечно недоволен. Но каким недовольством? Частностями,

конкретным. Никогда он не поднимет голоса или руки на целое, на все. Никогда не выразится даже в слове, в обмолвке, против “Русской земли”, “Русского царства”, против “русского духа” <...> Наша интеллигенция отравилась на этом пункте, точнее, свихнулась на нем и как бы впала в безумие. Судьбу “быть русским” она приняла как темный *рок*, и он стал для нее действительно темным, несчастным роком от этого ее отношения к себе» (СМР, 366–367). Р. писал о служении России: «Но как маленький человек своего времени, я чувствую свой долг (свою сладость) служить тому, что мне все дало <...> Она дала мне *язык*, она дала мне *талант*, она дала мне судьбу. Что такое “я” вне “России?” О. Я есть “что-то” Посему я считаю самую низкую черту человека не любить своего отечества» (КНУ, 518). Р. снова и снова взывает к Богу об исцелении Руси: «Боже, исцели Россию, Боже, исцели Россию, Боже, исцели Россию. Она больна, эта Россия. Ее привели сюда ее вожди слепые. Самонадеянные. Забывая о Тебе, Господи, и только надеявшиеся на себя. Возомнившие о себе, нечестивые» (КНУ, 540). В «*Онавших листьях*» Р. писал: «М.б., я всю жизнь прожил “Без Руси” (“идейные скитания”), но хочу умереть с Русью и быть погребенным с русскими. Кроме русских, единственно и исключительно русских, мне вообще никто не нужен, не мил и не интересен» (У, 179). Все-таки бытовая Русь мне более всего дорога, мила, интимно близка и сочувственна» (У, 282). Р. видит и свою роль в борьбе за Россию: «Розанов, будь чудом своей земли. И моли Бога, моли Бога, потому что ты сам ничего не можешь, но если Бог с тобою — чудо выйдет» (СХР, 240). «Я хочу быть ангелом Руси» (ПЛ, 152). Р. верил в пользу своего творчества для России: «Все-таки с “Уед.” и “Оп. лист.” поумнела Русь» (СХР, 72). *Революция* поразила Р. прежде всего тем, что «Русь слиняла в два дня. Самое большое — в три. Даже “*Новое Время*” нельзя было закрыть так скоро, как закрылась Русь. Поразительно, что она разом рассыпалась вся, до подробностей, до частностей <...> Остался подлый народ» (АНВ, 6–7). «“Былая Русь” Как это выговорить? А уже выговаривается» (АНВ, 8). «До какого предела мы должны любить Россию» — задается Р. вопросом в это страшное время и сам отвечает: «...до истязания, до истязания самой души своей. Мы должны любить ее до “наоборот нашему мнению”, “убеждению”, голове. Сердце, сердце, вот оно. Любовь к родине — чревна» (ВНС, 384). Р. сетовал в письме к *Сытину* после революции: «Как же это мы просмотрели всю Россию, прогуляли всю Россию, делая точь-в-точь с нею то же самое, что с нею делали поляки, когда-то в Смутное время, в 1613 год!» (У, 20). Р. писал в 1918: «Кто-то давно начал мутить и возмущать Русь. Не “классовые интересы” занимали этого врага Руси. Ему нужно было ослабить всю Русь. И вот Русь повалилась и развалилась, как глина в мокрую погоду <...> Россию нужно строить сначала, молю Бога об одном, чтобы это была летаргия, а не смерть» (*Спасовский*, 68–69). И рефреном всего творчества Р. звучит мотив: «Я стою только за Русь» (М, 316).

В.А. Фатеев

РОТ. Р. обычно рассматривает рот вместе с другой частью человеческого лица — *губами*. В книге «*Возрождающийся Египет*», в главе «*Тайна человеческого рта*», он

писал: «Да не будь этого срама, — может быть, не было бы красноречия. Представьте себе оратора, вышедшего на кафедру без губ? Просто — разрез в щеке, через который просовывается ложка, вилка и ломоть хлеба. Чай для лакания. Очевидно — губы. Губы — начало *цивилизации*. Но губы, очевидно, не для лакания жидкого и не для просовывания куска. Губы — улыбаются. А, это уже не еда. Губы вообще для цивилизации, а не для еды. И вот цивилизация начинается с улыбки. Улыбка же и оттенки ее бесконечны. Но главное дело — это утолщение. Самая суть губ начинается с утолщения. Губы призваны что-то нежить, ласкать. Губы есть орган *ласки* и неги, и это в них нечто самостоятельное, а не превосходящее. Чтобы есть — нужен рот. Но губы нужны, чтобы один человек нежил другого, лелеял другого, ласкал другого» (ВЕ, 209). В «Мимолетном» Р. отмечал: «“Рот для еды” Прекрасно, допускаю, но для этого надо просто отверстие, через которое “пронести бы ложку” Между тем рот не просто отверстие, дыра, а — рот. “Прекрасный рот” Рот, я думаю, для *поцелуев*? Нет? Почему нет? Рот единственно прекрасен у человека, почему прочие животные и не целуются. Но у того, у кого *любовь* начинается с поцелуя, дан естественно “прекрасный рот” “Все в целях размножения” <...> — М-и-р с-о-з-д-а-н д-л-я е-д-ы, — мусолит *Дарвин*. Но губы созданы для поцелуев, отвечу я ему. Да и черт знает, что такое эта “еда” — “Я ем, ты ешь, он ест”, “мы едим, предки ели, потомки будут есть” “*Корова* ест, лев ест, все едят” Этакая прорва. И на что *Бог* сотворил такую прорву. Проще было сотворить “котел и втулку” и “вода вечно течет из котла через втулку” Но и это — не нужно» (М, 46). Р. рисует разнообразие ртов: «Нежный рот, лукавый рот, наивный “ротик”, обыкновенный рот или (у *чиновника*) скучный рот. Прозаический, восторженный, — все! все!!! У стариков встречаются чудовищные рты. Вообще есть исключительные рты. Но и обаятельные: раз, едя в Царское Село, я был поражен *красотой* немного чувственного рта: а хоть далеко (очки, но через весь вагон), я как магией подводился глазами к этому рту» (СХР, 135).

А.Н.

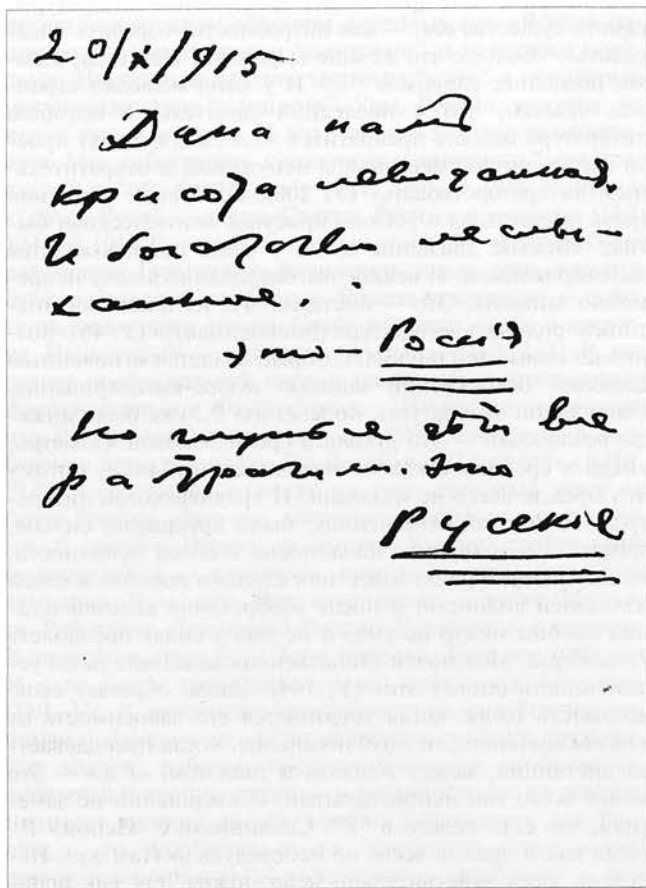
«РУКОПИСНОСТЬ ДУШИ» — выражение Р., обозначающее особый *стиль*, или, по словам писателя, *тон его письма*. Этот стиль в наибольшей степени характерен для книг «*Уединенное*», «*Опавшие листья*», а также их продолжений, изданных посмертно. «Таким образом, “рукописность” души, врожденная и неодолимая, отнюдь не своевольная и не приобретенная, и дала мне тон “У.”, я думаю, совершенно новый за все века книгопечатания» (У, 145). Автор как активное начало, как субъект задает и «программирует» *жизнь* своего произведения. Р. фиксирует этот процесс в терминах «литературности» и «конца литературы». Автор из хозяина текста превращается в раба («Все писатели — рабы. Рабы своего *читателя*». — У, 270). Пытаясь уйти от власти публичного, от форм внешнего принуждения, Р. ищет новую модель отношения «автор — текст» и, соответственно, — «автор — читатель». Он понимает сложность «говорения» в современной ситуации. Торжество публичности, «литературности» делает говорящее «я» фигурой излишней и потому трагичной. Р. пишет, что это «я»

«ужасно, гадко, огромно, трагично последней трагедией: ибо в нем как-то диалектически “разломилось и исчезло” колоссальное тысячелетнее “я” *литературы*» (У, 206). Он понимает необходимость разорвать порочный круг *мира* литературности, вернуться к непосредственности слова: «Писателю необходимо подавить в себе писателя (“*писательство*”, литературшину). Только достигнув этого, он становится писателем; не “делал” а “сделал”» (У, 131). Именно эта задача решается Р. в процессе *рождения* его нового стиля — «Р.д.». Констатируя конец *мира* литературности, «великое окончание литературы» как *искусства* отражения и выражения, он подчеркивает, что это одновременно начало новой культурной эпохи. В нем происходит «разложение литературы, самого существа ее», — как потребности «отразить и выразить». «Больше что же еще выразить? Паутины, вздохи, последнее уловимое <...> И у меня мелькает странное чувство, что я последний писатель, с которым литература вообще прекратится <...> Люди станут просто жить, считая смешным, и ненужным, и отвратительным литераторствовать» (У, 206). Говорение и письмо (речь письменная и устная) присущи человеческому бытию: «Всякое движение души у меня сопровождается выговариванием. И всякое выговаривание я хочу непременно записать. Это — инстинкт. Не из такого ли инстинкта родилась литература (письменная)?» (У, 46). Возникает новый тон письма, который является мгновенным слепком, безыскусной записью *голоса*-выговаривания. Опыт такой литературы, по мнению Р., уже был однажды реализован — это *рукописи* средневековой культуры. «Ведь в средних веках не писали для публики, потому что прежде всего не издавали. И средневековая литература, во многих отношениях, была прекрасна, сильна, трогательна и глубоко плодоносна в своей невидности. Новая литература до известной степени погибла в своей излишней видности; и после изобретения книгопечатания вообще никто не умел и не был в силах преодолеть *Гутенберга*. Моя почти таинственная действительная уединенность смогла это» (У, 144). Слово обретает свою весомость тогда, когда устраняется его зависимость от *власти* внешнего, от опубликования, когда преодолевается дистанция, между голосом и письмом. «Р.д.» — это менее всего тон исповедальный: «Совершенно не заметили, что есть нового в “У” Сравнивали с “Испов.” Р., тогда как я прежде всего не исповедуюсь» (там же). Исповедь здесь действительно невозможна, так как исповедь как литературный *жанр* — противоречие по определению. Исповедь на бумаге, в том числе и знаменитая «Исповедь» Руссо, — это крайний вариант торжества публичности, когда все глубинно-интимное предьявляется на безликий и бесконечный *суд* других. «Р.д.» есть символ нового единства человеческой субъективности. Она утверждает прямую тайную связь между голосом и рукой, между *сознанием* и телесностью. Р. настаивает на самоотжестственности пишущего; письмо, *рукопись* так же индивидуально-неповторимы, как и голос. Но это единство предопределено не готовой формой нашей субъективности, а неповторимостью жизненных ритмов, индивидуальностью дыхания. Текст хранит в себе естественную, а не искусственно культивируемую спонтанность *мысли*: «Шумит ветер в полночь и несет листья... Так и жизнь в быстротечном *времени* срывает с души

нашей восклицания, вздохи, полумысли, почувства... Которые, будучи звуковыми обрывками, имеют ту значительность, что “сошли” прямо с души, без переработки, без цели, без преднамеренья — без всего постороннего...» (У, 22). «Из безвестности приходят наши мысли и уходят в безвестность. Первое: как ни сядешь, чтобы написать то-то, — сядешь и напишешь совсем другое» (У, 23).

И.М. Наливайко

РУКОПИСЬ. По мнению Р., рукопись есть «странство духа летящего и трепетание воздуха под крыльями» (М, 149). Возникновению рукописи предшеству-



ет определенное духовное состояние. Описывая его («С давнего времени мне эти “начаянные восклицания” почему-то нравились. Собственно, они текут в нас непрерывно»), Р. с *болью* говорит об их недолговечности — «но их не успеваешь (нет бумаги под рукой) заносить, — и они умирают» (У, 22). Для Р. рукопись — это начало всего: «Мое “я” только в рукописях» (У, 24), равно как «я» любого другого писателя, и именно по этой причине «каждая моя строка есть священное писание (не в школьном, не в “употребительном” смысле), и каждая моя мысль есть священная мысль, и каждое мое слово есть священное слово» (У, 61). В творческом мире Р. «рукописное» и «напечатанное» противостоят друг другу: «Как страшно: душу, живую, горячую, — прилагаю к холодному типографскому станку» (М, 263). Это противо-

стояние вызывает смятение: «Когда в *Рел. Ф. обществе* читали мои доклады (по рукописи и при слушателе перед глазами), — я бывал до того подавлен, раздавлен, что ничего не слышал (от *стыда*). В противность этому смятению перед рукописью (*чтением* ее), к печатному я был совершенно равнодушен, что бы там ни было сказано, хорошо, дурно, позорно, смешно; сколько бы ни ругали, впечатление — “точно это не меня вовсе, а другого ругают”» (У, 145). Эта же мысль высказывалась Р. и ранее; в *письме Н.Н. Страхову* он сообщил о впечатлении от корректуры «*Места христианства в истории*»: «Мне в печати как-то не так понравилось, как в рукописи: всякое *чувство*, будучи напечатанным, кажется лишним, хочется его поубавить» (ЛИ, 224). Сравнивая понятия «книга неодушевленная» и «рукопись», Р. категоричен: «По рукописи” я чувствую его, по печати — автора не чувствую. Магия письма исчезла. Книга есть а-магическая рукопись, — рукопись с “убитым в ней духом”» (М, 149). Вариантом рукописи Р. рассматривает письмо как сущность человека, как его отражение во времени. В 1905, готовя статью о В.С. Соловьёве для журнала «*Вопросы жизни*», он поднимает эту тему: «Когда я перечел эти маленькие писульки, где отражается его добрая и милая душа, решительная скорбь овладевает мною и жажда точно вырыть его кости из *могилы* и сказать в мертвое лицо: “Все было не так, что я делал и говорил в отношении тебя”» (ЛВИ, 462). Письмо, вслед за рукописью, сохраняет человека, его почерк. — «Почерк, каждый, — личен, особенен, не отвлеченен. У *Рцы* и *Флоренского* почерк как “паучки бегают по бумаге” У *Мордвиновой* — как тонкие протянутые паутинки. И смотря на почерк и просто читая письмо — я не только узнаю мысль, передаваемую в письме, но я “магируюсь моим другом”, испытываю *влияние* от его души, ибо на меня падают тени от его души, зеленая тень, фиолетовая тень, коричневая тень (*Рцы*), палевая тень (*Мордвинова*). Я “в его веянии”, а не только “читаю его письмо”» (М, 149). Оставляя право за письмом быть живым созданием, Р. признается, что должно быть, «по этой причине я питаю суеверный *страх* рвать письма, тетради (даже детские), рукописи — и ничего не рву; сохранил, до единого, все письма товарищей-гимназистов» (У, 24). В представлении Р., рукопись, как и каждое понятие, не существует вне определенной системы. Она по своей сути, является фундаментом, на котором стоят по рангу: корректуры, журналы, книги, а в целом воображаемая картина выливается в яркий образ: «“Пароход идет” *писательства* — идет при *горе*, несчастии, муках души... Все “идет” и “идет” Корректуры, рукописи...» (У, 286). Задумываясь о *будущем*, Р. рисует заманчивую картину: «Я думаю одолеть *литературу* (моя мечта). Не душа моя похолодеет от печати, но “свинцовый ряд” его не будет (растопится). Опять рукописи... желтенькие, старые» (М, 263) и добавляет: «Как бы хорошо. Опять свободный человек: свободный от чудовищного рабства книгам» (там же). З.Н. Гиппиус считала, что Р. можно «почувствовать, вслушиваясь в его “выговариванье”, всматриваясь в его “рукописную душу”» (Гиппиус З. Живые лица. М., 2002. С. 100).

О.В. Быстрова

РУССКАЯ ИДЕЯ — одна из ведущих проблем творчества Р. Наиболее характерна в этом отношении статья

Р. «Возле “Русской идеи”...» (1911), где Р.и. рассматривается через соотношение *России* и *Европы*. В своих рассуждениях Р. отталкивается от тезиса *Достоевского* об особой исторической миссии России, о русском «народе-богоносце», который своим терпением и смирением спасет Европу и весь *мир*. «Достоевский, — пишет Р., — много *мысли* отдавший “будущему России”, не сказал этой формулы, которую я говорю здесь, — формулы ясной и неопровержимой, ибо она физиологична и вместе духовна; но он тянулся именно сюда, указывая на “всемирную отзывчивость русских”, на их “способность примирить в себе противоречия европейской культуры”, на то, что “русские наиболее служат всемирному призванию своему, когда наиболее от себя отрекаются” Пушкинская речь его, сказанная в этих *тонах*, известна; но гораздо менее известно одно место из “Подростка”, именно диалог Версилова со своим сыном от крепостной *девушки*, где эта идея выражена с таким поэтическим обаянием, до того нежно и глубоко, так, наконец, всемирно-прекрасно, как ему не удавалось этого никогда потом... Много лет меня занимает мысль разобрать этот диалог: здесь выразилось “святое святых” души Достоевского, и тут он стоит не ниже, но, пожалуй, еще выше, чем в “Легенде об инквизиторе” и в монологе Шатова — Ставрогина о “Народе-Богоносце” Эти слова грустного русского странника; бедного русского странника, бежавшего за границу чуть ли не от долгов, а в сущности — от скуки, от “нечего делать”, с гордым заключительным: “Из них (европейцев) настоящим европейцем был один я... Ибо я один из всех их сознавал тоску Европы, сознавал *судьбу* Европы”, и проч., — удивительны. Но тут нельзя передавать: поэзия цитируется, а не рассказывается. В этой идее Достоевский и выразил “святое святых” своей души, указав на особую внутреннюю миссию России в Европе, в *христианстве*, а затем и во всемирной *истории*: именно “докончить” дом ее, строительство ее, как *женщина* доканчивает холостую квартиру, когда входит в нее “невестою и женою” домохозяйна» (СХ, 352). Р. подводит под «русскую идею» бытовую и физиологическую основу: у русского народа — женская душа, Россия — женщина, которая *лаской* и уступчивостью подчиняет себе мужчину — мужественную Европу: «Женщина уступчива и говорит “возьми меня” мужчине; да, но едва он ее “берет”, как глубоко весь переменяется. “Женишься — переменишься” — многолетняя вековая поговорка. Это не жена теряет свое имя; так — лишь по документам, для *полиции*, дворянников и консистории. На самом деле имя свое и, главное, *лицо* и душу теряет мужчина, муж <...> Что это так выходит и в истории, можно видеть из того, что, например, у “женственных” русских никакого “варяжского периода”, “норманнского периода” (мужской элемент) истории, *быта*, существования не было, не чувствовалось, не замечается. Тех, кого “женственная народность” призвала “володети и княжити над собою”, — эти воинственные, железные норманны, придя, точно сами отдали кому-то *власть*; об их “власти”, гордости и притеснениях нет никакого рассказа, они просто “сели” и начали “пировать и охотиться”, да “воевать” с кочевниками. Пережились, народили *детей* и стали “Русью” — русскими, хлебодами и православными, без памяти своего *языка*, родины, без памяти своих обычаев

и законов <...> Если мы перекинемся от тех давних *времен*, в подробном образе нам не известных, к векам XVIII и XIX, когда опять началось живое общение русских с “мужским” западным началом, — то опять увидим повторение этой же истории. Как будто снаружи и сначала — “подчинение русских”, но затем сейчас же происходит более внутреннее овладение этими самыми подчинителями, всасывание их, засасывание их. “Женственное качество” — налицо: уступчивость, мягкость. Но оно сказывается как *сила*, обладание, овладение. Увы, не муж “обладает женою”; это только кажется так. На самом деле жена “обладает мужем”, даже до поглощения. И не *властью*, не прямо, а вот этим таинственным “безволием”, которое чарует “волящего” и грубого и покоряет его себе, как *нежность* и милость. Что будет “мило” мне, — то, поверьте, станет и “законом” мне. Вот на что не обратили внимания *Бисмарк* и *Вильгельм*» (СХ, 352–353). Р. делает обобщения о взаимовлиянии русской и европейской культур: «Русские, так страстно отдаваясь чужому, сохраняют в самой “отдаче” свое “женственное я”: непременно требуют в том, чему отдаются, — кротости, *любви*, простоты, ясности; безусловно, ничему “грубому” как таковому, русские никогда не поклонились, не “отдались” — ни Волконские, ни Гагарин, ни Мартынов. Напротив, когда европейцы “отдаются русскому”, то отдаются самой сердцевине их, вот этому “нежному женственному началу”, т.е. отрекаются от самой сущности европейского начала, вот этого начала гордыни, захвата, господства. Эту разницу очень нужно иметь в виду: русские в “отдаче” сохраняют свою душу, усваивая лишь тело, формы другого... В *католичестве* они не “поднимают меч”; олютеранившись, не прибавляют еще сухости и суровости к *протестантизму*. Наоборот, везде вносят нежность, мягкость. Западные же увлекаются именно “женственностью” в нас... Ее ищут у *Тургенева*, у *Толстого*... Таким образом, мы увлекаемся у них “своим”, не найдя в “грустной действительности на родине” соответственного идеалу своей души (всегда мягкому, всегда нежному); у них же “увлечение русским” всегда есть перемена “внутреннего идеала” Есть “обрусевшие французы”, отнюдь не потому, чтобы они у нас нашли почву для любви к “la gloire” <слава>... Но “офранцузившиеся русские” никогда не говорили себе: “С новым *Наполеоном* я или потомки мои дойдем до края света” Никогда! Нет такой *мечты*!! Русские принимают тело, но духа не принимают. Чужие, соединяясь с нами, принимают именно дух. Хотя на словах мы и увлекаемся будто бы “идейным миром” Европы... Это только так кажется» (СХ, 354–355). «Весь русский *социализм*, в идеальной и чистой своей основе, основе первоначальной, — женственен; и есть только расширение “русской жалости”, “сострадания к несчастным, бедным, неимущим”, к “немогущим победить зло жизни” <...> Везде русский в “западничестве” сохраняет свою душу; точнее, русский вырывается из “русских обстоятельств”, все еще для него грубых и жестоких (хотя они несравненно “женственнее” западных), — и ищет в неясном или неведомом Западе, в гипотетическом Западе, условий или возможностей для такого высокого диапазона русских *чувств*, какому в отечестве грозит “кутузка”» (СХ, 356).

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА. «Наша литература началась с сатиры», — заметил Р. (У, 26). «Сатирический» XVIII в. (Новиков, Радищев, *Фонвизин*) передал, по мнению Р., эстафету А.С. Грибоедову и поэтам-декабристам, те — Н.В. Гоголю, а уж под влиянием Гоголя образовалось целое «направление», «школа», давшая писателей-натуралистов во главе с Н.А. Некрасовым и М.Е. Салтыковым-Щедриным, Глебом Успенским и А.И. Герценом. Произведения этих писателей, считал Р., на протяжении почти всего XIX в. формировали негативное отношение к России, ибо русский писатель «ненавидит Россию, не уважает Царя, презирает правительство» (СХР, 243). Р. заявляет, что «Горе от ума» и «Мертвые души» — «самые корифейные ее произведения суть явные пустяки» («анекдот», «случай». — КНУ, 376). Мысль об анекдотичности Р.л. стала одним из главных пунктов «обвинения» Р. в ее адрес. «Как ни страшно сказать, — констатировал он, — вся наша “великолепная” литература в сущности ужасно недостаточна и не глубока. Она великолепно “изображает”, но то, что она изображает, — отнюдь не великолепно, и едва стоит этого мастерского чекана» (У, 36). Вместе с тем Р. утверждал: «С самого уже начала, с *Фонвизина* и даже с Кантемира, русская литература была реалистична и натуралистична; романтизм, напр., являлся в ней только гостем и “проходим странником”, но иногда — хозяином. Поэтому и мастерство русских писателей сводилось к уменью наблюдать, выбирать из видимого характеризующее и общее, выбирать типовое» (ТПРН, 23). Р. вскрыл главное, на его взгляд, противоречие, присущее Р.л., — противоречие между высоким уровнем образительного мастерства и незначительностью, несерьезностью большинства ее сюжетов и характеров: «Все какой-то анекдот, приключение, бывающее и случающееся, — черт знает, почему и для чего» (У, 36). В раздумьях Р. о Р.л. видна озабоченность ее оторванностью от коренных, по-настоящему важных сторон жизни. «Вообще семья, жизнь — не социал-женихи, а вот социал-трудювики — никак не вошли в русскую литературу. На самом деле *труда*-то она и не описывает, а только “молодых людей”, рассуждающих “о труде” Именно — женихи и студентки; но ведь работают-то в действительности — не они, а отцы, но те все — “презираемые”, “отсталые”; и для студентов они то же, что куропатки для охотника» (У, 37). Единственным писателем («великим исключением»), кто, по наблюдениям Р., «отнесся с уважением к семье, к трудящемуся человеку, к отцам», был Л.Н. Толстой, написавший «Войну и мир» и «Анну Каренину», что действительно было «впервые и единственно в русской литературе» (там же). Под *одеон* розановской критики попадали «бесплодные» декаденты (У, 22). Вся их «талантливая» литературная деятельность проходила, как считал Р., никак не задевая «*Костромы*, *Ельца*, конкретного, жизненного» (У, 83). Р. был увлечен идеей полезности литературы. «Что миру за дело, что “*Айхенвальд* хорошо пишет», — полемически вопрошал он. — *Миру* больно. Рак. Нефрит. В мире нужда. Муки нет. Мука дорога. *Айхенвальд* “все хорошо пишет»» (М, 289). Он мечтал, чтобы литература имела такое же значение, как научное открытие. «Ах, Господи, — с тоской и надеждой вздыхал Р., — мне хочется принести такую пользу, как Пифагор после открытия своих знаменитых “законов”»

(М, 158). Размышления Р. о том, что литература должна стать «помощницей жизни», а не просто хорошо написанным сочинением, приводила его к еще более радикальной мысли: «Если она <литература> не двинется “в помощь”», то настанет «минута, когда люди придут и разобьют литературу» (М, 289). Признавая за Р.л. высокие художественные достоинства, Р. в то же время задавался вопросом: «Да, хорошо... Но что же, однако, тут универсального? Почему это нужно римлянину, немцу, англичанину? В сущности, никому, кроме самих русских, не интересно» (У, 36). Заслугой Р.л. XIX в. в ее «золотой фазе» было то, что она «отразила помещичий быт» («Татьяны милое семейство, / Татьяны милый идеал») (У, 36). В своих суждениях о Р.л. Р. не раз высказывал сомнения в ее «правдивости». Уже в одном из своих ранних сочинений — «*Легенде о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского*» — он заметил, что «Гоголь <...> вовсе не отразил действительность <...> в своих произведениях, но только с изумительным мастерством нарисовал ряд *карикатур* на нее: от этого-то и запоминаются они так, как не могут запомниться никакие живые образы» (ЛВИ, 20). Иронизируя над пристрастием русских писателей к изображению пассивных, «лишних» людей, Р. писал: «Итак, по литературе — русские все лежали на кровати и назывались “Обломовыми”, а немец Штольц, выгнанный “в жизнь” суровым отцом, делал дела и уже в средних летах ездил в собственном кабриолете» (СХР, 45). В жизни, считал Р., все было не так однозначно. Он называл С.Г. Мальцева, Н.Д. Демидова, С.Г. Строганова, С.В. Морозова и спрашивал: «Знал ли об этом *Гончаров*, *Гоголь*?» (СХР, 46). Свое мнение относительно изображения писателями «ленивых русских» Р. выразил весьма резко: «В этом отделе своем, довольно обширном, как русская литература была плоско глупа! Ударилась в грязь <...> А еще туда же “претензии на реализм” Да вся наша литература “высосана из пальца”, но русская земля и русской деятельности даже не заметила. И *Островский*, и *Гончаров*, и *Гоголь*. Все занимались любовью, барышнями и студентами. “Вязали бисерные кошельки”, — как супруга Манилова, — когда вокруг были поля, мужики, стада, амбары и, словом, целая “экономия»» (СХР, 46). Развивая эту мысль, Р. подчеркивает: «Да у нас не “реализм” был, — куда! Не эмпиризм и прочее. А просто — трактир. Просто захотели “водочки” и “погулять”, а не то чтобы построить физический кабинет и делать опыты» (СХР, 170). Характеризуя Р.л., Р. писал: «В смысле *искусства*, и мастерства, наконец переходящего в *истину*, в правду, русская литература есть первая в мире. Перед “туфлей *Обломова*” вся философия Фауста меркнет. И мы читаем. Задыхаемся и читаем. О мелких людях, о мелких сплетнях. И наконец, выпускаем из рук *книгу*, сваливаемся на пол и кричим, визжим: — Но ведь это же все чепуха!!! Наконец: — Этого нет, не было. Он мне в самом деле дал под именем “Щит Ахиллеса” новый миф — о собственной туфле. Он собственную *лень* и историческое ничто превратил в *мифологию* и наконец обожествил. Мне кажется, это есть вторая линия происхождения русского *нигилизма*, независимая от иностранной переводной литературы» (ПЛ, 167–168). Р. выдает некий «секрет»: «Сказать ли некоторый стыдный секрет нашей литературы и ее далеко “не мудреных изводов”: что с некоторого

времени дальше прихожей и “приемной просителей” не стали пускать “гордого русского литератора” И вот отчего он остался при таких бедных сюжетах. ...Все — проституточка, бедный студентик, швейка, мокрая барышня и тот коллежский регистратор, который с ним объясняется в “приемной” И никакого понимания мира вне этого и выше этого... “Мы натуралисты, и пишем то, что видим” Печальное и горькое признание человека в сущности “ничего не видевшего...” (СХР, 207). «Бедность сюжетов» в Р.л. соседствовала, по мнению Р., с обилием в ней «мелочей»: «Частный и личный характер русской литературы, составляющий всю красоту ее, есть вместе удивительно мелочный характер ее. Читая “Севастополь” Толстого: и кажется, что не было “осады Севастополя”, а все “как они закуривали трубочки” и при тревоге засовывали трубочки за голенища и выбегали к пушкам» (ПЛ, 166). Вслед за «трубочками» Р. вспоминает «люльку» Тараса из повести Гоголя «Тарас Бульба» и делает вывод: «Трубка безумно живет. У Гоголя и у Толстого. И из-за трубки почти не видно человека. А уж России, во всяком случае, не видно. Это не мелочь и не особенность этих двух писателей. Это всеобщая черта русской литературы. Пушкин, кажется, последний, который интересовался Россией и любил Россию <...> После него уже не Россия, а “огурчики”, — “мои товарищи”, воспоминания детства и прочее» (ПЛ, 166). Обнаруженная Р. «всеобщая черта русской литературы» отыскивалась им в романах Гончарова. «Что такое “Обломов” и “Обрыв” — эти две величайшие эпопеи русской жизни, — продолжал Р. — Уголок Симбирска в 60-е годы — одно. История одной квартиры на Моховой улице — другой роман. Даже нельзя отгадать, что эпизод на Моховой происходит в “Северной Пальмире”, — там, где стоит памятник Петру, — в стране, где есть раскольники, где совершилась “История русской церкви” Проклятые (и великолепные) туфли Обломова закрыли, отвергнули всё — Петра, Екатерину, Отечественную войну, Пушкина» (там же). Русский нигилизм, приведший к кровавой русской революции, возрос, по мнению Р., на «сатирической», «иронической» почве русской литературы. «Мы, в сущности, играли в литературе, — отмечает он в своей последней, “апокалиптической” книге. “Так хорошо написал” И все дело было в том, что “хорошо написал”, а что “написал”, — до этого никому дела не было. По содержанию литература русская есть такая мерзость, — такая мерзость бесстыдства и наглости, — как ни единая литература» (У, 394). Вместе с тем Р. утверждал: «Собственно — гениальное, и как-то гениально уроденное — в России и была только литература. Ни вера наша, ни церковь наша, ни государство — все уже не было столь же гениально, выразительно, сильно. Русская литература, несмотря на всего один только век ее существования, — поднялась до явления совершенно универсального, не уступающего в красоте и достоинствах своих ни которой нации, не исключая греков и Гомера их, не исключая итальянцев и Данта их, не исключая англичан и Шекспира их и, наконец, — даже не уступая евреям и их Священному Писанию, их “иератическим пергаментам” (ОПП, 673). Позднее Р., однако, заметил: «Собственно, никакого сомнения, что Россию убила литература. Из слагающих “разложителей” России ни одного нет нелитературного происхождения. Трудно

представить себе... И, однако, — так» (У, 425). Эту же мысль («Россию убила литература») Р. развил, сославшись на слова С.А. Венгеровой, сказавшего «при встрече с возвратившимися эмигрантами, что “не литература должна приветствовать торжество революции, а революция должна наоборот сказать спасибо литературе, которая все время, целых полвека и более призывала революцию»» (АНВ, 124). Р.л., считал Р., отличалась не только сатирической и нигилистической направленностью, она была еще высокомерна. «Тон высокомерия появляется уже в “Горе от ума” Только милый Пушкин и вообще милые старики, начиная с Державина, не были высокомерны. Но с Грибоедова и вообще чем дальше, тем больше появляется несносный тон высокомерия, чванство, претензия верховодства в литературе <...> Я не умею доказать и даже выразить, но каким-то “одинадцатым чувством” в себе чувствую этот кроваво-хвастливый тон, это — что литература чувствует народ как низшую около себя расу париев, на которую она “призрит” <...> От этого наша литература, хотя кажется самую демократическую из всех мировых литератур, — на самом деле и в тайне души своей есть варварско-аристократическая <...> Пушкин, кажется, последний, кто церковно-богохульна и государственно-богохульна, без малейшей мысли и без малейшего беспокойства о том, что народу это может не понравиться» (КНУ, 478–479). Однако Р. замечает: «Я мог бы любить литературу не как выражение России, п.ч. можно выражать и ее пьянство, и ее безумие, и что же тут любить. А как плоть ее благородства и величия. И ненавижу, п.ч. ее нет (т.е. нет такой литературы)» (СХР, 243). «Русскую литературу, при всех ее “текущих недостатках”, я очень люблю. В разные времена жизни я верил или пытался верить в разные стороны нашей жизни: то — в государство, то — в церковь. А кончил, казалось бы, самой вульгарной верой — в литературу» (МЛ, 510). Особенности Р.л. проявились под пером Р. в сравнении с другими европейскими литературами, в частности, с французской. «Вся русская литература почти исключительно антропологична, — отмечал он, — космологический интерес в ней слаб <...> Вся сосредоточенность мысли, вся глубина, все проникание у нас относится исключительно к душе человеческой, к судьбе человеческой, — и здесь по красоте и возвышенности, по верности мысли Русские не имеют соперников. Но западные литературы в высшей степени космологичны, они копаются не около одного жилища человеческого, как все Русские, всегда Русские, — но озирают мир, страны, народы, судьбы народов» (ОПП, 369). Р.л., считал Р., страдает описательностью. Там, где «француз» достаточно «15 строк», нашему романисту потребуются «длинные и именно грозные, грозно-прекрасные страницы» (ОПП, 372). Чрезмерная психологичность и детализированность русских романов приводят, по наблюдениям Р., к тому, что русские авторы «прямо запутываются в описаниях». Кроме того, они «обычно описывают только эпизод», тогда как интересна и нужна «вся жизнь» (ОПП, 374). Взяв для примера роман Мопассана «Жизнь» и отметив «сжатость» и «краткость» его стиля, Р. приходит к выводу, что Мопассан рассказывает «историю одной жизни» «спокойно, твердо, без потоков лирики, без особенной авторской скорби» (ОПП, 359–360). Произведения же русских писате-

лей — это прежде всего «глубокая лирика от скуки, ничегонеделания и тоски (*Лермонтов, Гоголь, Тургенев; сюда и Чехов* входит)» (ОПП, 169). «Мопассан — в обобщении, “с высоты птичьего полета” У него — панорама. Русские — в подробностях, в частностях. У них — закоулочки, улицы, путаница *быта*, ежедневность, доведенная до апогея. Никакой панорамы. Никакого “птичьего полета”» (ОПП, 370). Всё, что описывают русские писатели, признает Р., — это «живопись первого сорта». «Но сюжета никакого и интересности, по правде говоря — тоже никакой» <...> «Бессюжетность или слабая сюжетность — ахиллесова пята нашей литературы, за которую ее можно укорить» (ОПП, 375). Подводя итоги, Р. замечает: «Я отрицаю, собственно, не очень много: Кантемира, Фонвизина, Грибоедова, Гоголя, вторую половину Толстого и всех “писателей 60-х годов” с “судебной реформой” Что же я отрицаю, собственно? Непонимание России и отрицание России» (М, 295).

В.А. Емельянов

«РУССКАЯ МЫСЛЬ» — ежемесячный литературно-политический журнал, издававшийся в *Москве* с 1880 по 1918. Р. печатался в нем в 1907 и 1908. В 1907 издателем было Товарищество И.Н. Кушнерев и К°, с 1908 — А.А. Кизеветтер и П.Б. Струве. В 1907 (№ 8) Р. опубликовал в журнале статью «Наброски», которая вошла в его книгу «*Среди художников*» под названием «*Ибсен и Пушкин — “Анжело” и “Бранд”*» о постановке драматической поэмы Г. Ибсена «Бранд» в Московском художественном театре (премьера 20 декабря 1906). Р. слушал ее во время гастролей театра в *Петербурге*. В 1908 в «Р.М.» появились две статьи Р.: «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах *мира*» (№ 1), где Христос представлен как «дух небытия», а христианство как «*религия смерти, апология сладости смерти*» (PRO, 2, 27). Так характеризовал эту статью П.Б. Струве. Статья Р. написана на основе его доклада на заседании *Религиозно-философского общества* 21 ноября 1907 и вошла во второй выпуск «Записок С.-Петербургского Религиозно-философского общества» (СПб., 1908), а затем в книгу Р. «*В темных религиозных лучах*», часть которой была издана в 1911 под названием «*Темный Лик*», где статья носит название «Об Иисусе Сладчайшем и горьких плодах *мира*». В номере 5 за 1908 напечатана вторая статья Р.: «О христианском *аскетизме*», представляющая собой доклад, читанный 12 марта 1908 в Религиозно-философском обществе. В этой статье Р. определяет: «Аскетизм — это мировой декабрь, когда ничто не растет, все замерзло, обледенело» (ОНД, 313). В журнале нередко появлялись критические статьи о Р.: *Гиппиус* З. Из дневника журналиста (1908. № 2), *Смирнов* А. О последней книге Розанова (1914. № 4), *Селивачев* А. *Психология юдофильства* В.В. Розанова (1917. № 2) и др. См.: Гапоненко А.А., Клейменова С.В., Попкова Н.А. *Русская Мысль*. Указатель содержания. 1907–1918. М., 2003.

А.Н.

«РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ И ДРУГИЕ СТАТЬИ» (Париж: Б.и., 1906). Объясняя причины издания своей книги в Париже, Р. писал в предисловии, датированном 4 марта 1905: «Д.Е. Жуковский, издатель “*Вопросов Жизни*” <...> предлагал мне издать за границей сборник таких

статей моих, которые не прошли вовсе или прошли со значительными сокращениями в русской печати <...> Таковы были все доклады по церковным вопросам, прочитанные мною в петербургских “*Религиозно-философских собраниях*” в 1902 и 1903 гг. и напечатанные с чрезвычайными сокращениями в “*Новом Пути*” (С.-Петербург) за 1903 и 1904 гг. В настоящем издании они помещены полностью» (ВТРЛ, 7). Книга состоит из восьми статей. Статья «*Русская церковь*» впервые напечатана в еженедельнике «*Полярная Звезда*» 3 февраля 1906, а в 1909 в *Петербурге* вышла отдельным изданием в типографии А.С. Суворина тиражом 3600 экз. С.П. Каблуков, доверенное лицо Р. по изданию «*Русской церкви*», 6 октября 1906 записал в дневник, что на вышедшую в тот день книгу «*Русская церковь*» Главное управление по делам печати наложило арест. Р. обратился в суд и через год, 14 октября 1910, судебная палата отменила постановление об изъятии и уничтожении книги. Смысл суда над брошюрой «*Русская церковь*» Р. изложил в статье «*Как торжествует “русский национализм”*» (НВ, 1911. 25 окт.; ТПРН). На брошюре Р. дважды откликнулся Н.Г. Дроздов в газете «*Колокол*» (1911. 21 апр. и 14, 15 мая). Статьи «О священстве, о древних и новых жертвах» и «Христос как судия *мира*» впервые напечатаны в сборнике «*Русская церковь и другие статьи*». Статья «Об отлучении от церкви гр. Л.Н. Толстого» печаталась в книге «*Около церковных стен*»; статья «По поводу доклада о *Михаила о браке*» — в «*Новом Пути*» (1903. № 9) с подзаголовком «Извлечения из записки В.В. Розанова»; доклад в РФС «О некоторых подробностях церковного воззрения на брак» — в «*Новом Пути*» (1903. № 8); доклад в РФС «Об адогматизме христианства» — в «*Новом Пути*» (1903. № 11) перепечатан в «*Около церковных стен*»; статья «Вынос кумиров» впервые появилась в «*Новом Пути*» (1903. № 6) под названием «*Политик Комба*». Результатом «богоборчества» Р. стало предложение епископа Саратовского *Гермогена* о предании «явного еретика» Р. отлучению (анафеме). 27 февраля 1911 в рапорте *Синоду* Гермоген писал: «У нас в Саратове в книжных магазинах “*Нового Времени*” стали теперь продавать брошюру В. Розанова “*Русская церковь. Дух. Судьба. Ничтожество и очарование. Главный вопрос*” Брошюра анонсируется заманчивым объявлением — “Освобождена от ареста по решению С.-Петербургской Судебной палаты” Такого рода анонс привлекает к брошюре внимание со стороны общества» (РГИА. Ф. 796. Оп. 193. Ед. хр. 1226. Л. 5). В сентябре 1914 Синод рассмотрел рапорт к тому времени уже бывшего Саратовского епископа Гермогена, но решения не принял, памятуя, возможно, неудачу с отлучением от церкви Льва Толстого. В июне 1917 Синод закрыл это дело, сославшись на постановление Временного правительства о *свободе* печати.

А.Н.

«РУССКИЙ ВЕСТНИК» — ежемесячный журнал, издавался с 1856 до 1902 в *Москве*, с 1902 по 1906 в *Петербурге*. Р. печатался в журнале с 1889 по 1903. Первая его публикация — рецензия на книгу Н.Я. Данилевского «*Дарвинизм*». СПб., 1889. Т. 2. («Вопрос о происхождении организмов» // РВ. 1889. № 5; ПИ). Наряду с «*Русским Обозрением*» «Р.В.» был одним из основных перио-

дических изданий, где в 1890-х сотрудничал Р. Он опубликовал в «Р.В.» работы: «*Место христианства в истории*» (1890. № 1–3), «*Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского*» (1891. № 1–4), «*Эстетическое понимание истории*» (1892. № 1–3; см. ОПП), «*Сумерки просвещения*» (1893. № 1–3, 6). Статья Р. «*Свобода и вера*» (1894. № 1) вызвала ожесточенную полемику с *В.С. Соловьёвым* (статья Р.: «*Ответ г. Владимиру Соловьёву*» // РВ. 1894. № 4; «*Что против принципа творческой свободы нашлись возразить защитники свободы хаотической?*» // РВ. 1894. № 7). Ответный фельетон Соловьёва «*Порфирий Головлев о свободе и вере*» (ВЕ. 1894. № 2) создал Р. в обществе репутацию «елейно-бесстыдного пустослова», реакционного «Иудушки», и это распространенное мнение еще более укрепилось после его статей «*Смысл недавнего прошлого*» (РВ. 1894. № 12) и особенно «*Об одной тревоге гр. Л.Н. Толстого*» (РВ. 1895. № 8). В 1895 статья Р. «*О подразумеваемом смысле нашей монархии*» была запрещена цензором и изъята из уже отпечатанного тиража июльского номера журнала за критику *бюрократии*; не помогло даже обращение Р. за поддержкой к *К.П. Победоносцеву*. После публикации статьи «*По поводу одной тревоги гр. Л.Н. Толстого*», вызвавшей резко отрицательные отклики в печати, накопившееся недовольство привело к конфликту Р. с редакцией, упрекавшей его в подрыве авторитета журнала. Конфликт удалось уладить благодаря доброте директора-распорядителя *Н.П. Вишнякова*, но отношения с редакцией остались натянутыми. Готовившиеся статьи Р. были приостановлены, ему были снижены расценки. В октябре 1895 редактор «Р.В.» *Ф.Н. Берг* опубликовал заметку Р. «*Необходимое разъяснение*» (РВ. 1895. № 10) с несогласованными с автором купюрами; возмущенный этим Р. напечатал более полный ее вариант в журнале «*Русское Обозрение*»: «*Письмо в редакцию (По поводу необходимого разъяснения)*» // РО. 1895. № 11). Позже важная статья Р. «*О символистах*» также была опубликована редакцией с сокращениями (РВ. 1896. № 4), и Р. повторно напечатал полный вариант в «*Русском Обозрении*» (1896. № 9; РФК). В 1896 П.А. Матвеев, один из постоянных сотрудников «Р.В.», поместил в журнале заметку («*Печальный подвиг*» // РВ. 1896. № 5), в которой упрекал Р. в том, что тот «*придал совершенно исключительное значение*» (с. 305) пожертвованию г. Мамонтова на труд *Н.П. Барсукова* «*Жизнь и труды М.П. Погодина*», а также в том, что Р., «*будучи поклонником М.П. Погодина*, пытается «*упразднить*» <С.М.> Соловьёва!» (с. 306). Конфликт Р. с идейно близким ему журналом был заглажен, но все же в 1896 центр его публикаций переместился в «*Русское Обозрение*», а также в газеты «*Русское Слово*» и «*Новое Время*», тем более что «Р.В.» всегда крайне неохотно платил *гонорары*. Увлечение Р. *темой пола и религии* еще более осложнило отношения Р. с редакцией журнала. В 1900, когда «Р.В.» временно прекратил существование, Р. в статье «*Судьбы нашего журнального консерватизма*» в сатирических тонах описал свое сотрудничество с «Р.В.» в период редакторства там *Ф.Н. Берга*. Р. упомянул о кризисе журнала в 1894, когда «*“Русск. Вестник”* редакции *Ф.Н. Берга* съел деньги»: «*Он ли деньги съел или деньги его съели*, — не разберешь. Но только, будучи единовластным распорядителем хорошо шедшего журнала, он в одно прекрас-

ное утро очутился уже не в качестве арендатора-распорядителя, а только «утвержденного редактора» журнала, аренда которого перешла к Товариществу Общественной Пользы». Берг был вскоре отставлен, но дела журнала не улучшились: «*Мне передавали, что “Русск. Вестн.”* стал скучен. — «*Вы читали Русский Вестник?*» — «*Не читал*» — «*Говорят, скучно?*» — «*Да, говорят, скучно, говорят. Нет ли кого-нибудь, кто читал?*» Никто не читал» (НВ. 1900. 30 июня). Р. рассматривал кризис «Р.В.» как закат всего русского консерватизма. В 1913 он вспоминал: «*Что такое два “консервативных журнала” — “Русский Вестник” и “Русское Обозрение” <...> оба недолголюбивавшие друг друга (конкуренция собак в голодной степи), которые могли как платить гонорар, так и не платить*» (ЛИ, 81). Все же после вынужденного перерыва в издании журнала (1898–1901) редакция попыталась восстановить творческое сотрудничество с Р. Когда в «*Новом Времени*» была прервана публикация статьи Р. «*Демон Лермонтова в окружении древних мифов. Мечта золотого века*» (НВ. 1901. 21 авг.), ее окончание было напечатано в «Р.В.» («*“Демон” Лермонтова и его древние родичи*» // РВ. 1902. № 9; ОПП), хотя и с оговоркой, что редакция не разделяет «языческой религиозности автора» (с. 45). В «Р.В.» появились и еще две публикации Р. — его переписка с *С.А. Рачинским* (РВ. 1902. № 10–11; 1903. № 1) и *К.Н. Леонтьевым* (РВ. 1903. № 4–6). В 1903 в «Р.В.» была напечатана статья *В.В. Бородаевского*, в которой делалась попытка разобраться в сложной проблематике Р. («*О трагизме в христианстве*» // РВ. 1903. № 2). Однако к тому времени «Р.В.» стал одним из главных идейных противников Р. и всего круга «*богоискателей*», печатавшихся в журналах «*Новый Путь*» и «*Мир Искусства*». В журнале появлялись критические материалы, направленные против статей Р. на тему пола и осуждающие его выступления на заседаниях *Религиозно-философских собраний* (РФС). «Р.В.» принял участие в начавшейся в марте 1903 кампании против «*Нового Пути*» и РФС. Особенно резкими нападками на Р. и других представителей «*нового религиозного сознания*» выделялся *Н.Я. Стечкин*, регулярно выступавший (под псевдонимом *Н.Я. Стародум*) с обзорами журналов (РВ. 1903. № 11; 1904. № 1, 3, 4, 8, 9). Заявляя, что учение «*Нового Пути*» напоминает «*гнуснейшие разветвления гностической секты*» и «*стоит рука об руку с культом дьявола и черными мессами*», Стародум писал о Р.: «*Мы не знаем, как г. Розанов дошел до своей навязчивой идеи, но не особенно ошибемся, сделав такое предположение: вероятно, г. Розанова, любящего обо всем думать и во всем докапываться до конца, поразил какой-либо конкретный факт беды, происшедшей от нерасторжимости брака; он начал наблюдать его и размышлять о нем; затем на очередь вступил брачный вопрос во всех его подробностях, даже таких, о которых обыкновенно умалчивается. Вникая в малейшие детали, г. Розанов незаметно для себя зашел в такие дебри, из которых выход был один в болото. Он и завяз в микве*» (РВ. 1904. № 4. С. 746). Говоря о теме брака у Р. на основе его статьи «*Среди обманутых и обманувших*» (НП. 1904. № 4; СВР), Стародум обвинял Р. в том, что «*защищая нравственность, он проповедует безнравственность, защищая семью, уничтожает ее окончательно*» (РВ. 1904. № 8. С. 833). В заключение критик писал: «*В сущности, г. Ро-*

занов, порвавший так оскорбительно и поносительно с *православием*, прижившийся столь усердно к жидовству, желал бы вовсе не того, что он пишет. Он хотел бы, чтобы браки совершались, как у *евреев*, и так же легко расторгались. У евреев не только раввин, но и всякий правоверный может соединить брачующихся, *развод* у них прост. Вот бы и нам так, — думает г. Розанов, давно уже совращенный и совращающий своих *читателей* в жидовство» (Там же, 859). Статья Р. «Памяти А.С. Хомякова. 1 мая 1804 — 1 мая 1904» (НВ. 1904. 1 мая), где он развенчивал одного из «столпов» *славянофильства*, вызвала резкую отповедь хорошо знакомого Р. по прежнему сотрудничеству в «Р.В.» Н.М. Соколова, который писал в статье «А.С. Хомяков и Н.Я. Данилевский»: «Еще недавно г. Розанов, отбросив всякий *стыд* перед читателями, которых он, должно быть, считает сущими невеждами, клеветнически оболгал Хомякова, приписал ему *мысли*, каких у него никогда не было <...> и для борьбы с Хомяковым обворовал Хомякова, т.е. мыслями Хомякова мечтал его прикончить. Он говорил, что в проповеди *любви* у Хомякова мало любви и эта любовь не настоящая, а настоящая любовь только у него, г. Розанова, и что только он, г. Розанов, сверхблудник и сверхбоясь, весь татуированный хитрыми узорами растлеваемого им богословия любить умеет... Про какую любовь говорит г. Розанов, можно видеть по его совершенно непристойной статье об еврейской микве и об индивидуальной физиогномии всякого, даже совершенно негодного *фаллуса*. Это только к примеру. Не таким бесшабашным и только ради теории очень блудливым оргиастам, как г. Розанов, говорить о любви и Хомякове» (РВ. 1904. № 7. С. 145). Р., процитировав эту тираду, прокомментировал ее: «Так “крепко” говорят не только мальчики в сапожных мастерских, но и заслуженные *чиновники* Министерства Внутр. Дел, пописывающие в “Русском Вестнике”» (ОЦС, 429).

В.А. Фатеев

«**РУССКИЙ ТРУД**» — еженедельная политическая, экономическая и литературная *газета*. Выходила в 1897–1899 в *Петербурге*, редактор-издатель С.Ф. Шарапов, имела консервативно-славянофильскую направленность. Р. начал сотрудничать с «Р.Т.» с первого номера, где вышла его рецензия на «Философский ежегодник» Я. Колубовского (1897. № 1), содержащая высокую оценку библиографического *труда* ученого. В том же жанре написана «Библиографическая заметка» (РТ. 1899. № 43), рецензия на статью профессора Т. Буткевича «Неверие XIX века» с критикой методов и приемов богословской экзегетики. По большей части выступления Р. в «Р.Т.» имели полемическую направленность, в том числе и в отношении программных установок Шарапова. Регулярное участие Р. в «Р.Т.» начинается с сентября 1898 и спровоцировано спором *Рцы* (И.Ф. Романов; писал в «Р.Т.» под псевдонимом Гатчинский Отшельник, реже — Рцы) и Шарапова относительно направления «Р.Т.». Подключившийся к этой полемике Р. («Погибшие и погибающие» // РТ. 1898. № 38) подверг резкой критике фанатизм и идейную однобокость общественных программ и Шарапова, и Рцы, в завуалированной форме предложил в качестве альтернативы начать обсуждение центральной для него проблемы *пола* и *брака* в

их отношении к *христианству* и в широком цивилизационном контексте. Содержание и особенно *тон* этого «письма в редакцию» вызвали отповедь Шарапова, признавшего в Р. одну из первых умственных величин эпохи (дана высокая оценка книги «О понимании»), но увидевшего в его позиции (уход от практического дела в сферу отвлеченного умозрения, надуманные иррационализм и *мистицизм*) признаки общественного сумасшествия. При этом он проводит параллель со «странным» направлением позднего *творчества* Л. Толстого и Вл. Соловьёва (Шарапов С. По душе. LIV–LVI. Поражение национального мозга // РТ. 1898. № 38). В отличие от Рцы Р. не пошел на обострение отношений с Шараповым и в ответном письме в редакцию в смягченных выражениях изложил свою позицию, признав относительную правоту Шарапова и призвав его идейно примириться с Рцы и предоставить ему в газете писательскую трибуну; Шарапов в форме читательского отклика еще раз дал рекламу книги Р. «О понимании» (РТ. 1898. № 41). Полемика имела продолжение в последовавшем за нею обсуждении вопроса о браке. Шарапов, осознавая необходимость расширить тематический и интеллектуальный горизонт «Р.Т.», придать изданию большую содержательность и повысить его популярность, пошел на сотрудничество с Р. и Рцы, стал переходить с позиций экономизма к требуемой его оппонентами «полноте литературной деятельности». Полемика о браке предварялась ранее опубликованной статьей Гатчинского Отшельника «Брак и святые Отцы» (РТ. 1897. № 23–24). Непосредственным предметом полемики стала статья Р. «Брак и христианство (Моя переписка с православным священником)» (РТ. 1898. № 47–52; вошла в книгу Р. «В мире неясного и нерешенного», как и большинство «полемических материалов», напечатанных в «Р.Т.»). В этой статье Р. представил свою теорию брака и ряд положений «*метафизики* пола», попытавшись совместить собственное религиозно-эротическое учение с христианством и доказать, что суть учения Христа не антагонистична метафизической сути пола и брака, в силу чего христианство призвано освятить и религиозно организовать брак и *семью* на земле, каковая задача и является первостепенной религиозной миссией христианства в современной действительности. Статья Р. вызвала напряженную и резкую по форме полемику с ним и А.П. Устьянским со стороны их оппонентов Шарапова, Мирянина, Н. Аксакова, П. Перцова, ряд полемических выпадов Рцы, хотя последний во многом солидаризировался с взглядами Р. на брак. Структура полемических откликов: 1) Рцы. Бессмертные вопросы (Письмо к редактору) // РТ. 1899. № 2; 2) О В.В. Розанове и его «*религии*» брака (Два письма к редактору) // РТ. 1899. № 24, 25, 26. Первое письмо (№ 24) принадлежит протоиерею А. Устьянскому (см.: ВМНН. С. 147–153), по форме — ответ на примечания Шарапова к статье Р (№ 52); второе письмо (№ 25–26) представляет собой антирозановскую статью Мирянина с предваряющим комментарием Шарапова, оспаривающего способ аргументации Устьянского и заявляющего солидарность с позицией Мирянина; 3) Рцы. Ad hominem // РТ. 1899. № 30, 32; в форме полемического ответа на статьи Мирянина и Устьянского; 4) Брак и *девство* (Письмо прот. Александра У-ского к В.В. Розанову) // РТ. 1899. № 31; см.:

ВМНН. С. 202–210, с измененным подзаголовком: «Евангелие и ап. Павел о супружестве»; 5) Р. «Мирянин “Мирянину” — о болях *мира* и о загрязнении *мира*» // РТ. 1899. № 33, 34. Р., упрекая Мирянина в книжности и незнании нужд действительной *жизни*, настаивает на понимании брака как таинства. Однако брак способен «распустить из себя» «самостоятельный, свой собственный цвет» и вне христианства (№ 33. С. 8), тогда как христианство «вне семьи, без семьи — умрет» (№ 34. С. 5). Здесь Р. указывает и на «устный» характер обсуждения вопроса о браке в «Р.Т.», а также высказывает свои религиозно-практические цели: «Мне более нравится живое восклицание, без справок, почтенного редактора “Русского Труда”, сказанное мне, после получения им по почте “Бессмертных вопросов” г. Рцы: “...конечно, для пересмотра вопроса о браке нужен вселенский собор, и будет собран вселенский собор” Вот, что значит правильно ударить в сердце *человека*» (№ 34. С. 5); 6) Шарапов С. По душе. Несколько слов моим оппонентам по вопросу о браке // РТ. 1899. № 33, 34. Шарапов, критически излагая «теории» своих «оппонентов» — Р., Устьянского и Рцы и солидаризируясь с Мирянином, развивает прежнюю, высказанную в примечаниях к «Браку и христианству» Р., систему аргументации, трактуя брак как таинство аскетически: «Таинство брака, по-моему, и есть освобождение человека от рабства у его полового инстинкта» (РТ. № 34. С. 16); напечатана Шараповым в целях подкрепления своей позиции против Р. и его сторонников; 7) П. Перцов. Эквilibrium В.В. Розанова // РТ. 1899. № 45. Перцов заявил о недобросовестности («эквивалистике») Р. в обращении с евангельским текстом. В книге «В мире неясного и нерешенного» Р. продолжил полемику с «Р.Т.», дополнив ряд материалов примечаниями, исключив ряд неудобных для себя «полемических откликов» (статьи Шарапова и Перцова) и конкретизировав свою позицию в дополнительно написанных им статьях (ВМНН. С. 261–286). В перерыве между полемикой о браке Р. опубликовал статью «Трудные стороны дворянского вопроса» (РТ. 1899. № 16/17, 18), которая в отличие от «Брака и христианства» соответствовала направлению и идеологии «Р.Т.». В том же 1899 Р. выступил в «Р.Т.» с серией статей под общим названием «“Субботные” бюллетени», полемически ориентированных на начавшие выходить чуть ранее «“Воскресные” бюллетени» Гатчинского Отшельника. Предметом обсуждения между Р. и Гатчинским Отшельником стал печатавшийся в «Ниве» новый роман Л. Толстого «Воскресение». К дискуссии периодически подключался Шарапов, давая свое понимание романа и литературной деятельности Л. Толстого. Эта трехсторонняя полемика имела литературное преломление и не носила антагонистического характера. В ответ на первые три «“Воскресные” бюллетени» Гатчинского Отшельника (РТ. 1899. № 15, 16/17, 21) Р. предложил существенно иную трактовку романа Толстого, указав на ряд религиозных и эротических аспектов в нем, на «осязательность богоощущения» Толстого («“Субботные” бюллетени» // РТ. 1899. № 24). В последующих двух выпусках «“Субботных” бюллетеней» (РТ. № 25, 26) Р. делает анализ романа поводом для разговора относительно проблем пола и «религии семьи», выражает свой религиозно-практический идеал: «Моя мечта — постро-

ить целую *цивилизацию* на гениальной выразительности муже-женского сложения человека» (№ 26. С. 17). В ответ Гатчинский Отшельник в «Четвертом “воскресном” бюллетене» (РТ. № 29) подверг критике тенденцию Р трактовать роман Толстого с позиции «неоюдаизма в христианстве», скептически оценив попытки Р создать новую цивилизацию на фундаменте оцеломудренного пола. В следующем своем «“Субботном” бюллетене» (РТ. 1899. № 30) Р вовсе отошел от проблематики Толстого и сосредоточился на *мысли* о преобразовательной функции пола в *истории*, взяв в качестве иллюстрации феномен *Жанны д’Арк*: «*Тайна* была совершена ею возрастом и ея полом», которые «вышли из обычно-земных условий и начали творить что-то сверхъестественное» (с. 22). Эта же линия продолжена им в его последнем «“Субботном” бюллетене» (РТ. 1899. № 44), вариации на тему статьи «*Женицца* перед великою задачею» (*Биржевые Ведомости*. 1898. 1, 3 мая). Тенденция к «примирению» с Р: со стороны Шарапова отразилась в том, что Р. был включен редактором-издателем в его «ареопаг» выдающихся деятелей *России*. В соответствии с установившейся с конца 1897 практикой в № 42 «Р.Т.» за 1899 на первой странице помещены фотография и под нею факсимиле Р., сопровождаемые статьёй Шарапова о Р. (Шарапов С. Василий Васильевич Розанов // РТ. 1899. № 42, 43) и автобиографией Р. (Автобиография В.В. Розанова (Письмо В.В. Розанова к Я.Н. Колубовскому) // РТ. 1899. № 42). Шарапов еще раз отметил заслуги Р. перед национальной *культурой* («О понимании», «*Место христианства в истории*», «*Легенда о Великом инквизиторе*», которая, «несмотря на все его чудачества, страшно многим обязана» именно Р., а не либералам вроде «г. *Протопопова*» (№ 42. С. 5), а также «огромную и бессмертную заслугу» Р. «перед русским *просвещением*» (№ 43. С. 5) в связи с его книгой «*Сумерки просвещения*». Позиция Шарапова определялась тем, что им целиком принимался прежний «славянофильский» период творческой деятельности Р. и столь же радикально отвергался новый, связанный с переходом к «метафизике пола» и пропаганде «религии брака и семьи». Другие отклики о Р. и его литературной деятельности: 1) [Шарапов С.Ф.] Наше направление и задачи // РТ. 1897. № 1; 2) *Петерсен В.* Жизнь и школа. Письмо третье // РТ. 1897. № 47; 3) *Аксаков Н.П.* Христианство «пассивное» и «активное» (По поводу фельетона В.В. Розанова) // РТ. 1898. № 1. Особое приложение к № 1; 4) Я. Еврейский вопрос (Ответ редактору «Русского Труда») // РТ. 1899. № 19; 5) Тпррру. Шутки ради. Состав Российской литературной труппы сезона 1899–1900 г. // РТ. 1899. № 40. *Н.К. Михайловский* иронизировал над непростыми личными и творческими отношениями Р. и Шарапова (см.: Михайловский Н.К. Последние сочинения: В 2 т. СПб., 1905. Т. 1. С. 196–198, 209–210; Т. 2. С. 226, 240, 252). В «неохристианский» период своей деятельности сам Р. подверг сомнению литературную добропорядочность Шарапова, утаившего и не пожелавшего возратить обратно Р. переданные им для публикации в «Р.Т.» (напечатаны не были) письма Г.П. Енишерлова («Шалун нашей прессы» // НП. 1903. № 3). Впоследствии, однако, Р. изменил свой взгляд на Шарапова и его деятельность в позитивную сторону, предпочитая тем не менее оценивать его как личность, а не как редактора «Р.Т.», и ак-

центрируя внимание на личных сторонах биографии Ша-рапова и своего к нему отношения.

Я.В. Сарычев

РУССКИЙ ЧЕЛОВЕК. Р. любит и хорошо чувствует Р.ч.: «Добрый и великий русский народ» (ВМНН, XV). Он часто размышляет об особенностях «русской души»: «Такова ли наша душенька неуклюжая, косолапая, медлительная, ленивая, но... чуткая в *совести*, плачущая не по “великолепиям”, а вот потому, что “нет *правды* нигде! Нет во мне! Однако нет в судиях моих, нет и в законах, нигде» (РГО, 137–138). Р. пишет о теоретичности, мечтательности и непрактичности русской души: «Мне очень хорошо памятно, до какой степени загроможденность русской души теориями есть постоянный русский факт. Душа у нас воистину литературна и воистину незряча. Душа мечтательна, фантастическая и практически — немощная. И мы запутались» (М, 382). Р. отмечает лучшие черты Р.ч.: «Этот простой и кроткий русский характер, ласковый и чистосердечный, есть высшее мировое явление, небывалое ни у одного народа, небывалое в такой именно гармонии *цветов* и *тонов*» («Необходимое самооправдание» // НВ. 1902. 16 мая). Но очевидные для него достоинства родного народа не закрывают от взора Р. и его явные недостатки: «Мы ужасно первоначальны, стихийны, первобытны <...> Беспомощность русских без иностранцев, не только новых, но и старых, древних, поразительна» (там же). Р. уточняет: «Судьбу “быть русским” можно принять с ненавидением и можно принять с *любовью*. “С любовью” не значит с похвалой; не значит с одобрением всего, самодовольством, сытостью, квинтизмом, *сном*. “С любовью — значит с великой заботой и великой надеждою» (СМР, 366). Милая его сердцу задушевность и религиозность как-то сочетается у русских с *пьянством* и *нигилизмом*; и Р.ч., по наблюдению Р., пребывает в вечном колебании «от Бога до кабака» (ЛВИ, 559). Лучшее в натуре Р.ч., как отмечает Р., идет от *религии*, к которой у него, по его мнению, особый дар: «В русском народе, очевидно, рождается много людей “с этим *талантом*”, и хотя научение у нас самое элементарное, а часто его и вовсе нет, но талантливое *рождение* все искупает, все покрывает» (ОНД, 379). Важную роль в формировании Р.ч., по Р., играет и Православная церковь: «Много доброго, много хлеба и всякого зерна хранится по русским *деревням*, — по лесным и степным равнинам, но лучше всего эта пшеница Господня, сохраненная Церковью и к которой питается русский народ. От нее — доброе и простое сердце, всех милующее и о всех болящее» (ПЛ, 288). Р.ч., считает Р., задушевен, совестлив и, самое главное, религиозен: «Здесь и лежит зерно всего дела, — что народ-то наш с душою. И хотя народ “по-ученому” ошибается в *вере*, т.е. ошибается в подробностях ее, но зато он христианин в глубочайшем значении этого слова, по сознанию греховности своей» (ОНД, 328). Р.ч., по мнению Р., культурен в смысле отзывчивости души: «Русский народ при безграмотности или малой грамотности есть уже *культура*, ибо культура — не в книжках, а в башке. Культура — в совести, душе, правде и Боге» (М, 395). Русские в церкви «зрят и зрели <...> высочайший образец человечности» (ПЛ, 284). «Русские люди и воспитались, видя “лицо святого”» (ПЛ, 285). Р.ч. отличает

душевная мягкость, *кротость*: «Кротость и примиренность сердца многими русскими принимается за коренную черту христианина, за основное евангельское требование» (ОЦС, 357). В отличие от западной тенденции к непрерывному рационалистическому упорядочению бытовых форм, для русских «порядок» — это неизменность жизненных оснований: «Русские любят “порядок”, как атрибут *тишины*, ее *корень* и последствие, и, собственно, по этой причине они так консервативны и устойчивы, не любят новшество» (М, 144). По этой причине энергичные деяния *Петра* не нашли отклика в народе: «Петр употребил нас к *истории*, и его непосидчивость есть самая несносная черта, — именно та, за которую русские никак не могли его признать русским. “Что за русский человек, который вечно бегаёт, спешит, торопится” Действительно, не национально» (М, 144). Р. ценит в Р.ч. душевное тепло: «Русский человек слишком теплый человек: он возьмет глыбу мрамора, подержит ее в руках и бросит, сказав: “Ой, как холодно” По холодному материалу *скульптуры* у нас и не вышло *искусства*. И запоет песенку, пьяненькую, глупенькую. И в этой песенке — все тепло *мира*. И живи им, Русь» (ПЛ, 233). «В общем, в массе (об этом и идет дело) русская душа — сердобольная. Этого никто не станет отрицать. Душа народная — грубая, темная, суеверная, но сердобольная» (ПЛ, 282). Для Р. важнейшим фактором духовного воспитания Р.ч. является Церковь: «Допустим особенную мягкость славянской *природы*, славянской *крови*, нашего русского “костяного состава” Она есть, конечно, и это — первый факт. Но я думаю, и на это хочу обратить внимание, что к доброму факту крови присоединился счастливый способ *воспитания* души, происходящий из особого воздействия Церкви» (ПЛ, 282). Россия, по Р. — «до известной степени страна юродивых» (КНУ, 585). С *юрдством*, вытекающим из христианского смирения, Р. связывает наивность Р.ч., граничащую с глупостью: «Господи, избавь русских глупости. Господи, избавь русских глупости. Господи, избавь русских глупости. Ибо если он будет избавлен от глупости — он станет первым народом в мире. Но Ты хочешь ему смирения — и он вечный дурачок» (ПЛ, 152). Р. не отрицает: «Мы, русские нечистоплотны <...> мы во всем *свиньи*» (СХР, 69). Однако он видит в этом, как и во многих других коренных свойствах русской природы, не только недостаток, но и достоинство: «Народ наш бережет свою “нечистоту” от всяких культурных чисток, помня что звезда *Востока* остановилась над коровьими яслями и что вообще “навоз” человечества как-то таинственно связан со всем священным и теплым, чем живет и греется человек» (СМР, 360–361). *Лень*, инертность — характерные, по Р., русские свойства. Но и из лени он парадоксально выводит такое, казалось бы, проявление социальной энергии, как политическая оппозиция: «Русский ленивец нюхает воздух, не пахнет ли где “опозицией” И найдя таковую, немедленно пристает к ней и тогда уже окончательно успокаивается, найдя оправдание себе в мире, найдя смысл свой, найдя, в сущности, себе “Царство Небесное” Как же в *России* не быть оппозиции, если она таким образом всех успокаивает и разрешает тысячи и миллионы личных проблем» (У, 149). В *революции* Р. также находит характерно русские черты: «Русское хвастовство, прикинувшееся *добро-*

детелью, и русская лень, собравшаяся “перевернуть мир” — вот революция» (У, 261). Любовь к родине — качество, которое особенно располагает Р. к человеку: «Сколько я видел удивительных русских людей <...> любивших Россию» (ПЛ, 149). «Сам я постоянно ругаю русских. Даже почти только и делаю, что ругаю их. “Пренесносный *Шедрин*” Но почему я ненавижу всякого, кто тоже их ругает? И даже почти только и ненавижу тех, кто русских и ненавидит и особенно презирает. Между тем я бесспорно и презираю русских, до отвращения. Аномалия» (У, 48). Р. опасается, что слабость Р.ч. приведет к его порабощению: «“Услуги” еврейские как гвозди в руки мои, ласковость еврейская как пламя обжигает меня. Ибо, пользуясь этими услугами, погибнет народ мой, ибо, овеванный этой ласковостью, задохнется и сгинет мой народ» (У, 180). «Признаюсь, я не могу без волнения смотреть, как брошенные к нам люди в третьем, четвертом поколении до того цепко связываются со всем русским, оттого горячо в нем трудятся, до того впитывают ее дух и веру, как это не всегда можно видеть и в настоящих “patres”, потомках новгородцев и киевлян» (СМР, 409). Для Р. важно, чтобы Р.ч. сохранил свое лицо и в условиях угрозы национальной идентичности: «Русский “способ чувствовать и мыслить”, который — есть — русская наконец непосредственность, прямо “наша русская природа”, — она живет и теплится под корою новых впечатлений, навеянных всей этой автомобильной цивилизацией <...> Пойти ко “всеношной” — то же, что пойти “в поле”, те же вечные цветы наши, вечные наши русские колокольчики». («Присматриваясь к молодежи» //НВ. 1913. 1 дек.; СХР, 343). Отношение к иностранцам — «дело это лукавое и сложное; самую борьбу они увлекают нас на свои же пути, и переделывают русского в “не-русского” “А я хочу быть русским”» (там же). У Р. нередко сопоставления достоинств и недостатков различных народов: «Немцы не пробуждают к себе такой любви, но возбуждают много уважения. Полная противоположность *Кавказу*, где я ничего не уважал, но на все посмеивался и почти всё любил. Востоком можно заразиться; заразиться немцем совершенно невозможно, но можно, и хочется, и следует у него перенимать. Как французские моряки, виденные мною в *Петербурге*, оставили во мне впечатление большей душевной чистоты, наивности и непосредственности, чем какая есть у русского простолудина; так для меня совершенно очевидно, до чего немец как собирательный человек, как вообще человек — грубее русского. Острая рюмка водки, жгущая у вас внутри, и кружка пива, только приятно полощущая в *животе*, вот отношение русского и немца» (ОЦС, 23). «Когда русский человек хороший человек, то лучше его нет на свете. Только хороший-то он бывает редко, вот беда. Напротив, у немцев почти все хорошие. Только они какие-то неинтересно хорошие» (КНУ, 535). «Но везде, где является немецкий нрав, немецкий ум, немецкая форма и сухость в чистом и нерастворенном виде, они несимпатичны русскому. Между тем именно в чистом своем виде француз для русского привлекателен» («Русские и французы» // НВ, 1902. 12 мая). Собеседница Р. утверждала во время войны: «У каждого русского есть свое лицо, есть свои личные взгляды и своя особая личная биография. У немцев есть только толпа, общество,

масса» (ПЛ, 307). «Хороши делают чемоданы англичане, а у нас хороши народные пословицы» (У, 213). «Посмотришь на русского человека острым глазком... Посмотри он на тебя острым глазком... И всё понятно. И не надо никаких слов. Вот чего нельзя с иностранцем» (У, 25). «Может быть, народ наш и плох: но он — наш, наш народ, и это решает всё. От “своего” куда уйти? Вне “своего” — чужое. Самым этим словом решается всё. Попробуйте пожить “на чужой стороне”, попробуйте жить с чужими людьми» (У, 127). Р. на собственном примере показывает «всемирную отзывчивость» (*Достоевский*) Р.ч.: «Не могу сам не удивиться той легкости и “самособою понятности”, с какою на всё я смотрел, в первый раз путешествуя в *Италии*. Всё мне так нравилось, эти “мадонны” в неприступных раселинах гор, огромные поперек улицы, повешенные на цепях (протянутых с одного оконца улицы на другую) *иконы*. Вот настоящая демократия, — говорил я, толкаясь плечом среди монахов в грязном Неаполе. Всё мне нравилось. Усердно я молился. Но ничему не отдал сердца. Вернулся на родину — и опять русский. Но специально ли? Подчеркнуто ли? Люблю свои бедные хижинки, и, словом, всё, о чем пел *Тютчев*: “Эта тусклая природа, Эти бедные селенья...”. Но вот начал я читать *Шехерезаду*, и до того мне там всё понравилось, что хоть сейчас обрить затылок, перерядиться в шелковые их халаты с узором из тончайших золотых ниток, шляться по базарам и слушать их песенки и побасенки. Да и я ли один таков? Все мы» (РГО, 30–31). Однако такая отзывчивость нередко переходит и в прямую подражательность: «Русские, как известно, во все умеют воплощаться. Однажды они воплотились в *Дюма-филс* <сын>. И поехал с чувством настоящего француза изучать Россию и странные русские нравы. Когда на границе спросили его фамилию, он ответил скромно: — *Боборыкин*» (У, 120). Р. подчеркивает анархические черты художественной природы Р.ч.: «В сущности, нет более острой, наркотической, артистической нации, чем русские: я говорю о сапожниках, о толпе, о всей нелепой ходынке нашего бытия и характера. Но, Господи, когда-то она разовьется, когда-то этот “сапожник” истории перестанет пить водку и явится трезвым перед лицом народов» (ОЦС, 23–24). «Мы русские, все немножко “музыканим” <...> И все на Руси “музыканят”, и кроме “музыки”, ничем в сущности и не занимаются. Т.е. все занимаются *вещами* сладкими, личными, душевными...» (ЛВИ, 558). «Мы русские — художники и “мыслим образами”» (КНУ, 77). «Симпатичный шалопай — да это почти господствующий тип у русских» (У, 244). Родившийся в России англичанин говорит о ней как о «самой музыкальной, самой песенной стране в мире» (АНВ, 329). Р. писал о склонности русских ко лжи, но не из практических, а тоже из каких-то «художественных» целей: «Очевидно, обмануть никому русскому не трудно <...> Русские обманывают не тогда, когда им нужно; русские обманывают легко, без душевной трудности. Они — играют обманом <...> Мы художественно-лукавая нация» (СМР, 391). «Такого глубочайше анархического явления как “русское общество” или вообще “русский человек”, я думаю, никогда еще не появлялось на земле. Это что-то... божественное или адское, и не разберешь» (ЛВИ, 558). Р. далек от идеализации русского народа: «Русские имеют свойство отда-

ваться беззаветно чужим *влияниям*, именно, вот как невеста и жена — мужу...» (СХ, 354). Он сетует на «пассивность вообще русского духа» (РГО, 363). «Да, они славные, но всё лежат (вообще русские)» (У, 171). «Вечно мечтает, и всегда одна *мысль* — как бы уклониться от работы (русские)» (У, 37). «Всё русское неловко и все русские неловки — вот в чем дело» (ПЛ, 82). «У русских нет *сознания* своих предков и нет сознания своего потомства. «Духовная нация» “Во плоти чуть-чуть...”» (У, 326). Выводы Р. о перспективах Р.ч. по мере приближения революции становятся всё грустнее: «Вот и я кончаю тем, что всё русское начинаю ненавидеть. Как это печально, как страшно. Печально особенно на конце *жизни*. Эти заспанные лица, неметенные комнаты, немощные улицы... Противно, противно. И везде лукавство. “Почему этот соня к тому же вечно врет?”» (У, 65–66).

...право, русские напоминают собою каких-то арабов, странствующих по своей земле... И “при свете звезд поющих песни” (*литература*). Дело все не в русских руках» (У, 134). «Прогуливают, прогуливают русские Россию» (ПЛ, 84). В 1918, после того как большевики захватили власть, Р. утратил веру в русский народ и писал: «Русские мне кажутся именно самым лживым народом, самым лгушим» (ВНС, 361). «Русские в странном обольщении утверждали, что они “и восточный, и западный народ”, — соединяют “и *Европу*, и Азию в себе” <...> Между Европой и Азией мы явились именно “межеумками”, т.е. именно нигилистами, не понимая ни Европы, ни Азии. Только пьянство, муть и грязь внесли» (АНВ, 36). «А что же русские? Досыпали “сон Обломова”, сидели на “дне” *Максима Горького*» (ВНС, 365). «Можно уважать *труд* и пот, а мы не потели и не трудились. И то, что не трудились и не потели, и есть источник, что земля сбросила нас с себя, планета сбросила» (АНВ, 9). Отсюда и революция как наказание Божие: «Если нет *смерти* человека “без воли Божией”, то как мы могли бы допустить, могли бы подумать, что может настать смерть народная, царственная, “без воли Божией”? И в этом весь вопрос. Значит, Бог не захотел более быть Руси. Он гонит ее из-под *солнца*. “Уйдите, ненужные люди”» (АНВ, 8). «Мы умираем как фанфароны, как актеры. “Ни креста, ни *молитвы*” Уж если при смерти чьей нет креста и молитвы, — то это у русских. И странно. Всю жизнь крестились, богомоллись — вдруг смерть — и мы сбросили крест» (АНВ, 8). «Самое ужасное, что я скажу и что очевидно, — это само исчезновение русского народа, русского человека, русского существа. Вовсе, глядя вокруг, не видишь России и русских» (АНВ, 313). Р. договаривается до проклятия своему народу: «Так вот мое слово им, слово последнее, слово проклинающее: убирайтесь же вы к черту с русской земли, Ивановы и Александровы, и отдайте ее Генрихам и Соломонам. Ибо они одни были честные в русской земле. Эй, берите землю, немцы, — и гоните русскую сволочь» (АНВ, 357). Несмотря ни на что, Р. верит, что придет *время* — и Россия снова воспрянет: «У русских есть упрямство. Но нет *силы* воли <...> Россию подменили» (АНВ, 330).

В.А. Фатеев

«РУССКОЕ БОГАТСТВО» — ежемесячный литературный, научный и политический журнал, выходивший

с перерывами в *Петербурге* с 1876 по 1918. С 1894 журнал возглавлял *Н.К. Михайловский*, а после его *смерти* в 1904 — *В.Г. Короленко*. Р. считал, что социал-демократический журнал «Р.Б.» используется Департаментом государственной *полиции* как «наживка» для уловления «живности». «“Отечественные Записки”, “Русское Богатство”, “Дело”, Михайловский, *Щедрин* — были в “неводе” *правительства* и служили наиболее ядовитому его департаменту. Все совершалось “обходом” и Щедрин — Михайловский соработали III-му отделению. Но вышло “уж чересчур” Неосторожно “наживку” до того развели, что она прорвала сеть и грозит съесть самого рыбака. “Вся *Россия* — социал-демократична” Понятно, для чего существует “Русское Богатство”» (У, 243). Однажды Р. предложил Михайловскому участие в «Р.Б.»: «Я бы им написал действительно отличнейшие статьи о *бюрократии* и пролетариях (сам пролетарий — я их всегда любил). Михайловский отказал, сославшись: “*Читатели* бы очень удивились, увидав меня вместе с Вами в журнале” Мне же этого ничего не приходило в голову» (ОСЖС, 711). Когда *цензура* не пропустила статью Р. *О подразумеваемом смысле нашей монархии*», но покровительствовала социал-демократическому «Р.Б.», Р. вспоминает: «Я вдруг опомнился и понял, что идет в России “кутеж и обман”, что в ней встала левая “опричнина”, завладевшая всею Россией и плещущая купоросом в *лицо* каждому, кто не примкнет “к оппозиции с семьей”, к “оппозиции с шампанским”» (У, 290). «Р.Б.» постоянно печатало статьи, направленные против Р. Особенно в этом преуспел сам главный редактор Михайловский, автор статей: «О г. Розанове, его великих открытиях, его маханальности и философической *порнографии*» (1902. № 8), «О мозаичности *культуры*» (1892. № 9), «Обращение Г. Розанова к *Толстому*» (1895. № 10), «О г. Розанове» (1899. № 12), в которых сочинения Р. называются «очевидным вздором», доходящим «вплоть до настоящего бреда» (PRO, 1, 358, 360).

А.Н.

«РУССКОЕ ОБОЗРЕНИЕ» — литературно-политический и научный журнал. Издавался ежемесячно в 1890–1898 в *Москве*. В 1890–1892 издатель Н. Боборыкин, редактор князь Д.Н. Цертелев, с № 10 за 1892 издатель и ответственный редактор *А.А. Александров*. Попытки возобновить издание были предприняты *А.Ф. Филипповым* в 1901 и 1903. Общественно-политическое *лицо* журнала определяли публикации авторов, близких к поздним славянофилам и *К.Н. Леонтьеву* (*Н.П. Гиляров-Платонов*, *В.А. Грингмут*, *Ю.Н. Говоруха-Отрок*, *А.А. Киреев*, *М.П. Соловьёв*, *Н.Н. Страхов*, *Л.А. Тихомиров*, *И.И. Фудель* и др.). В первые годы активно печатался *Вл. Соловьёв*. Фактическим издателем был русский промышленник *Д.И. Морозов*. Из правительственных верхов *влияние* на журнал имели обер-прокурор *Синода* *К.П. Победоносцев* и Государственный контролер *Т.И. Филиппов*. Р. сотрудничал в журнале в 1892–1898, и, хотя он постоянно жаловался на задержки выплаты *гонораров* и махинации *А.А. Александрова*, напечатал там не менее 24 статей. Осенью 1893 *Т.И. Филиппов* предпринял неудачную попытку сделать Р. соредактором «Р.О.». Первая публикация Р. в журнале — статья «О трех фазах в развитии нашей критики»

появилась в августе 1892 (ЛВИ). Вероятно, это было сделано по рекомендации Н.Н. Страхова. Еще в августе 1890 Р. послал свой труд из *Ельца* в «*Русский Вестник*», редактор *Ф.Н. Берг* дал его на рецензию Страхову. Тот согласился, что статья должна быть переделана и в письме Р. изложил свой взгляд на роль *Н.А. Добролюбова* и нигилистов в литературном и общественном движении, который лег затем в основу розановской трактовки в «Р.О.». С переездом Р. в *Петербург* число его печатных работ в этом журнале увеличивается. В 1893 им опубликовано там четыре статьи: «О монархии» (№ 2), «О трех принципах человеческой деятельности» (№ 3–4), «Три главные принципа образования» (№ 5; СП), «Памяти О.И. Каблицы» (№ 11; ЛВИ). В 1894 в трех номерах печатались его «Афоризмы и наблюдения» (№ 10–12). В 1895 статьи: «О так называемом „действии на расстоянии“» (№ 3–4; в ПИ под названием «Часть и целое»), «Критическая заметка» <о Н.П. Аксакове> (№ 6), «Смена мировоззрения» (№ 7; ПИ), «Что иногда значит „научно объяснить“ явление?» (№ 8; ПИ), «Что выражает собою красота природы?» (№ 10–12; в ПИ под названием «Красота в природе и ее смысл»), «Письмо в редакцию» <По поводу «Необходимого разъяснения»> (№ 11), «Открытое письмо к г. Алексею Веселовскому» (№ 12). В 1896 появились статьи Р.: «Еще доброе дело на Руси» (№ 4), «Кто истинный виновник этого?» (№ 8), «Две гаммы человеческих чувств» (№ 8), «О символистах» (№ 9; ЛВИ), «Вечная память <Н.Н. Страхов и Ю.Н. Говоруха-Отрок>» (№ 9–10; ЛВИ), «Еще о гр. Л.Н. Толстом и его учении о несопротивлении злу» (№ 10; ОПП), «Несколько замечаний о духоворческом течении русского раскола» (№ 11; *Апокалиптическая секта*), «Нечто о декадентах, „лампадном масле“ и о пронизательности нашей критики» (№ 12). В 1897 статьи: «Отрывок (из Петербургских видений)» (№ 4), «1 марта 1881 г. — 18 мая 1896 г.» (№ 5), «Письмо в редакцию» <по поводу предыдущей статьи> (№. 9), «Памяти Ф.Э. Шперка» (№ 11; ЛВИ). В последний 1898 год участия Р. в журнале он напечатал: «Несколько замечаний по поводу студенческих беспорядков» (№ 1; РФК), «Книга особенно замечательной судьбы» (№ 3–5; ПИ), «50 лет влияния (Памяти В.Г. Белинского)» (№ 5; ЛВИ). Статьи и заметки Р. в журнале посвящены широкой тематике: литературной критике, проблемам образования, философско-мировоззренческим вопросам, памяти сослуживцев и единомышленников, политическим и общественным событиям, наблюдениям текущей жизни. Многие из них вошли в его сборники «*Литературные очерки*», «*Сумерки просвещения*», «*Религия и культура*». В журнале публиковались отзывы о трудах Р. Еще в 1890 была помещена краткая рецензия Вл.С. Соловьёва на брошюру Р. «*Место христианства в истории*». Впоследствии одним из существенных обстоятельств периода сотрудничества Р. в «Р.О.» была его дискуссия с Соловьёвым, отразившаяся отчасти и на страницах журнала. В 1894 ряд критических по отношению к Р. заметок в журнале опубликовал Л.А. Тихомиров. Они в основном были связаны с критикой Р. (в статье «*Свобода и вера*» // РВ. 1894. № 1) взглядом Соловьёва и Тихомирова на веротерпимость. При мером резкой критики журнала и Р. как его автора со стороны преобладающих в обществе либерально-западнических сил служит статья *С.Н. Трубецкого* «Чувстви-

тельный и хладнокровный» (РМ. 1896. № 9). Этот отклик на публикации Р и Грингмута в «Р.О.» (1896. № 8) по поводу Ходынской катастрофы содержит *характеристику* журнала и двух его «знаковых» сотрудников: «Оба вместе <Р и Грингмут> составляют прекрасный соус для несколько пресного, канцелярского салата “Русского Обозрения” — странного журнала, водянистого и безвкусного, как бутылочный огурец» (PRO, 1, 293). Трубецкой вынужден был отметить яркость и остроту *стиля и мыслей* Р. После смерти в 1896 Д.И. Морозова, Ю.Н. Говорухи-Отрока и Н.Н. Страхова связи Р с «Р.О.» ослабевают. Перед возобновлением «Р.О.» в 1901 А.Ф. Филиппов намеревался снова привлечь Р в журнал, однако Р. в фельетоне «*Судьбы* нашего журнального консерватизма» (НВ. 1900. 30 июня) высмеял нового редактора, то же самое он сделал и после окончательного прекращения издания. В начале XX в. Р не хотел да и не мог уже вернуться к периоду «ультралиберального консерватизма».

М.С. Дроздов

«**РУССКОЕ СЛОВО**» — ежедневная политическая, общественная, экономическая и литературная газета, выходила в *Москве* в 1895–1918. Первоначально (в 1894–1898) издавалась *А.А. Александровым* на средства государственной субсидии и имела консервативную направленность. Р. сотрудничал в газете в 1895–1897, выступая в ней с консервативных позиций: «Милый друг, я думаю — нам остается только умереть. *России*, которую мы защищали, которую любили, ради которой “боролись с Западом” — ей остается только умереть» («Кому “горе от ума” в действительной жизни?». — 1896. 19 фев.). В мае 1898 «Р.С.», лишившееся государственной субсидии, было продано за бесценок *И.Д. Сытину*, который превратил газету во влиятельнейший орган русского либерализма. С 1905 «полевевший» Р. начинает сотрудничать с газетой, а в конце года становится ее постоянным автором, печатающимся под *псевдонимом* Варварин (от имени жены — *Варвары Бутягиной*), при этом не прекращая работы в «*Новом Времени*». Тематика статей Р. в «Р.С.» в сущности была та же, что и в «*Новом Времени*», но угол зрения на рассматриваемые проблемы — во многом иной, гораздо более либеральный, *стиль* — часто более раскованный. Иногда на один и тот же сюжет Р. публиковал статьи в обеих газетах одновременно (отклики на кончину *К.П. Победоносцева*, на открытие памятника *Александру III* работы *П. Трубецкого*). В 1910 такая литературно-политическая позиция Р. вызвала в либеральном лагере обвинения его в «двурушничестве» (*П.Б. Струве*, *А.В. Пешехонов*). В 1911 *Д.С. Мережковский* и *Д.В. Философов*, находившиеся с Р в идейном конфликте, в ультимативной форме («или он, или мы») потребовали от Сытина изгнания мыслителя из «Р.С.». Последняя статья «Варварина» появилась 15 ноября 1911. Позднее Р. неоднократно обращался к проблеме своего «двурушничества», одновременно и раскаяваясь в нем, и пытаясь найти ему объяснение, и даже увидеть в нем некую моральную правоту. «Не должен был я писать и в “Русс. Сл.” разом с “Нов. Вр.” К этому (кроме нужды в деньгах или, вернее, в заботе о будущем, — что так и оправдалось) приучен был привычкой писать “все равно где, лишь бы свое” Но мог ли бы

Страхов написать хоть 10 строчек в “Вестн. Евр.”? И этим решается — все. “Конечно — нет!” А он был мне *учитель*, и этому учителю я изменил. Очень уж во мне “всеядность” развита. “Пантеизм”, перенесенный и в моральный мир. Этого не следовало» (СХР, 133). «Теперь “Рус. Слово” <...> — полурусское и поверхностное, в сущности — преуспевающий трактир» (СХР, 235). «Сотрудничество в “Русск. Слове”, — о чем меня просил И.Д. Сытин, зять его Ф.И. Благов (редактор) и потом Доросевич, — все относившиеся ко мне безукоризненно. В сотрудничестве не было и тени упрощаванья с моей стороны, навязывания с моей стороны, и до сих пор ко всем, так сказать, “воротилам” газеты я в душе отношусь очень хорошо <...> В душе я был всегда согласен с “Нов. Вр.” (политика) и не согласен с “Русск. Словом”, но видел, что они в “чести”, т.е. ведут политику, “как ее понимают”, как “вытекает из строя их души” Этому “строю их души” я, по благодущию, помогал, да, понятно, как в церкви, так и в государстве, слишком открытых критике и, наконец, прямо негодных и смешных. В “Русское Слово” я не дал ни одной неискренней статьи, т.е. заключающей негодование не то, которое я имел. “Неискренность” и “фальшь”, в сущности, заключалась в одном: я не одобрял в душе общего руководства их газетою, “широко-демократического”, “улично-крикливого”, со слишком оптимистическим взглядом “на наше общество”, о котором я был гораздо худшего и меньшего мнения, чем редакция. Но сказал в душе: “Пусть будет по их; пока ребенок не ушибется — все равно розги ему не помогут” Но я видел именно “честную веру их в свое дело” и опять повторяю — как это неоднократно я делывал и в жизни, — охотно помогал чужой вере, хотя она и не была моей верой. Я видел, что Благову, Доросевичу и Сытину нужно было иметь, и годы иметь, совсем иное зрелище перед собою, вот какое я имел, и, вероятно, мне нужно было заглянуть в то, что они видели, словом, надо было — уже если дело решать словами — не недели, а месяцы спорить, “живя в одной квартире” (т.е. непрерывно), чтобы прийти “к одной платформе” (убеждения)» (КНУ, 242–243). «“Двурушник” Вам хорошо писать, п.ч. радикальных журналов сто, и можно писать во всех, сохраняя “единство лица и убеждений” Но что делать “нам”, когда консервативный журнал или газета только в единственном числе, и раз — “громада текущего матерьяла” и “нет места для всей вашей производительности”, а за стол садится 11 человек и мал мала меньше <...> И я пошел, после усиленных с их стороны предложений в “Русское Слово” — да и 100 000 подписчиков и можно заронить свою мысль <...> Мне не нравился тон, не нравились определенным образом две кампании в газете: “Гурко-Лидваль” <...> и вся травля на <В.И.> Гурко потому, собственно, что он “правый” <...> Вторая “кампания” газеты мне была противна, когда она направлялась на [М.Д.] Чельшева <...> Но за исключением этих частностей я не имел причины протестовать против газеты. Но в общем, конечно, все-таки она была “левая”, и соглашаюсь, что “в общем” мне не следовало в ней участвовать. И не участвовал бы, конечно, если бы мог жить свободно и хорошо, леча больную жену и обучая крошечных детей в училищах, сотрудничая в органах “одного направления”» (КНУ, 378–380). «Статьи мои в

“Рус. сл.” мне просто противны <...> В “Рус. сл.” я был с полуправдою <...> В “Нов. вр.” я ни для кого не притворялся, в “Рус. сл.” иногда притворялся, — и именно, когда распускал свой противный либерализм. “Благову понравится” Черт бы его драл» (М, 302). *Истории* газеты посвящена также статья Р. «Что разумелось само собою...» (МВ. 1916. 17 февр.; ВЧВ). Вероятно, последнее обращение к данной теме в письме П.Б. Струве, написанном в феврале 1918: «Перестаньте на меня сердиться: сотрудничество в “Рус<ском> Слове” и в “Нов<ом> Вр<емени>” — просто горе задавило; больная с 1911 уже очень тяжело жена, и 5 человек детей да падчерица, все в поре учения и отданные самонадеянно в частные школы, т.е. страшно дорогие. Неужели Вы не можете понять, что “нужда скачет, нужда пляшет, нужда песенки поет”, неужели неясно, что “отрекшись от литературной знаменитости” (“Единая программа”), я не только не был подл, но клянусь и клянусь, что если где я был прав, то в том именно, что поставил *больную* женщину и маленьких детей выше всей этой чехарды политики и публицистики, которая, Вы видите, к чему в конце концов привела» (ОСЖС, 680).

С.М. Сергеев

РУССКО-ЯПОНСКАЯ ВОЙНА. Р. встретил начало Р.-я.в. 1904–1905 с энтузиазмом, надеясь, что начавшаяся война обновит «сонную» русскую жизнь, даст новый импульс государственным преобразованиям и укреплению государственного организма России: «Напряженное внимание, с каким все смотрят сейчас на *Восток*, не должно погасить деятельности внутри. Нужно и возможно утилизировать тот чрезвычайный и благородный подъем духа, который разлился по стране и удивляет нас взаимным радостным удивлением. Никто не может сейчас ссылаться на сонность общества, как и упрекать кого-нибудь в эгоизме сердец. *Время* трудное есть всегда в то же время творческое или готовое к творчеству. В собственной нашей истории две эпохи, начало XVIII века и начало XIX века, мы знаем как такие, когда непрерывный военный шум и внешняя опасность сопровождалась в то же время самою благотворною внутреннею деятельностью, творческою, дальнозоркою, продуктивною, величайше благотельною для всего наступившего столетия» (КНУ, 25). Р. напечатал рецензию на заметки о Р.-я.в. Н.Л. Кладо (Прибой) «Современная морская война» (СПб., 1905), где писал о подвиге «Варяга» и о балтийской эскадре, приближавшейся к Японии (НВ. 1905. 4 мая). Однако под воздействием военных неудач настроение Р. довольно быстро меняется в сторону большей критичности и скепсиса: «Ночь на 31 марта заставила содрогнуться всю Россию. *Лица*, разговоры — все сделалось серьезнее, нет еще вчерашнего спокойствия и уверенности, по крайней мере касательно ближайшего будущего, ближайших дней, хотя в конечной победе русского оружия никто, конечно, не сомневается. У японцев — ряд удач. У русских — ряд неудач. Мы потопили брандер, и предназначенный (самими хозяевами) к потоплению. У нас потопили боевую единицу, предназначенную к победе или, во всяком случае, к борьбе, к работе, к защите отечества. Это — разница! Мы ломаем шепки; у нас пробивает железо. Всякий думает, чем помочь отечеству. Одушевление России — не-

бывалое. Единство, крепость духа — небывалые же. И вот, хочется сказать два слова о направлении этой великой поднявшейся духовной мощи. Гибель, в две минуты, “Петропавловска” вызвала у многих плач. Каково теперь в *семьях* тех 600 человек, которые пошли ко дну в обломках раскаленного железа, среди грохота и визга машин, дыша паром, глотая соленую воду. *Ад*, — на пространстве нескольких десятков сажений, настоящий ад!» (КНУ, 26). Р. категоричен: «Экзамен японский отбросил нас за 1812 год назад. В течение всего XIX века (сто лет!!) ничего подобного не случилось с Россией: чтобы воевать 11 месяцев — и ни одного выигранного сражения, ни одного успеха, даже маленького — никакого!! Ничего! Нет России: по крайней мере в чем же проявляется, что она есть? В недошедших валенках? в броненосцах на дне порт-артурской гавани? В бегущем назад уже после прорыва князе Ухтомском? Нет, серьезно: в чем выражается, что Россия — есть?!» (КНУ, 31). Основная причина поражений, по мнению Р., — отсутствие духовного единства общества, его атомизация: «Боже, до чего мы все разбежались по своим конурам и только и мыслим себя по профессиям, рангам, состояниям, почти по кварталам и *домам*! Пыль! Осталась пыль отдельных человеческих фигурок, а нация — где она? В чем она? Неизмеримый пояс границ в России — и в нем распыленные частицы, эти жалкие “обыватели” (что за термин!!), сидящие в мурьях своих, забытые, глупые почти, с вековыми сплетнями, с вековым навозом злобы, недоразумений, недомоганий около каждой мурьи?!» (КНУ, 31). Выход из создавшегося положения Р. видит в патриотизме и укреплении национального единства: «Россия и русские — вот что слилось бы! Вот чему слиться бы! “Россия для русских”: это пока торговый и промышленный термин: “русские” точно приглашаются “в Россию” открывать лавочки и мастерские, как звал немцев “в гости” Новгород. Но русские хотят (и не вправе ли?) быть не только “торговыми гостями” в России, а стать самую Россию. “Россия — это я”, —

должен сказать русский народ; а каждый русский, указав на сердце свое, должен быть вправе сказать: “здесь бьется одна двадцатимиллионная часть России”» (КНУ, 31). «Мы хотим быть каждый одна двадцатимиллионная часть России и чтобы на каждом из нас была одна двадцатимиллионная доля святых преданий Руси, ее воспоминаний, от Олега до XIX века, чтобы вокруг каждого пусть одною ниточкою, но было обвито государственное знамя России, которое мы не унизим, как не унизили его Кондратенко, Смирнов и другие вчерашние “обыватели” Мы не хотим, как немцы в Новгороде, только смотреть из окна, как шумят волны Волхова да собираются бояре и посадник что-то говорит о Новгороде. Мы сами новгородцы; Волхов наш, и Новгород тоже наш. И земля наша русская, сокровище наше, сердце наше, где зарыты наши покойники, над которой мы плакали, о которой мы плакали — наша эта земля» (КНУ, 32). Р. расценил действия русской армии как национальное унижение, как «японский позор». Позднее Р. писал: «Японская война — вся плод векового *смеха* над собою русских. Смеющийся над собою народ вообще не побеждает, и это было бы даже странно. Такой народ есть не субъект победы, а объект завоевания» (НВ. 1912. 4 сент.; ПВ, 189).

В.Н. Жуков

«РУСЬ» — ежедневная общественная, политическая и литературная газета, издававшаяся В.П. Гайдебуровым в Петербурге в 1897–1901. Р. опубликовал в ней две статьи: «Из мира идей и фактов» (1897. 20 марта) о колонии толстовцев и «Литературные волнения» (1897. 31 марта) о полемике марксистов (Л.Б. Струве и др.) и антимарксистов (С.Н. Южаков и др.). На этом его участие в газете оборвалось, ибо он был обвинен в доноситељстве на революционеров. Историю эту Р. изложил в письме к С.А. Рачинскому 7 сентября 1897 (см. статью «Гайдебуров В.П.»).

А.Н.

С

САМОДОВОЛЬСТВО. Писатель считал С. одним из самых больших *грехов*. «Чему я, собственно, враждебен в литературе? — пишет Р. — Тому же, чему враждебен в человеке: самодовольству. Самодовольный Герцен мне в той же мере противен, как полковник Скалозуб. Счастливым успехами — в литературе, в женитьбе, в службе — Грибоедов, в моем вкусе, опять тот же полковник Скалозуб. Скалозуб нам неприятен не тем, что он был военный (им был Рылеев), а тем, что “счастлив в себе” Но этим главным в себе он сливается с Грибоедовым и Герценом» (У, 144). «Кажется, что существо литературы есть ложное; не то чтобы “теперь” и “эти литераторы” дурны: но вся эта область дурна, и притом по существу своему, от “зерна, из которого выросла” — Дай-ка я напишу, а все прочтут?.. Почему “я” и почему “им читать”? В состав входит — “я умнее других”, “другие меньше меня”, — и уже это есть грех» (там же). «Как я смотрю на свое “почти революционное” увлечение 190..., нет, 1897—1906 гг.? — Оно было право. Отвратительное человека начинается с самодовольства, — утверждает Р. — И тогда самодовольны были чиновники. Потом стали революционеры. И я возненавидел их» (У, 130). О своей литературной манере Р. пишет: «Что-то такое противное есть в моем слогe. С противным — все не вечно. Значит, я временен? Противное это в каком-то самодовольстве. Даже иногда в самоупоении. Точно у меня масляное брюхо и я сам его намастил» (У, 141). В статье «Кто истинно счастливый человек (из тем *Карамзина*)» (МВ. 1916. 2 и 6 июля) говорится: чтобы «быть счастливым», «надо родиться самодовольным. Когда спрашиваешь себя: “Отчего так много людей самодовольных?” — то единственный удовлетворительный ответ находишь в том, что старая бабушка человечества — Судьба гораздо меньше озабочена героическим характером человеческой истории, нежели собственно благополучием своих чад, и для какого-то благополучия наделила большинство рождающихся немудреным даром некоторой глупости и крупного самодовольства. Когда есть эти два качества, не бойтесь за человека: судьба его сложится гладко и удобно» (ВЧВ, 273). Р. находит примеры самодовольства в политике: «Неужели вы думаете, что Керенский и Чхеидзе когда-нибудь разочаруются? Неужели можете представить себе, чтобы Чернышевский и Добролюбов, встав из гроба, могли выговорить: “Мы, по-видимому, несколько ошибались” Нет, Судьба делает своих избранников не только счастливыми: она делает их воистину счастливыми, неразрушимо счастливыми» (ВЧВ, 274).

«Но что же такое может случиться с Керенским, чтоб он почувствовал себя некоторым “дымом своего отечества”? Ничего такого и ничего подобного не может случиться» (там же); «по части самодовольства и большого ума у нас Горькие, Керенские и Чхеидзе — в первых рядах» (ВЧВ, 276), — в военном деле: японцы «обходили» Куропаткина, «рассчитывая на его большой ум и непрерывное самодовольство» (ВЧВ, 275—276), — и среди современных ему деятелей культуры: «Самодовольный радикализм как хорошо вычищенный медный пятак блестит, горит и обещает миру, что на него можно купить. Полное счастье. Для цельного мира цельное счастье» (КНУ, 469).

Е.А. Семёнова

САМОУБИЙСТВО. Р. впервые тему С. затронул в письме Н.Н. Страхову в начале 1890. «Не люблю я никакой физической боли, но если бы были легкие способы умирания, если бы продавали опиум в аптеках, несколько бы я не задумался умереть. До того мало счастья, до того бесконечна жизнь. Не думайте, что я обманут в том, о чем писал Вам летом <любовь к В.Д. Бутягиной>: все хорошо, и я, по-видимому, счастлив, а жить не хочется» (ЛИ, 230). 5 января 1890 Страхов отвечал: «Как Вы решились писать мне о самоубийстве? До чего Вы дошли. Не ссылайтесь на тягость и тоску, убить себя можно даже от того, что прыщик вскочил на носу» (ЛИ, 51). Первая статья, посвященная проблеме С., — «“Без цели и смысла...” (О самоубийствах)» (НВ. 1910, 5 марта). Р. не мог пройти мимо этого массового явления, «начиная с памятной полосы самоубийств в 70-х годах прошлого века» (ЗРП, 86). «Смысла в жизни не нахожу — и потому умираю», — начинает свою статью Р. цитатой из записок трех девушек, отравившихся цианистым калием после мирной беседы и за музыкой. Подобные слова, говорит Р., мы находим в предсмертных записках бесчисленных самоубийц. Р. отличает их от С. «от нужды, унижений, семейного расстройства, от определенной неудачи в жизни, от неудачи в определенном стремлении и проч.» (там же). Р. считает, что заявление: «смысла жизни не нахожу» — это вовсе не мотив, а описание состояния самоубийцы перед смертью. Он начинает с рассмотрения возраста, в котором совершаются «беспредельные» (т.е. немотивированные) С. «Большую частью эти самоубийства падают на возраст между 17—23 годами у девушек и 22—26 годами у мужчин <...> Возраст самоубийства падает на промежуток между законченным или заканчивающимся образованием, которое, как по-

нятно всем и понятно самоубийцам, “готовит человека” к чему-то, и между определением пути жизни, выбором жизни, выбором цели и “смысла” жизни... “Меня готовили, готовили... а куда приготовили — я не знаю и не вижу. Умираю» (ЗРП, 86–87). Возражая публицистам, убежденным, что самоубийцами становятся бездарные и безвольные, Р. утверждает, что «скорее в этот несчастный итог попадают даровитые... *Талант* всегда мучит, и именно тоскливою мукою... Талант всегда требователен, взыскующ, полон “недоверия к себе”, “недоумения о себе”; талант всегда есть строгий судья поступков и мыслей, жизни и сердца и всего сокровенного в сердце у своего носителя...” (ЗРП, 87). Именно период, когда талант еще не раскрылся в полную *силу*, и является наиболее опасным для его носителей, поскольку невозможность быстрой реализации своих способностей, невозможность сразу увидеть результаты своего *труда* приводят талантливых людей к роковым решениям. Р. пишет о собственном опыте, когда «желание умереть было сильнейшим» и в последних классах гимназии, и на протяжении обучения в *университете*: «Именно от сознания: “не для чего жить”, “я ни к чему негоден”, “из меня ничего не выйдет”...» (там же). Из собственного опыта Р. делает вывод, что ощущение “самоничтожества” до того продолжительно, до того тягостно, что собственно останавливает только или больше всего болезненность известных способов умирания (утопиться, повеситься, застрелиться)» (ЗРП, 88). Несправедливая обида, нанесенная молодому существу, тоже способна дать толчок к суицидным действиям. В «*Уединенном*» Р. приводит эпизод, когда его обвинили (несправедливо) в дурном влиянии на товарища. «Как мне хотелось тогда умереть», — вспоминал Р. (У, 35). Он считал, что найти свой путь в жизни и есть выход из самоубийственного тупика. Поэтому во *времена*, когда все *общество* живет, охваченное решением какой-то важной проблемы, уровень С. понижается (период Реформации в *Европе*, времена *революций*). Статья заканчивается призывом к молодым людям: «Подождите! Не спешите! Отложите на неделю... Знаем, трудно вам брести “без цели и смысла...”» (ЗРП, 89). Когда Р. предложили написать статью для сборника «Самоубийство» (М., 1911), он сначала хотел отказаться. Однако случайно услышанный рассказ одной молодой *женщины* побудил его взяться за перо. Женщина рассказала о своей встрече во время поездки в поезде с 80-летней старушкой, которая сохранила молодость *души*, энергию, ибо она жила заботами о своих *детях* и внуках, была в постоянном движении и в меньшей мере думала о себе. «Полная противоположность самоубийству! Какая в самом деле противоположность самоубийцам эта восьмидесятилетняя старушка, каждый день которой наполнен заботой, ожиданием, встречей или разлукой!» (ТПРН, 336). «Самоубийство всегда есть катастрофа, — констатирует Р. — Катастрофа личности, биографии ...Катастрофа экономическая: если “жизнь есть мастерская” с тысячами “заданий” в ней, — то эта мастерская вдруг лишилась своего работника, причем какое-то “задание” ее осталось неисполненным» (там же). Р. рассматривает причины С.: «Отчего убивают себя?» — вопрос, который звучит в голове всех. Убивают себя, потому что бывают одиноки. Оттого, что “некуда пойти” “Некому сказать” Убивают себя от безысход-

ности...» (ТПРН, 337). Среди С. от безысходности Р. выделяет С. бедняков. «Эти “бедные самоубийства”, демократические самоубийства, суть самые жалостливые. “Немного бы” В самом деле, “много ли” человеку надо? Не обделил бы всех, не обеднели бы все, если бы помогли. Но вовремя никто не помог» (ТПРН, 338). Р. видит причину большинства этих С. в несовершенстве социального устройства: «Несовершенство социальной организации, с одной стороны не доросшей до “научного совершенства”, а с другой — потерявшей “прежнее братство и простоту”, есть причина этих самоубийств» (там же). Р. подчеркивает: «Наблюдая “самоубийц без причины”, нельзя не отметить, что в разряд их вообще не попадают тусклые личности» (ТПРН, 340). И вместе с тем замечает Р.: «Самоубийцами также никогда не бывают настоящие творческие личности» (там же). Гётевский Вертер покончил С., потому что еще не был сформировавшейся личностью. Сам *Гёте* так бы не поступил, поскольку «был не только мечтатель, как Вертер; он был деятель и герой германской *истории*, “рожденный” для этого» (там же). Все самоубийцы как бы признают свою вину, свое бессилие, и просят никого не винить в своей смерти. Они очень рано утрачивают жизненные силы. Так что «к 20 годам» юноша чувствует себя старичком, бессильным, инвалидом» (ТПРН, 341). Очень часто именно эти “расходы тела”, которые оказываются и “расхождением *души*”, — являются едва ли не главным источником “беспричинных самоубийств” или самоубийств за “потерю смысла жизни” (ТПРН, 342). С. жестоко не только по отношению к самому самоубийце, но и к близким — родным, друзьям, любящим. И потому есть зло. Оно может увлечь за собою и других, слабых волею. Р. обращается к примеру, когда стечение обстоятельств, возникновение, казалось бы, неодолимых препятствий к *браку* с любимым человеком привело прекрасную девушку к С. Этот пример не относится к образцам “беспричинных» С., но он демонстрирует, сколь многое зависит от окружающих, от взаимопонимания людей и от *силы* воли человека, особенно молодого, чтобы противостоять обстоятельствам, дабы не принять рокового решения. Р. отмечает, что, как правило, те, кого смерть преследует (серьезно больные), отчаянно сражаются за жизнь. Не думают о самоубийстве. «Да, именно *молодежь*, столь далекая от естественной смерти, ищет искусственной смерти, которую является всякое самоубийство. *Страх, грех, отвращение...*» (ТПРН, 347). О том, что против С. нужно бороться при жизни человека, Р. говорит в «*Опавших листьях*. Короб первый»: «Когда жизнь перестает быть милою, для чего же жить? Ты впадешь в большой грех, если умрешь сам. Дьяволы: да заглянули ли вы в тоску мою, чтобы учить теперь, когда все поздно. Какое дело мне до вас? Какое дело вам до меня? И умру и не умру — мое дело. И никакого вам дела до меня. Говорили бы живому. Но тогда все молчали. А над мертвыми ваших речей не нужно» (У, 130). Темы С. касается Р. в статьях «Так ли хочет умирать человек!.. (К самоубийству Лафаргов)» (ТПРН), «*Максим Горький* о самоубийствах» (ЛВИ). См. также КНУ, 161.

С.С. Никоненко

САРÓВ — монастырь в Тамбовской губернии, основан схимником Иоанном в 1705. Р. посетил С. в конце

июля 1904, в первую годовщину причисления *Серафима Саровского* к лику святых. В результате в «*Новом Времени*» с 10 августа по 15 сентября 1904 появились четыре статьи Р. под общим заглавием «По тихим обителям», где Р. рассказывал: «Прошло 19 июля, день рождения Серафима Саровского, “Угодника” всех трех обителей, Саровской, Дивеевской и Понетаевской. Все знают, как бывает скучно “назавтра” после праздника: все делается ленивее, все становится тусклее, серее, чем даже в обыкновенный день. Но день, когда я попал в обитель, был особенно несчастен: шел понедельник, “тяжелый день”» (ВТРЛ, 107; речь идет о понедельнике 26 июля). Р. присутствовал на ранней обедне в Дивеевском монастыре. «Храм был весь заполнен собственными обитательницами. Никогда в жизни я не видел такого огромного числа “черной братии”, и, может быть, не разделенные, не рассеянные инородным людом, они являли вид свой в той яркой очерченности и бросающейся в глаза выпуклости, в какой собственно и следует рассматривать всякое явление. Повторяю, я не люблю монашество; но, когда я увидел стройные ряды этих сотен “черных дев”, где не было ни одного лица грубого, жесткого, ни одного легкомысленного или пустого (а я очень в них вглядывался), но все светилось приветом, уступчивостью, помощью, — я удивился великому преобразованию, какое производит в человеке обстановка, дух, “устав”» (ВТРЛ, 107–108). Р. был поражен, увидев монахиню в алтаре. «Она свободно двигалась, по крайней мере, в левой половине алтаря, и это было первое зрелище для меня, где я увидел женщину, религиозно сравненную с мужчиной, чего нет нигде решительно ни в службах, ни в молитвах, ни в чем!! Если вспомнить, что 40-дневную девочку нельзя внести в алтарь, что в него не может войти и императрица, то нельзя усомниться, что в этой особенности выражено огромное, особенное, ненормальное самочувствие монашества, монахов, монахинь» (ВТРЛ, 109). Р. описывает Саровский монастырь: «Собор Саровской пустыни и небольшая площадь, на которой стоит он, полны движения и звуков речи и ходьбы» (ВТРЛ, 121). Р. искупался в источнике Св. Серафима: «Из желоба бьет толстая струя кристально-чистой воды и окачивает подходящего, но окачивает действительно всего и сразу в силу толщины своей <...> я быстро разделся и благоговейно дал облить себя ледяной струе. Столь же быстро накинув сорочку, я почувствовал самую сладостную теплоту в теле, здоровую, свежую. Моментально изменяется настроение духа: энергия, веселость и ко всему готовность удвоились! Усталости как не бывало» (ВТРЛ, 124). Показали Р. и камень, на котором Преподобный, как говорили кругом, молился 1000 ночей. «Камень этот большой (но не огромный), продолговатый, глубоко сидящий в земле (без сомнения — он не сдвинут), плоский с выемками сверху, и в самом деле удобный, чтобы на него стать на колени» (ВТРЛ, 125). Видел Р. и земляночку Св. Серафима: «Маленькая, как у огородников шалаш, только не из прутьев, а с земляными стенами и полом. Она на спуске к ручейку, внизу бегущему. Я поднялся выше: вот его грядки с капустой. Вероятно, что грядки уже не те, но, несомненно, на том самом месте, даже, пожалуй, те самые, из тех земляных частиц, которые Преподобный обделывал в свои грядки. Ведь грядка стояла, ну, 70 лет назад. Если она замечена, если ее

берегут, то как ей перемениться?» (ВТРЛ, 125). Описание С. завешается словами ямщика, возившего Р. с семьей в монастырь: «Саровские квасы знаменитые. Тот, что вы кушали, не теперь заготовлен, а его замешивают в марте месяце и ставят в погреба» (ВТРЛ, 127).

А.Н.

САТИРА. «Над пороком нельзя смеяться, это — преступно, зверски» (М, 445), — считает Р. Еще более преступна насмешка над пороками своей страны: «Как же мы могли возненавидеть *Россию*, проклять свою родину, возненавидеть “самый состав русского человека”, речь его, *голос*, звук, дыхание. Как смела родиться сатира. Как ей дозволяют быть» (М, 161). Ответственность за то, что «у нас слово “отечество” узнается одновременно со словом “проклятие”» Р. возлагает на сатириков. *М.Е. Салтыков-Щедрин* смеялся над тем, что «всякий русский с 16-ти лет пристает к партии “ниспровержения государственного строя”» (У, 265), а *Н.В. Гоголь* «обратил отечество свое в анекдот» (КНУ, 346), «дал право каждому русскому хохотать над Россией» (КНУ, 456). «Наша литература, — считает Р., — началась с сатиры (Кантимир), и затем весь XVIII век был довольно сатиричен. Половина XIX века была патетична. И затем, с 60-х годов, сатира опять первенствовала <...> Новиков, Радищев, *Фонвизин*, затем через ½ века Щедрин и Некрасов имели такой успех, какого никогда не имел даже *Пушкин*» (У, 26). На русскую литературу повлияли предсмертные литературные труды *В.Г. Белинского*. Его порыв «отвергнуть, растоптать, унижить» был воспринят группой писателей, среди которых Некрасов и Салтыков-Щедрин, переложившие «последний порыв» «в стихах, в прозе, в сатире» (РФК, 87). Р. удивляло, что «русского писателя русские писатели и не представляют иначе, как что он, конечно, ненавидит Россию, не уважает Царя, презирает правительство» (СХР, 243). Размышляя над тем, почему «злодеяния льются, как свободная песнь; а добродетельная жизнь тянется как панихида», писатель и в литературе усматривает ту же закономерность: «хорош “*Ад*” Данте и как кисло его “Чистилище”, находя единственное исключение — олимпийские оды Пиндара, в которых не было «никакой басни, насмешки, сатиры» (У, 275–276). Смех обличающий, негодующий вызывает у Р. жесткое неприятие. Он «не может ничего убить», но может «придавить» (У, 43). Поэтому для Р. «очевидно», что «смех Гоголя был преступен в нем, как в христианине» (ВТРЛ, 419). Через отношение к смеху Гоголя писатель определял необыкновенную душевную чистоту и доброту *В.Д. Розановой*: «Существо смеха Гоголя было несовместимо с тембром души ее, — по серебристому и чистому звуку этого тембра, в коем (тембре) была совершенно исключена грязь и выкрик. Ни сора как зрелища, ни выкрика как протеста — она не выносила. Я это внес в оценку Гоголя (“*Легенда об инквизиторе*”), согласившись с нею, что смеяться — вообще недостойная вещь, что смех есть низшая категория человеческой души» (У, 295). Чуждость любому роду насмешки, осмеяния — отличительная черта «друга», вызывающая в Р. уважение и понимание. Розанова считала, что человек смешон и жалок в насмешках и потому не любила читать те статьи мужа, смех которых «состоял в “язвах”». «Так я и не мог привлечь мамочку к

своей “сатире”, — пишет Р. — И я думаю вообще, что “сатира” от ада и преисподней, и пока мы не пошли в него и еще живем на земле, т.е. в средних ярусах, — сатира вообще не достойна нашего существования и нашего ума» (У, 296).

К.А. Жулькова

«САХАРНА» — рукопись неопубликованной при жизни Р. книги хранится в РГАЛИ (Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 226–229 и ГЛМ. Ф. 362. Оп. 1. Ед. хр. 1–13); отдельные неопубликованные записи — в *Архиве П.А. Флоренского*. Опубликовано в 1998 московским издательством «Республика» в томе «Сахарна» Собрания сочинений Р. (т. 9, тираж 5000 экз.). Летом 1917 был сделан набор первой части книги («Перед Сахарной», записи с января по 9 мая 1913) и частично второй книги («В Сахарне», записи по 29 июля 1913). Книга в свет не вышла, а эта верстка была опубликована Н.И. Харджиевым в итальянском журнале «*Ricerchi slavistiche*» (Licosa, 1980/81. Vol. 27/28. P. 241–271). Фрагменты третьей части («После Сахарны», записи с сентября по декабрь 1913) напечатаны в журнале «Литературная учеба» (1989. № 2. С. 83–122, публикация В. Сукача). В мае–июле 1913 Р. с женой и дочерью Варей отдыхал в Сахарне, имени *Е.И. Апостолопуло* в *Бессарабии* (см. «Уголок Бессарабии» // НФП). В октябре 1918, напуганный красным террором и расстрелом своего коллеги по «Новому Времени» *М.О. Меньшикова*, Р. записывает о необходимости уничтожения всего, написанного им в связи с процессом *Бейлиса*, в особенности невышедшей книги «С.», которую он называет третьим коробом «*Опавших листьев*». По приезде в *Сергиев Посад*, посоветовавшись при первом же свидании с *П.А. Флоренским*, Р. просил управляющего книжным магазином и складом «Нового Времени» *Ю.О. Сосницкого* уничтожить его брошюры, связанные с делом *Бейлиса* (см. эти брошюры в томе 14 Собрания сочинений «*Возрождающийся Египет*»). Сосницкий, однако, не исполнил этой просьбы, заявив сыну писателя *Василию*, что «у папы Вашего может перемениться взгляд, и он может пожалеть о состоявшемся распоряжении, — во избежание чего книги лучше не истреблять, так как их на несколько тысяч рублей» (АНВ, 185). В «Обращении к *евреям*», написанном тогда же в октябре 1918, Р. сообщает: «Мною было прекращено, ужеведенное почти до конца, печатание Короба 3-го “Опавших листьев”, — дневника моего за 1913 год, где содержались местами отрывки злобы против евреев, правда, возбужденные со стороны» (там же). Имеется в виду гражданский муж *Е.И. Апостолопуло А.К. Драгоев*, друг Р., которому он писал по этому поводу в Одессу.

А.Н.

«СВЕТ» — политическая, экономическая и литературная ежедневная газета, выходившая в *Петербурге* с 1882 по 1896. В 1896–1897 Р. опубликовал в ней 25 статей (без заглавия и подписи) благодаря содействию *С.К. Эфрона-Литвина*. В статьях Р. разбирает внешние и внутренние политические вопросы, анализирует социальные, образовательные и религиозные проблемы *России* конца XIX в. В ряде статей Р. с энтузиазмом отзывался о политических отношениях *России* и *Франции*, полагая, что союз, заключенный между Францией и

Россией, послужит укреплению обеих стран и повышению их политического статуса (1897. 5 янв.). Вместе с тем Р. подчеркивает «не только самобытную, глубоко самостоятельную, но и влияющую» роль России в этом союзе и обращает внимание на пробуждающийся интерес французского народа к ее духовной, культурной жизни: «Юнейший становится предметом изучения и нередко восхищения для старого» (1896. 9 окт.). Р. пишет о подъеме религиозных чувств русского народа в связи с открытием нетленных мощей *Св. Феодосия Углицкого*. Он призывает русскую церковь — «вечный элемент цивилизации» (1896. 25 дек.) воспользоваться возрастающей народной «жаждой прильнуть к церкви как к “столпу и утверждению истины”» и повлиять на решение вопроса о выходных днях для служащих. (1896. 17 нояб.). Развивая идею о том, что «Церковь есть не только некоторая святость, но и вытекающая из этой святости сила, авторитетность» (1896. 17 нояб.), Р. рассказывает о жизни русских на Аляске после 1867, где они «упорно отстаивают свою народность и веру», несмотря на огромную ассимилирующую силу США (1896. 23 дек.), а «зерном сохранения “стародедовских” заветов, как всегда, становится наша церковь, храм, в нем собственно все, чем даже и политически, не говоря о нравственности, жива всякая русская душа» (1896. 24 дек.). Чтобы поддерживать в русском народе веру в отечество, необходимо, по мнению Р., воспитывать чувство патриотизма, чему не способствует программа правительства: «Русский народ притесняем, а правительство печется не о исконном русском населении, а об окраинах, местах распространения инородческого и иноверного населения» (1896. 27 окт.), тогда как «следует дать пышный цвет и рост основному великорусскому племени, которое вынесло на плечах своих всю нашу историю» (1897. 26 окт.). Р. обсуждает на страницах газеты вопрос о русско-польских отношениях, где отрицательную роль играет католичество, называемое Р. «фарисейством», обманывающим и восстанавливающим русских людей против польской народности и языка. (1896. 16 нояб.). В одной из статей рассказывается про установку памятника *М.Н. Муравьеву* в Вильне, где тот служил генерал-губернатором. По мнению Р., этот «суровый делец» по закалу и характеру был «птенцом гнезда *Петрова*», а по месту и духу деятельности «*Екатерининским орлом*» (1897. 12 янв.). *Теме* самодержавия Р. уделял особое внимание. В царствование *Александра III*, утверждает он, «Россия поднялась на такую высоту такой внутренней крепости и такого мощного внешнего положения». Ссылаясь на кн. *Вл.П. Меццерского*, Р. заключает, что смысл русского самодержавия весь сводится к идее совести, «трепещущей перед Богом, совести, державствующей над людьми. Вот и только, больше ничего не содержится в идее *Царя-Помазанника Божия*», которую сумел воплотить в жизнь *Александр III* (1897. 30 янв.). Р. пишет о 100-летию со дня кончины императрицы *Екатерины II*, отмечая ее глубокое понимание русской культуры, ее славянофильство, имевшее истоком «самозабвенное погружение в русские летописи, т.е. из непосредственного, прямого питания себя стихией и духом нашей древней истории». Р. говорит, что «только после 34-летнего труда *Екатерины II* стало возможно такое царствование как *Александра I*» (1896. 6, 8 нояб.). Р. пишет о своих

коллегам-литераторам: *Н.Н. Страхов*, *Ю.Н. Говорухе-Отроке*. В некрологе *Ан.Н. Майкову* он называет его «светочем нашей умственной жизни», «хранителем предания», «прекрасным поэтом» (1897. 24 янв.). Обращаясь к сфере образования, Р отмечает необходимость открытия в стране различных учебных заведений, дающих реальные практические профессии, которые «захвачены у нас не коренными русским людьми, а инородцами и иноверцами». Р подчеркивает, что, открывая новые учебные заведения, необходимо исправить огрехи существующих, т.к. курсы гимназий перегружены и излишествуют теорией, «Некогда, некогда...» Это есть как бы лозунг, под которым была построена вся наша классическая система» (1897. 21 янв.).

Н.Н. Ерёмин

СВИНЬЯ. Размышляя о феномене удивительного сходства человека с животными, образы которых раскрывают его дух, Р. находит соответствующее себе животное в фигурке С., любящая которой он произносит по-французски: «Voilà mon portrait, pas real, mais métaphisique et intime, et exclusivement adopté pour “Oeuvres complètes de Basile Rosanow” <Вот мой портрет, не настоящий, но метафизический и сущностный и чрезвычайно пригодный для “Полного собрания сочинений” Василия Розанова>» (СХР, 221). Образ С. предстает у Р. как символ внутренней свободы: «Я свинья и бреду “куда нравится” без всякого согласования с нравственностью, разумом или “если бы кому-нибудь понравилось” У меня всегда было желание нравиться только самому себе. По сему существу свиньи я совершенно свободен» (СХР, 221–222). С., традиционно языческий символ жизни в ее материально-телесном аспекте (плодородие, плодовитость), наделяется Р. облагораживающими христианскими значениями — смирением и обращенностью к Богу: «Тащится свинья по улице. Эта свинья — Розанов. Морду уткнул в землю. Хвостик свернул “к небу” (вверх). — Чего тебе надо? Ничего» (М, 282). Р. обращает внимание на С. как на древнеегипетский символ плодородия (ВЕ, 150). В древнеегипетском трогательном изображении С. с поросятами Р. видит свои философские идеалы: «сущность материнства», семейственность, которая лежит в основе египетского почитания животных (ВЕ, 87, 131–132). Образ поросят у «корыта (мира)» выражает у Р. детскую беспомощность человека в его отношениях с миром (СХР, 25).

А.А. Медведев

СВОБОДА. В «Легенде о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского» Р. назвал С. «последним великим идеалом, к которому может стремиться человек» (ЛВИ, 100), и раскрыл этот идеал в пользу его внутренней природы: «Свобода есть внешняя деятельность, соответствующая внутренней, и она является осуществленной вполне, когда первая без остатка есть следствие второй. Ясно, что если б человек мог быть разобщенным с прошедшим и окружающим, его внешняя деятельность, которая, однако, должна иметь свою причину, могла бы иметь ее только во внутренней психической деятельности, т.е. его воля вне посторонних влияний безусловно свободна. В действительности же когда он соединен с прошедшим и окружающим, его внешняя деятельность

перестает гармонировать с внутренней, и притом всегда в той именно мере, с какою силою действует на него внешность. Это значит, что умаление человеческой свободы, ее подавленность или извращение, идет не изнутри его природы, но извне» (там же). Цитируя слова Верховенского из романа о том, что «без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства», Р пишет в примечании: «Здесь опять встречаем частную мысль “Легенды”, что свобода и познание добра и зла должны быть взяты немногими, а остальному человечеству должно быть предоставлено повиновение и сытость» (ЛВИ, 126). Тема религиозной С. получила широкое раскрытие в творчестве Р. благодаря его полемике с *В.С. Соловьёвым*. В 1894 Р. опубликовал статью «Свобода и вера» (РВ. 1894. № 1), в которой с консервативно-православных позиций изложил свою точку зрения на веротерпимость и С.: «Дух церкви есть несомненно дух свободы, высочайшей, неосуществимой на земле, святой <...> и она <Церковь> допускает свободу лишь при условии слияния с собою, а не свободу снести с лица земли эту святыню и водворить на ее место хаос <...> Итак, мы утверждаем, доля свободы, уже теперь допущенной церковью, безмерно превышает ту, которая допустима по существу ее веры в себя» (с. 273–274). *В.С. Соловьёв* обрушился на статью Р. фельетоном «Порфирий Головлёв о свободе и вере» (ВЕ. 1894. № 2), в котором высмеивал ее автора за его «елейно-бесстыдное пустословие» и религиозную нетерпимость. Р. отвечал ему: «В статье “Свобода и вера” <...> я попытался установить границы так называемой внешней свободы, — в отличие от внутренней, субъективной, которая управляется своими особыми законами и с первою имеет общее только в имени» («Ответ г. Владимиру Соловьёву» // РВ. 1894. № 4. С. 191). В статье «Что против принципа творческой свободы нашлись возразить защитники свободы хаотической?» (РВ. 1894. № 7) Р. подвел итог спора с *Соловьёвым* и с другим участником дискуссии, *Л.А. Тихомировым*, выступившим со статьей «Существует ли свобода» (РО. 1894. № 4). Два года спустя Р. объяснял мотивы написания статьи «Свобода и вера»: «Настала некоторая всемирная глухота к истине и в наши дни; и нет средств преодолеть ее иначе, как жгучей истиной — истиной, которая кусала бы ухо и рвала человека к вниманию... Вот почему, — конечно, в идее только, — статью “Свобода и вера” я решился нарушить этот всеобщий риторический мир: мир, который ложен; мир, под прикрытием которого живет неправда; мир, который не от Христа, но в котором создается царство против Него» (ЛВИ, 361). *Н.Н. Страхов*, однако, не согласился с Р.: «Никогда, никогда Православная Церковь этому не учила: в Ваших мыслях есть существенно католический характер...» (ЛВИ, 362). Но и в 1913 Р. признавал значение своей статьи: «Нет — и теперь я чувствую некоторую правду тогдашних мыслей о “нетерпимости” Это не одна “усталость” во мне говорила» (ЛИ. 1913, 491). 2 августа 1915 *Ф.К. Андреев* в письме к *П. Флоренскому* положительно оценил эту статью Р.: «Сейчас как раз прочел Розанова “Свобода и вера” и всю полемику вокруг нее (“Иудушка Головлёв”, статьи Тихомирова и ответы им Розанова). Все розановское произвело на меня очень сильное впечатление» (АФ). В 1913 Р. возвращается к прежней точке зрения: «...прав старый мой

вопрос Соловьёву (“О свободе и вере”): “Да зачем вам свобода?” Свобода нужна содержанию (чтобы ему развиваться), но какая же и зачем свобода бессодержательному? А ведь русское общество бессодержательно. *Русский человек* — не бессодержателен — но русское общество бессодержательно» (У, 168). Отношение Р. к понятию С. существенно изменилось на рубеже веков, когда он стал выступать с новой для себя и для читателей темой связи *религии и пола*. В докладе на *Религиозно-философском собрании* «Христос — Судия мира» Р. трактовал С. иначе, чем в статье «Свобода и вера»: «Как пишущий по религиозным вопросам, я нуждаюсь в свободе. Было бы странно спрашивать, желаю ли я ее. Мы нуждаемся в хлебе и желаем его. Богослов, рецензент моей книги *“В мире неясного и нерешенного”*, предпосылает разбору ее удивление, как она прошла через цензуру. Стало быть, в свободе я нуждаюсь и свободу я люблю. Но одно дело — любить, а другое — понимать. На вековую жажду свободы Церковь вековечно отвечала отказом. Легкие передышки в смысле свободы длились минуты, и на минуту свободы приходилось столетие несвободы <...> нравственное чувство солидарности человеческой требует признать, что в самом *корне* веры нашей не содержится принципа свободы этой веры» (ВТРЛ, 404). В книге *«Апокалипсическая секта»* Р. вспоминал о царившей на РФС атмосфере С., которой собрания были, по его мнению, обязаны главным образом *духовенству*: «Прения мне очень нравились свободой, непринужденностью. Замечу вообще о свободе в духовенстве <...> Нет состава людей. В одной половине которых было бы столько глухого и какого-то добровольного, любовного рабства, а в другой половине столько внутренней, изысканной и деликатной свободы <...> На вечно памятных “Религиозно-философских собраниях” сотни посторонних людей были свидетелями, до чего здесь был соблюден принцип свободы исключительно благодаря отношению к ней духовенства, и как свобода эта нисколько не перешла у “гг. литераторов” во что-то несимпатичное и нечистоплотное, благодаря опять же присутствию духовенства, которое самою манерою говорить, возражать, сомневаться, философствовать, преобразовывало “буйный” дух свободы во что-то кроткое, безбитвенное, в какое-то искреннее желание прийти к соглашению и понять друг друга <...> Возможная (и тогда сушая) в нем свобода до того превосходила культуру своею, деликатностью своею, утонченностью своею, ну хоть тип адвокатской или писательской свободы, что, кажется, они являются выразителями разных категорий» (ВЕ, 366–367). При этом Р. вновь противопоставляет внутреннюю, «сердечную» С. внешней, «юридической»: «Эта свобода духовного лица о всех вас распространит, во всё вдумается, подаст руку в трудности; свобода эта неизмеримо активнее свободы гражданской, которая только пассивна, — всё выносит, допускает, но ничему не сочувствует. Новая европейская свобода есть каменная свобода <...> Свобода зиждущая, целящая, — не разрушающая, а спасающая, — свобода как теплота около сердца, как привет уму вашему и вместе спор против него — и, словом, жизненная, живая “животная” (допустите термин для яркости), эта свобода есть вовсе не одно с политической, ученою или юридическою свободою, которую культивирует светское общество. Но

этот великий дар присущ бывает духовным лицам лишь в том случае, когда они сами свободны, независимы, не подавлены; когда они хоть чуточку лично вдохновлены; когда проявление свободы не грозит ущербом никакому их интересу» (ВЕ, 367–368). Во время путешествия в *Италию* ощущение С. вызвали у Р. фрески *Рафаэля*: «Я только тем и могу объяснить однообразное впечатление свободы, от них полученное, что ведь, в сущности, пророчество есть самый свободный в человеке дар, и дар самый любящий к предмету пророчества» (СХ, 49). «У Рафаэля — свобода успокоенного вымысла» <...> И нужно было всхолить эту свободу. Вечная *честь* папам того *времени*. И художники отнеслись взаимно к самим папам за это с свободною *любовью*, по крайней мере Рафаэль» (СХ, 50). О годах *Первой русской революции*, когда Р. поддался общему стихийному порыву общества к С., он позже вспоминал: «В 1904–05 г. я хотел написать что-то вроде “гимна свободе” Строк 8 вышло, — но больше жару не хватило: почувствовал, что загнуло в риторичку...» (У, 312). Осознав «освободительное движение» как *нигилизм*, свои разочарования в былых мечтаниях о гражданских С. Р. выразил в статье «В русском подполье» (РС. 1906. 23 и 28 июля; КНУ). В статье «Христианская свобода и политическая свобода», опубликованной от редакции, без подписи автора (НВ. 1906. 1 окт.), Р. выступил против крайностей радикального и черносотенного лагерей, «равно чуждых церкви и враждебных евангельскому духу» (РГО, 172): «Пора вспомнить, что Христос все свое учение именовал “освобождением”, от всяческих уз, угнетения и насилия; таким образом, даже по форме *Евангелие* никак не подпускает к себе черносотенных подползаний, якобы воздвигающих стяг борьбы между прочим и “за веру” Но еще сильнее Евангелие отталкивает и ту анархию духа, которую носят *социализм и революция*. Христос призывал всех людей к “свободе”, прежде всего и впереди всего от желчных, гневливых, завидующих и всяких вообще братонавидящих собственных чувств, к свободе от черной капли яда, которую, увы, каждый почти человек носит в груди своей, и уже после всего этого к свободе внешних отношений. “Сперва заслужи свободу, а потом и пользуйся ею”, — так на прозаический житейский язык можно было бы перевести высокое христианское учение о свободе» (РГО, 173). В 1910-х Р. воспринимал уже революционные «гимны Свободе» крайне скептически, как «*мечты праздности*» (КНУ, 515), противопоставляя им иное, в церковном духе, понимание С.: «Так что у нас “гимны Свободе” есть: это как убрали хлеб, — пойти пешочком до *Сарова*, пойти пешочком в Соловки» (КНУ, 516). В 1914 Р. писал: «Суть не в “освободительном движении”, — суть в свободном человеке, в русском свободном, освободившемся человеке, — который, почувствовав так себя внутренне, понес эту свободу даже не *России*, а миру. Суть не в “революции”, а в *нигилизме*» (КНУ, 169). В этот период С. снова ассоциируется у Р. с Церковью: «Свобода. Счастье. Величие. — Только в церкви» (КНУ, 386). В «*Опавших листьях*» Р. дал свое понимание писательской С.: «К 57 годам я достиг свободы книгопечатания. Свобода *печати* состоит в том, если книги окупают стоимость своего издания... До *“Итал. Впечат.”* всё было в убыток, и издавать значило разоряться. Конечно, я не имел “свободы пера”, “свобо-

ды духа” и вообще никакой свободы. Но теперь я свободно показываю кулак. Книжки мои — не знаю, через кого, как — быстро раскупаются <...> Я печатаю, что хочу — *душа* моя свободна» (У, 180). Но тут пришло дело *Бейлиса*, из-за бойкота сочинения Р. перестали расхотиться. И Р. пишет: «Только русская свободуха и подышала до *евреев*. Которые ей сказали “цыц” И свободуха завилала хвостом» (У, 278). Во 2-м коробе «Опавших листьев» Р. прибегает к парадоксальной форме для раскрытия понятия С. как совокупности отрицательных признаков: «Вот что значит рвануться к неудачной теме: Франция гибнет <...> в судорожных усилиях достигнуть просто глупой темы — Свободы. Нужно достигать гармонии, *счастья, добродетели*, героизма, хлеба, *женщин*; ну, а если брать отрицательное — достигать *разврата*. А не *пустоты*: а свобода есть просто пустота, простор. — Двор пуст, въезжай, кто угодно. Он не занят, свободен. — Эта квартира пуста, она свободна. — Эта женщина свободна. У нее нет мужа, и можешь ухаживать. — Этот человек свободен. Он без должности. Ряд отрицательных определений, и “свобода” их все объединяет: — Я свободен, не занят. От свободы все бегут: работник — к занятости, человек — к должности, женщина — к мужу. Всякий — к чему-нибудь. Всё лучше свободы, кой-что лучше свободы, хуже “свободы” вообще ничего нет, и она нужна хулигану, лоботрясу и сутенеру» (У, 338–339). Р. противопоставляет либеральному идеалу С. — стремление «к гармонии, порядку и работе <...> к героизму — без *Бога*, к святости — в *Боге*» (У, 339). Р. скептически высказывается о принципиальности поборников демократических свобод: «Я боюсь, *правительство* когда-нибудь догадается вместо “всех свобод” поставить густые ряды столов с “беломорской семгой” Большинство голосов придет, придет “равное, тайное, всеобщее голосование” Откупают. Поблагодарят. И я не знаю, удобно ли будет после “благодарности” требовать чего-нибудь. Так *Иловайский* не предвидел, что великая ставка свободы в России зависит от многих причин и еще от одной маленькой: улова семги» (У, 98). Р. утверждает, что радикалы внутренне менее свободны, чем консерваторы: «Вот эта прелестная свобода не-радикалов к ним и манит <...> Политическая свобода и гражданское достоинство есть именно у консерваторов, а у “оппозиции” есть только лакейская озлобленность и мука “о своем ужасном положении”» (У, 279). Замерзая в холодном *доме* в 1917, Р. трактовал проблему С. сугубо практически: «Вот вам и “свобода человеческой личности” Нет, “душа свободна”, — только если “в комнате тепло натоплено” Без этого она не свободна, а боится, напугана и груба» (АНВ, 21).

В.А. Фатеев

СВЯЩЕННИК. Р. сознает высокое назначение С. в русской жизни. «Самое слово “священник” — “священная вещь”, “священное существо”, “священный, не касаемый человек”» (ОЦС, 471). «Кто догадался подойти со словом к умирающему? Кто подумал, что надо протянуть руку роженице? *Спенсеру* это не пришло на ум. *Боклю* — не пришло. Даже *Платону* на ум не пришло, ни Пифагору в Пифагорейском союзе. Не знаю, приходит ли ксандз, но пастор наверное не приходит. “Слишком грязно и душно” в комнате роженицы. Православный

священник приходит» (У, 326). «Хорошо у православных, что целуют руку у попов. Поп есть отец. Естественный отец. Ведь и натуральные отцы бывают дурные, и мы не говорим *детям* — ненавидьте их, презирайте их. Говорить так — значило бы развращать детей и губить их *душу* и будущность. Вот отчего, если бы было даже основательно осуждать *духовенство* — осуждать его не следует. Мы гибнем сами, осуждая духовенство. Без духовенства — погиб народ. Духовенство блюдет его душу» (У, 320). Для Р. отношение к С. всегда личное. «Я всегда любил более священника, чем *церковь*, храм более, чем российское церковное управление. Слово доброго священника было для меня авторитетнее, чем церковный закон. Я считал себя спасенным настолько, насколько любил священника и чувствовал, что он любит меня» (ОЦС, 124–125). «Удивительно много может значить *лицо* человека в образовании наших убеждений; можно стать не только истовым православным, но и фанатичным, даже до пролития *крови*, увидав (и подсмотрев) свет душевный в приходском священнике. Я собственно верую именно только этому священнику и в этого священника; но мне так хорошо в этой *вере*, около его светлой и живой души, что я говорю: “И умру со всем тем и за все то, что есть в этом священнике и за что стоит этот священник” Эта, казалось бы, странная вера — есть, в сущности, очень живая и глубокая: мы доходим до *Бога* через человека; за человеком, понунив голову свою, во всей знаменитости своей бредем — за смирением и *красотой* человеческой» (ЛВИ, 335–336). «Боже: кто же знает лучше русскую действительность, чем “русский приходской священник”? По правде-то, до глубины знает наш народ, его душу, его материальное и его семейное состояние, его, наконец, чаяния и надежды, упования и идеалы — один только приходской священник. Вспомним исповедь, вспомним хождение по *домам* “с требами” Священник хоронит *русского человека*, — похоронил весь русский люд от Владимира Святого до сих пор; и он же взял на руки, голыньками младенцами, тоже весь русский люд, вот все сто миллионов, живущих сейчас в *России*. Это прямо страшно выговорить, об этом страшно подумать! Если “что-то говорит” физическое пожатие руки ближнего, — руки знакомого, руки друга, то уже эти “прикосновения пальцами” к ста миллионам народа на 3–5–7-й день *рождения* и младенчества должны включать в себя <...> какой-то другой “Словарь великорусского языка” нашего великолепного *Далы*... <...> Поневоле назовешь “священник” такого человека... Как не назвать... Прямо напугаешься, если обнимешь все *мыслью*» (НВ. 1910. 16 дек.; ЗРП, 432). По Р., именно *семья* придает глубокий смысл существованию человека. «Семья православного священника, когда она была близка к своему идеалу, выше по духу и по типу, нежели семья в каком бы то ни было другом сословии <...> И объяснить это может только ближайшим и теснейшим действием на семью *Евангелия*, христианства, церкви, ее иконописи, ее песнопений, ее уставности» (НВ. 1912. 25 дек.; ПВ, 255). Р. считал, что никто не стоит так близко к русскому народу, как сельский С. и диакон, которые также имеют землю и обрабатывают ее; а в *деревне* «неотделимо слиты со всеми перипетиями крестьянской жизни, с ее материальными невзгодами и благополучием» (ОЦС, 204). Теснимое нуждою, и в *страхе*

за необеспеченность семей своих в случае смерти главы, духовенство «вынуждалось к нервному пересчитыванию тех пятаков и гривеников, какие получало за исполнение религиозных обязанностей. Тут нельзя его не пожалеть. Существовать нужно, а за требу брать больно» (ОЦС, 204). Р. отдает должное «вековой выносливости нашего духовенства», сохранившего «в лучших представителях и любовь к народу, и теплую веру», обходясь без жалоб на «скудость приношений. Этого не было во всей России и никогда. Крест бедности священник нес безмолвно» (ОЦС, 204). Р. предостерегает от «фанатизма художественной особой школы» (ОЦС, 250), от «ревности эстета» в религии, когда суть христианства смешивается «с домашним бытом русского духовенства» (ОЦС, 250); с тем «множеством частных, подробностей, которые выткали около креста и Евангелия из недр своих наше духовное сословие. Ну что догматического в том, чтобы у диакона был бас, и громкий, грубый, во всяком случае сильный, а чтобы у священника был тенор, и притом слабый, замирающий, увещательный? А подите, сколько есть людей, которые откажутся ходить к обедне в ту церковь, или неохотно пойдут и без восхищения выслушают службу, где голоса диакона и священника поставлены наоборот сказанного» (ОЦС, 250). Р. против резкой критики духовенства. Писатель понимает, что, осуждая С., общество гибнет духовно. Появляются всякого рода «обновленцы», делающие попытки поставить перед С. «свою цель» и осуждающие духовенство «за то, что оно не дает миру того, чего мир хочет, а “поет свои песни” Надо петь — и поет. Может быть, плохо поет. Что же? У него голос человеческий. Ошибка — не фальшь злая. Ну, один поет плохо, придет другой — спет лучше <...> Не уйти бы миру, отвернувшись от “попов”, и — от Бога попов, от того Бога, Который Сам поставил попов в чине их, дал им известную “овчарню”, с наказом: “Пасите стадо, взыщу с вас за каждую овцу» (ОЦС, 399). «Ведь их — сословие. И все почти — в священники, диаконы; как же не человек, а сословие — быть без дурных людей, порой — ужасных людей. В иерейство идут “сплошь”, без отбора зерна. И колос то пустой, то хилый, то со спорыньей: и из 100 — один полновесный. Так естественно. Простим им. Простим им. Простим им. Простим и оставим. Все-таки “с Рюрика” они молятся за нас. Хладно, небрежно: а все-таки им велели сказывать эти слова. Останемся при “все-таки” Мир так мал, так скорбен, положение человека так ужасно, что ограничим себя и удовольствуемся “все-таки” И “все-таки” Серафим Саровский и Амвросий Оптинский был из них. Все-таки не из “литераторов” У литераторов нет “все-таки” У литераторов — бахвальство» (У, 327). «Какие добрые бывают (иногда) попы. Иван Павлович взял под мышку мою голову и, дотронувшись пальцем до лба, сказал: “Да и что мы можем знать с нашей черепушкой?” (мозгом, разумом, черепом). Я ему сказал разные экивоки и “сомнения” за годы Рел.-Фил. собраний. И так сладко было у него поцеловать руку. Исповедовал кратко. Ждут. Служба и доходы. Так “быт” мешается с небесным глаголом, — и не забывай о быте, слушая глагол, а, смотря на быт, вспоминая, что ты, однако, слышал и глаголы. Но Слободской — глубоко бескорыстен. Спасибо ему. Милый. Милый и умный (очень)» (У, 207). «Через 1900 лет после

Христа, из проповедников слова Его (священники) все же на десять — один порядочный, и на сто — один очень порядочный. Все же через 1900 лет попадают изумительные. Тогда как через 50 лет после Герцена, который был тщеславен, честолюбив и вообще с недостатками, нет ни одной такой же (как Герцен), т.е. довольно несовершенной, фигуры. Это — Революция, то — Церковь <...> Между тем священник, поднимая Евангелие над народом, истово говорит возгласы, «как бы живое еще» А диакон громкогласно речет: “Вонмем” Диакон “речет” с такой силой, что стекла в окнах дрожат: как Вольтер — в Фернее, а вовсе не как Вольтер в 1840 году, когда его уже ели мыши. И приходит мысль о всей Революции, о “всех их”, что они суть снесь мышей. Лет на 300 хватит, но не больше — пара, пыла, смысла <...> И орет дьякон. И я, пыльный писатель, с пылью и мелочью в душе и на душе, стоя в уголку церкви и улыбаясь и утирая слезы, скажу и весело и грустно: — Ори, батюшка, сколько утробушки хватит. И “без сумления” кушай, придя домой, устав, гречневую кашу и щи, и все что полагается, со своей матушкой-дьяконицей, и с детушками, и с внуками. Вы на прочном месте стоите и строите в жизни вечную правду» (У, 355–356). Р. соглашается с теми, кто называет С. «Божьей родней». «Оно — и есть таково: через 1000 лет пронесло и сохранило не колеблясь идею Неба, идею Правды, идею Суда... Да помолится оно о несчастных рабах Божьих “Василии и Варваре” Свящ. Устинский все время о нас молился. Спасибо ему, милому» (У, 314).

М.Е. Крылова

СЕКСУАЛЬНОСТЬ. Р. первый ввел в русской литературе понятие сексологии («сексуалогии») как науки о половой жизни человека. Рассматривая в статье «Афродита и Гермес» (Весы. 1909. № 5) книгу О. Фореля «Половой вопрос» (1905; рус. пер. СПб., 1906), он писал: «Гегель создал “Феноменологию духа”, т.е. просто описание и исчисление “феноменов духа”, как некоего природного и общеизвестного факта, являющего собою нормальные и аномальные явления, деятельность и сон, чувствования возбужденные и угнетенные, воображение, сомнамбулизм, грезы, страсти, ясновидение, пророчество и проч. и проч. и проч. Все любопытно. Вполне поразительно, что до сих пор не появилась всеохватывающей “феноменологии пола” и что ни одному немцу не пришло на ум имени, просящегося на язык науки. “Сексуалогия” — “наука о поле”, “наука о полах” Впрочем, это охватывало бы одного Гермеса и не уловляло Венеры; между тем о поле менее написано прозой и более стихами, и самую науку, “сексуалогию”, пришлось бы излагать, как говорит Платон в “Федре”, касаясь этих же тем — “в дифирамбах”: речь прозаическая здесь была бы не точна, не верна. Т.е. не научна» (ВДЯ, 400–401). Р. пересматривает традиционное понятие «безнравственного». «Половое чувство соединено с нравственностью положительным образом — соединено плюсом. Форель этого не говорит: но он горячо и честно отрицает минус. Гордо подъяв научное чело, с тем вместе гуманное лицо европейски просвещенного человека, он перерезает скальпелем эту как бы пуповину, связывавшую издавна “сексуальность” с “моральностью” или,

буквальнее, “сексуальность” с “имморальностью»» (ВДЯ, 405). В 1901 во втором издании своего сборника *«Религия и культура»* Р. пишет слово «сексуальный» латинскими буквами, как не вошедшее еще в русский язык: «Узел *мира*, бесспорно, скрыт в 4–5 sexual'ных аномалиях и по ним только может быть прочитан» (РФК, 240). В *«Уединенном»* Р. уже пишет это слово по-русски: «Но, в таком случае, как понятно, почему а-сексуалисты суть в то же время а-теисты: они “не встречаются с Богом”, “не видели”, “не слышали”, “не знают”» (У, 52).

А.Н.

СЕКТАНТСТВО, СЕКТА. «Болячкой русского народа», русской *истории* называет Р. явление С. (ОЦС, 366), которое он считает «пламенным» и разнообразным. Истоки этого явления видятся писателю в «ошибках» Священного Писания, в догматизме официальной церкви. «Появление сект основывается на том, что каждую Церковь допущены в себе софизмы, или, точнее, в бессознательном и наивном историческом движении, в кладке камней друг на друга, возникли невольно некоторые “благочестивые обманы”, “*raie frauds*”: чистые же души, стремясь их разорвать или из них выйти, и образовали секты. Нет ни одной из них, которая не опиралась бы на св. Писание, или какое-нибудь до элементарности очевидное рассуждение» (Русская церковь. СПб., 1909. С. 28–29. Экземпляр в Музее книги РГБ). «Все сектанство и есть как бы попыткой написать определенные и точные слова — взамен этих многоточий, неясностей, официальных колебаний» (ОЦС, 105). «В “многоточиях” богословия, в его уклончивости, неясности, непоследовательности около очень многих пунктов. От этого в сектантство и идут чистые сердцем и высокие умом люди <...> Все наши секты суть гипотетические построения на местах богословской неясности» (ОЦС, 106). «Никто не возьмет на себя смелость утверждать, что научное толкование текста порождает изуверную секту и изуверные деяния. Тысячи исторических примеров с достаточной убедительностью доказывают, что секты вырастают на почве искаженных текстов» (СХР, 385). «Все ереси и самое еретичество и произошло из этого догматизирования, догматизма <...> Ересь — городское явление» (ВТРЛ, 67; ОЦС, 482). Последователи С., по Р., обладают прекрасными душевными качествами: «Все наблюдатели согласно уверяют, что тверже в нравственном отношении живут люди старого дониконского обряда и разные сектанты. Вместе с тем это суть люди самые пламенно верующие» (ОЦС, 226; ср. ВТРЛ, 413). Будучи «отрубленным суком» православного древа, русское С. сохраняет черты, общие с ним, наряду с индивидуальными и неповторимыми: «Сектанты же, обычно пламенные, озабочены отношением своим к *Богу*, и со своей точки зрения просто не могут понять принцип стеснения. Церковь и сектанты говорят на разных языках, с разных точек зрения, даже, если хотите, о разных совершенно предметах» (ОЦС, 126). «“Люди рвутся из церкви” (секты) по верному чувству, что “там нет райского”» (АНВ, 79). «Эти “сектанты”, изуверы и “сумасшедшие” суть просто люди монастыря и монашеского духа, но огненно-увлеченные, в противоположность тепло-хладным “православным” (официальной церковью)» (ВТРЛ, 194). «Староверы русские и вообще все

русские секты упрекают не только в ошибках и изменах правительственную русскую веру, но иначе и не называют ее, постоянно и громко, как “царством Антихриста” И притом с убеждением и пылом, какого на Западе не сумеют представить себе! Вообще, из истории сектантства нужно отметить эту трогательную и нигде еще не встречающуюся черту, что 1) кричат — раскольники, шепчут — православные, 2) бесстрашны — гонимые, вечно боятся, робки в слове и действиях — гонители, 3) всего надеются, ко всему рвутся сектанты, перестично настроен и боится шевельнутся, сделать шаг вперед или в сторону — представитель официальной церкви» (ВТРЛ, 14). «Странный “фанатизм” *Православия* то там, то здесь приводит людей, напр., не к многоженству, а вот к истреблению и своего единоличного существования, к истреблению вообще живого, через самоожогение, самоотопление, самоудушение» (ВТРЛ, 190). Недавром, считает Р., любимая священная книга представителей С. — Апокалипсис: «Только в Апокалипсисе ключ к евангельской разгадке, — отчего все сектанты так безумно привязаны к этой книге, хватаются за нее как за последнее спасение, как за якорь в бурю и за крест во тьме» (АНВ, 72). «Все “сектанты” читают *Евангелие*, только раз в неделю собираясь: это — в миг их прозелитизма, взрывчатого начала» (У, 223). «Невинных сектантов — понимаю; что от преследования их рушится, хладеет, существует только формально сама Церковь — понимаю же. Но я думаю и уверен, что *тайна* их гонения лежит именно в загадочных сторонах Евангелия, а не в заботах о Церкви: и оставь их в покое, то Церковь собственную уже грудь стала бы разрывать так же мучительно, ибо *фигог* <неистовство> без объекта обратился бы на ее собственные внутренности» (ВТРЛ, 414–415). Различие между С. и православием заключается и в отношении к особой категории — пахучести: «“Пахучее” в лютеранстве исключено из богослужения и культа. И также секты тем скуднее и скорее рассеиваются и исчезают, чем они менее пахнут <...> Все православие пахуче, ароматисто» (ВЕ, 95). Между *государством* и С. тоже имеются отдельные противоречия. По мнению Р., государство убивает в людях индивидуальность: «Секты, сектанство — вот что нужно. Запирайтесь, люди, в секты: это последние цитателки духа. Запирайтесь в них: и откатывайтесь в сторонку» (СХР, 214). «Почти все наши секты объявлены “особо опасными для государства”» (ОЦС, 201). Поэтому С. «продолжает и до сих пор, хотя бы уродливо, сохранять церковно-общественный (или духовно-общественный) строй» (ОЦС, 199). «Все протесты против преследования сектантов исходят, между прочим, из совершенного отказа понять или признать *боль* в христианстве, боль — в Евангелии, боль — во Христе: каковая считается идущей от человека, — и именно от *человека*; еще по тупости сердца “не принявшего в себя Христа”» (ВТРЛ, 407). «Возможна ли и нужна ли вообще борьба с сектантством?» — этот вопрос заставляет Р. мучительно искать ответа путем изучения церковных книг, споров в *Религиозно-философских собраниях*, хождений в народ, в частности, при обращении к жизненному укладу представителей разных сект.

Особый интерес у Р. вызывают хлысты, или скопцы, которые, как считает писатель, «чистосердечны, пламенные, верующие, последовательны» (ОЦС, 105). «Нет

сомнения, бездна мощи и логики, но, главное — бездна заблудившейся *совести*, положены в основание секты» (ВЕ, 335). Причины ее возникновения Р. видит в ошибках церковных текстов и половых отклонениях. Так, неверный *перевод* фразы: «И есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для (вместо «ради») Царства Небесного», вызван «полным непониманием данного места самими переводчиками» (ВЕ, 396). С другой стороны, верно наблюдение древних авторов, что «содомитянки-хлыстовки-скопчихи отнимают (вырезавают) у себя *грудь*. Тут не *религия* родила физиологический факт, а физиологический факт содомии родил из себя религиозную секту — хлыстовство и скопчество» (ВТРЛ, 333). «Скопчество, там где-то когда-то воссиявшее “новым разумом”, получило свой “песок морской” в Рязанской и Тамбовской губерниях. Да и во всех странах с “новым разумом»» (ВЕ, 159). Р. определяет *время* появления религиозного течения: «Духоборчество закончилось в скопчестве, — секте, которая возникла в 60-х годах XVIII века среди хлыстов» (ВЕ, 329). Третьей причиной возникновения секты Р. считает социально-экономические факторы, корректирующие вопрос о деторождении в народных (как правило, крестьянских) массах: «Хлыстовство представляет единственную переносимую, моральную и чистую форму борьбы с законом *Малтуса*» (ВЕ, 377). Кроме того, душа русского крестьянина предуготована, считает Р., к принятию этой новой веры: «Два-три не захваченных “миссию” (миссионерство) хлыста, с *догматами* и обрядами и вообще уже “оформленные”, куда бы ни пришли, ни бежали, — находят всюду уже эту бесформенную “хлыстовщину”: робких, не умеющих найти себе места на земле людей, портящих чужую работу и точно ждущих: “Где-то есть град по нас”, “где-то есть люди как мы?”» (ВЕ, 358). «Русские — вечные хлысты, невесты» (СХР, 52). Хлысты обладают особой женственностью: «Здесь же, в этом собрании хлыстов, с ихним “Васенька”, “Матренушка”, “сестрица”, “братец” — все были как на подбор друг к другу, с душами действительно усиленно женственными. Вот этими своими ярко не мужскими душами, умягченными особым умягчением, они и искали Христа: чтобы не только выслушать Его слово (как все мы), но и слиться с ним в порыве восторга, покорности, повинования; слиться существом своим и с существом Его: отношение не ученическое к Учителю, а более глубокое» (ВЕ, 363–364). «Действительно, пушинка, которая бы упала на меня и меня не отяготила, меня и всякого “из нас”, — этих людей почти заставила бы вскрикнуть от боли: это есть главное их отличие, главная новизна, меня поразившая, и, может быть, самая сущность “хлыстовщины” и “хлыстов”, откуда все у них и началось, и потекло, как у особой категории людей» (ВЕ, 357). «Вот там нет “своей жены”, “своего *дома*”, а все — общее, “братское”, “сестринское” Вообще идея “духовных жен” и “общих жен”, этих “сестричек-хлыстовок”, почти с исчезнувшей физиологией и только с ласканиями, только с *adoratio* <обожание> всех членов братства в отношении каждого и каждого в отношении всех, уже содержится (у *Фози* и *Мириянина*) в этой свирепой борьбе против “антиевангелического *эгоизма* иметь свою жену”, единственную и личную жену» (ВТРЛ, 390). «В гигантских усилиях, в большой работе сердца и ума, в ломке всей своей био-

графии, да и благодаря личным *талантам* и предрасположениям, хлыст погасает в своем темном “Я” в земном “Я”, — и возрождаясь в лучах “вечной *правды*” “вечно Правдивого *Лица*”, становится как бы луною Христа: и не здесь ли, не в этом ли изгибе *мысли*, и лежит настоящий секрет их “богородиц” и “христов”, этой самой дикой и поражающей нас удивлением части их учения? <...> В хлыстовстве есть несомненно присутствие фаустовщины, запросов глубоких, порывов страстных, решений оригинальных <...> Натурою сектанты несомненно чувствуют превосходство свое над миссионерами, — натурою фаустовскою, уступая последним в школьной выправке, методе “образованности” речи и аргументации» (ВЕ, 373–374). «Хлыстовство наше, через какой-то психологический или физиологический выверт, нашло путь (или иллюзию) к “живым богам”, которых можно ухватить руками и которые вместе “превыше поднебесной”» (ВЕ, 354). Вместе с тем Р. осуждает хлыстов за самое тяжелое с христианской точки зрения *преступление*: «Они поклоняются, с крестным знаменем, “образу Божию” друг в друге: но зачем они исказили Его? Их преступление против Бога страшнее, чем против человечества: ибо Бог дал, и Он же может Единый отнять даже самую малейшую черту из своего “подобия”» (ВЕ, 336). «“Прости, небо, прости, земля, прости, *солнце*, прости, *луна*, простите, звезды, простите, озера, реки и горы, простите, все стихии небесные и земные...”, — так “прощаются”, разлучаются с светлым *миром* неопиты скопчества, вновь приведенные к этому учению послухники, перед тем как подвергнуться известной операции. “Прощание” это происходит в торжественном собрании скопческого “корабля”, и выслушивают его те, которые уже “простились” с солнцем, луной, землей и всеми стихиями через потерю собственно одних детородных удов <...> В таинстве крещения проведена великая (по объему и значительности, не по святости) мысль скопчества; что как и скопческий “корабль”, церковь не ранее принимает в свое лоно младенца, чем он или от его имени “восприемники от купели” произнесет некоторое “прощание” же с “солнцем, луною и всеми стихиями земными” через отречение детородных удов, но только не своих, а родительских, от которых он физиологически произошел» (ВТРЛ, 146–147). «Скопчество поэтому есть отрицание всего священного; это есть другой полюс не только *христианства*, но и всех религий» (ВЕ, 331). Однако у скопцов и монахов есть много общего. «Хлыстовство — это вольное, дикое, от создания мира бытийствующее *монашество*. Монашество (добровольное и вдохновенное) — это упорядоченное, нормированное, принятое историей и человечеством, одобренное законом, нравами и *бытом* хлыстовство» (ВЕ, 419). «Если выбросить грубую и материальную сторону хлыстовства, их обряды и нелепую фабулу об основателе, а взять только крайнее аскетическое учение их, постоянную молитвенность этих “божиих” людей, их экстаз, а также и странное ощущение себя “богородицами” и “Христами”, т.е. прижизненно святыми, безгрешными, исполненными особых сил духа, то окажется множество точек соприкосновения между нормою монашества и аномальностью хлыстовства» (ВТРЛ, 109). «Монахи берут ордена, а хлысты нет <...> Действительно: в учении и идеалах между ними нет разницы. Но

хлысты девствуют по *природе*, и их сажают в острог, а монахи девствуют по должности и карьере — и сажают тех в острог <...> Ясно, что, если бы *Песнь Песней* не была отвратительно и, наконец, совершенно идиотски истолкована у нас, а понималась бы и исполнялась в прямом ее смысле, — никогда мерзкое скопчество Кондратия Селиванова не появилось бы у нас, не зародилось бы, не пришло бы на ум никому» (СХР, 159). К образу К. Селиванова, основателя секты, Р. обращается часто, причем с разными оценками. «Селиванов в точности был девственником, не физически, но по самой структуре души; из всех идеалов христианства — *любви*, милосердия, незлобности — идеал чистоты телесной и не оскверненности *воображения* всего глубже поразил его» (ВЕ, 334). «За исключением того, что он был еретик-невежда, — он был безусловно праведный; то есть, если бы не заблудился, он был бы святой человек. И то, что безграмотный мужицкий мальчишка, с изумительным и истинным идеалом в душе, не был взят своевременно в семинарию и потом в Академию — это несчастье породило самую чудовищную на земле секту и вместе лишило православие не только великого подвижника святости, но, может быть, и могущественнейшего из словесных *учителей*. Ибо его “Послание”, за исключением одного пункта помешательства, его чудовищного “изобретения”, есть в точности послание святого человека, есть религиозный феномен необыкновенной *силы*!» (ВЕ, 335). «Знаменитый термин Кондратия Селиванова — “чистота” Он этим термином называл “отсечение удов срамных”, главный признак сектантов-скопцов. Но совершенно ясно, что все сообщество монашества есть бескровное скопчество; неотделимое от него по духу, оно невольно употребляет порою и термины скопческие» (ВТРЛ, 351). «У хлыстов есть такое же в натуре лежащее необоримое отвращение к осквернению тела человеческого, которое для них представляется <...> чем-то необычайно чистым, хрустальным, на что не должна лечь ни одна пылинка» (ВЕ, 359). «Все у них прибрано — да. Чистоплотно все, не пахнет съестным, водкой, мясом — как и в доме, где за стеной под белой простыней лежит дорогой покойник» (ВЕ, 362). Идеи и догматы скопцов, по Р., обладают неизмеримой глубиной. «Догмат хлыстов: “не женатый — Не женись, а женатый — разженись”, попадает точка в точку в природу “лунного света”» (ВЕ, 418). «Скопцы и думают, что они достигли высшего архиерейства, так сказать небесного монашества, ибо все совершили, что можно совершить: стали “юродами” для мира и “верными” Христа. Это страшно. Но это и глубоко» (ОЦС, 105). «После Пифагора — секрет таинственного, самозабвенного повиновения нашли еще хлысты и больше никто» (ВЕ, 353). «Но результаты, достигнутые хлыстами, огромны: 1) *труд*, 2) братство, 3) порядок, 4) полное *счастье* членов, какое-то “блаженство”, “упоение”, без всякого вреда, ущерба для внешних; без всякой муки рабства, понижения и вообще без всякой “подневольности” для членов <...> Я вполне уверен, что изумительная высота в них горизонтальных чувств, товарищества, братства, содружества — достигнута именно через таинственное уташение в себе инстинкта и всей поэзии и теплоты *рождения* <...> “Корабль” — они называют — эту теплую, даже пламенную общину; я бы, по закону очевидно

действующей здесь эквивалентности, назвал ее социальной утробой, не рождающей и вечно возбужденной: а хлысты — как бы кровинки этой утробы, беспокойные, взволнованные, счастливые, неустанные; глубоко в себе замкнутые и никому не мешающие <...> “Корабль” есть собственно единственное место естественной изоляции врожденного “хлыста” от инородной среды, которой он стал бы вредить, от несродных ему иных социальных связей, которые он стал бы расшатывать» (ВЕ, 379—380). «Общины, или “братства”, хлыстовские, очевидно, чувствуя странность своего положения среди православия, как бы смещенность свою с его почвы, которую, однако, они продолжают любить и чтить, — называют себя “кораблями”: характерное название, выражающее чувство разобщения с морем остальных людей, среди которого они одиноки не столько в вере, сколько в способах верить, думать, уповать, молиться, в самом методе спасения» (ВЕ, 327). Особое внимание Р. приковано к «радениям» хлыстов и к вытекающей из их сущности проблеме греховности: «И наши хлысты собираются “на ночные плясы” не иначе же, не в иной час. Они одевают белые чистые рубахи, одни рубахи, без прочей одежды, и *мужчины*, и *женщины*. Как покойники и покойницы. Заунывно поют. Воют. “Совсем кладбище” “Совсем кладбище” И бросаются в плясы. Безумные. Потеют. Эти-то уж именно танцуют “до крайнего пота”, об этом записано. И “валятся все на пол”, вместе, вповалку, не разбирая родства, не разбирая ничего» (ВЕ, 275). «Здесь мы стоим перед тою же трудностью, какую ученые встречают и при истолковании “хлыстовства”, первый импульс которого, несомненно, состоял и до сих пор состоит в полном отречении от *брака* и всех плотских уз, а на другом конце оно имеет “радения” и пляски. Здесь, в нашей оригинальной секте, все доведено только до полюса: грубо и вместе сильно — как все у мужиков» (ВТРЛ, 130). «О, тогда понятны и хлысты и их — если он есть — свальный *грех*? “Испытаемте и сведем солнце в эту избу” Теплая, парная, вонючая. Мудрые мужики нюхают и говорят: “К нам сюда сегодня бог придет” Бог не бог, а Диана Эфесская явно тут, между ними, также с своеобразными сосками, к которым припадают жадные *рты*. И ржут. Хлысты и небеса. Вонько. Скверно. Но они уже знают тайну мира, что “где гадко — там и свято”» (ПЛ, 18). «Я соглашаюсь, что они “развращенные” люди, — притом “еретики”, т.е. “не наши”: но я не понимаю, зачем же “всем вместе”? И то же как у *Добролюбова*: лица не видно, а слышны одни вздохи (хлысты)» (М, 198). «Отвращение их к плотскому общению до такой степени ярко написано, нервно выражено, до такой степени проникает все подробности их учения, их обильную поэзию (песни), и, словом, составляет такую сущность и зерно их учения, что самое возникновение сплетни о свальном грехе нужно отнести к действию испорченного воображения исследователей <...> Из страшной затаенности радений и из всемирной связанности застенчивости и *пола*, стыдливости и чувственного возбуждения, вероятнее всего предположить, что на радениях происходят, начинаясь *танцами*, какие-нибудь обряды поклонения, почитания, умиления в отношении их “христов”, — но как именно девственников, и “богородец” — но как именно девственниц же <...> Свального греха, как беспорядочной формы, но обычного челове-

ческого общения, дающего в результате ребенка — абсолютно не может быть у хлыстов» (ВЕ, 377–378). Общие черты, по мнению Р., имеются у хлыстов и иудеев: «Ах, *субботу* нельзя забыть: как и хлысты не могут забыть и отстать от своих “радений”» (ПЛ, 38). «Есть что-то хлыстовское в иудейской субботе. И замороженность их своими “субботками” такая же, как у хлыстов радениями <...> И “Гостя ждуть” евреи, как хлысты ждуть, что “Сам накатит”, придет “Гость дорогой”, “Батюшка родной” <...> И посмотрите: ведь они все друг к другу относятся с этим осязательно-нежным, как “братцы” и “сестрички” у хлыстов» (СХР, 250).

Р. интересуют также и другие русские секты — вотяки, бегуны, баптисты, штундисты, дырники, мормоны, «морельщина», скакуны, «странничество» и др. Особое внимание в своих работах он уделяет разнообразности «морельщины» — самосожигателям и самозакапывателям. «И как самосожигатели, так и закапыватели в землю, и вообще все варианты нашей сектантской “морельщины” (так и называется одна секта) — суть лишь поздние и далекие отпрыски, но уже тысячелетне старой мысли, как-то запутавшейся, впутавшейся в христианскую логику и алкания: “Сораспнемся Христу!”» (ОЦС, 17–18). «В сектантстве случаи *самоубийства*, уже чрезвычайно частые, выросли на почве нормального Православия, но “фанатичного”, горячего, пылкого, неравнодушного» (ВТРЛ, 190). «Народные движения у нас, движения самосожигателей, самозакапывателей (закопались сами в *могилу*!!!) — потрясают еще более, чем все поэмы в мире» (АНВ, 321). Исток «морельщины» Р. видит в отказе от детородной функции, к которому призывает Новый Завет: «Безбрачие, воздержание от имения, от порождения *детей* — есть первая или, скорее, сердцевинная ступень “сухого дерева”, “огненной лестницы” Кто этим начал, и не остановится и будет последователен, уже непременно дойдет или до “самозакапываний или до самосожжения”» (ВТРЛ, 194). «Пост — начало самоуморения, самозакапываний, самосожжений и проч. Религия, где есть посты как идеалы жития, непременно где-нибудь выразится и в идеальном самоубийстве» (ВТРЛ, 223). «Монастырь есть как бы Альпы христианства: а в тираспольских плавнях поднялась острая игла этих Альп» (ВТРЛ, 195). «Обратим внимание, что и пытавшаяся сжечь себя около Сергиевой Пустыни была *девушкой*, переодевшейся в мужское платье (не монахиною, а монахом). Эти факты, как и бездна других подобных, все указывают на один источник: пламенная религиозность, и именно в этом духе вражды к полу, к миру в духе скопчества, — рождается в точке, где мы имеем не самца-мужа или деву-самку (будущую жену, будущую мать), а встречаем деву на переходе в юношу, которая никакого влечения к мужу не имеет и матерью никогда не станет (“скопцы от чрева матери”» (ВТРЛ, 197). В Апокалипсисе, любимейшей книге сектантов, по мнению Р., содержатся истоки и объяснение их самоубийств: «Но христиане, которые не могут же не верить мрачным предсказаниям Христа даже о “колебании стихий небесных”, не могут не жить постоянно как бы на краю ужасного мирового обрыва <...> И многие, не вынося этого ужаса, бросаются вперед сами. Вот, собственно, простая разгадка терновских самозакапываний» (ВТРЛ, 201). Р. обвиняет русское *духовенство* в лжепросвещении сек-

тантов: «Это батюшки закивали: “Все — перепись! Мы — при чем же?” Между тем “мы” и были настоящею и единственною причиною, как выражается ниже проф. *Сикорский*, “самосожжений”, “самоутоплений” и вообще “самоистреблений” и “в XVII”, и “в XVIII”, и в XIX веках. Ваши черные книги, какие вы сунули народу в руки, и *ад*, а не *рай*, вами проповедуемый, — все это и повело к болезни *страха*, к печальному заболеванию отчаянием, высшим религиозным отчаянием, мировым, от которого и погибли эти люди, чистейшие, нежнейшие из людей» (ВТРЛ, 203). Р. особо интересуется актами самоумерщвления в приднепровских плавнях: «Как *смерть Сократа* была потрясающее, многозначительнее Пелопонесской войны, многоценнее и многопоследственнее ее — так и смерть этих терновских бедняков куда обильнее смыслом всей дипломатии XIX века, воплощенной *пошлости*» (там же). «Это суть гражданские всемирных идеальных построений. Но на горьких солончаках нашей истории они нашли “гражданство” только в “яме” (могиле)» (ВТРЛ, 216). «Терновские самозакапывания — это влечение к идеалу, тоска по идеалу, а не бегство от чего-то. А идеал этот — идеал всей *России*, идеал народный и исторический, и кроме этого идеала — и нет другого у церкви, да и нет вообще без него и самой Церкви» (ВТРЛ, 226). Интерес к штундизму вызван у Р. также стремлением разобраться в истинности этого учения. «Штунда — это *мечта* “переработавшись в немца” стать если не “святою” — таковая мечта потеряна, — то по крайней мере хорошо выметенной Русью, без вшей, без обмана и без матерщины дома и на улице <...> С “метлой” и “без *икон*” Русь — это и есть штунда. Явление это огромно, неуловимо и повсеместно <...> Штунда — не одно евангелическо-церковное явление. Штунда — это все, что делал *Петр Великий* <...> Штунда — это *Винавер* и *Милюков*, это *Струев* и его “Освобождение” <...> Это — вычищенные до “блеска золота” дверные ручки в Клинике Елены Павловны перед обходом профессора Явейна, “просветительные и культурные усилия” гимназии *Стоюниной*, весь *Толстой* с его “пожалуйста, все читайте Евангелие, и постоянно”, и мчащийся по Сибири с эстафетами о дне прибытия и чтения лекции экс-священник *Петров*. Это — все “*Вехи*” (У, 354–355). «Штунда — принцип, и необозримый. Штунда: “рано встал, поздно лег, весь день в работе” После обеда — в часы обычного у русских *сна* — почитал прилежно Евангелие. Прилежно, но без волнения. Штунда — маленькая библиотека в углу комнаты, пол хорошо выметен, дети прибраны и одеты, хозяин и хозяйка сыты, благообразны и скучны. Штунда есть единственная опасность для православия» (М, 65–66). «Наш штундизм, как и немецкое лютеранство, суть явления этой вечной и, следовательно, неуничтожимой, зачем-то нужной Богу, существующей в природе категории души» (ОЦС, 315). Р. сравнивает штундистов с другими сектантами: «Вы знаете, конечно, и штунду, и баптистов, и духоборов, и толстовцев. Не думаю, чтобы вы осмелились утверждать, что они плохие христиане по Евангелию и плохие люди» (ОЦС, 110). «Баптисты — не наказуемая по законам протестантская секта, а штундизм — “особо опасная и строго наказуемая”» (ОЦС, 203). У мормонов Р. отмечает полигамию «в пределах 5–6 жен» (ВЕ, 424). Представители отдельных сект отли-

чаются индифферентным отношением к действительности: «И стоит человек. Смотрит в море. В угол. Молится “в дыру” (“дырники”, “щельники”, “не моляки” — христианские секты): — Чего ты, человеке, смотришь на угол дома? — Чем идти в департамент, то я лучше всю жизнь буду смотреть на угол дома. — Не хочу. Ах, мир состоит из “хочется” и “не хочется»» (ВЕ, 279). О кавказских сектантах Р. пишет, что они «кладут своих жен с гостем», и вообще обычай угощать женою “гостя”, странника, зашедшего в дом человека, пришедшего “передохнуть”, — распространен (ПЛ, 44). На заповеди Христа: «Враги ибо человеку — домашние его» — базируются догматы «странников»: «Дверь распахнута. “Куда идти? Куда бедный человек тебе идти?” Ты — беглец, от родных, от родного крова. Странник. Странничество (секта)» (АНВ, 377). Языческие корни находит Р. у вотяков: «Ведь писали же чуть не год о “Мультиановском жертвоприношении” у вотяков, и не находили ни неуместным, ни несвоевременным» (ВТРЛ, 143). Р. обращается к зарубежной истории, в которой также находит «малоизвестные древние секты»: «Таковы были “галлы” и “корибанты”, буквально — “головотрясы”, в позднюю греко-римскую эпоху; у римлян — коллегия жрецов “салиев”, то есть “скаунов”; и еще ранее подобные же религиозные пляски исполнялись в древней Финикии и Сирии. Мы назвали это религиозно-вакхическим экстазом; действительно, род опьянения испытывается ими при этом, как это простодушно выражается крестьянами-хлыстами <...> Если мы вспомним, что сущность учения “христовщины” есть аскетическое воздержание от мяса, вина и брачных отношений, — мы слишком пойдем необходимость и как бы невольность этих психических опьянений» (ВЕ, 328). Для Р. явление С. детерминировано и исторически, и социально, и психологически: «С чего же, например, я буду жалеть павловских сектантов? Просто, мне до них дела нет; даже хорошо, что они немножко преследуются, дабы из холодного и легкомысленного сердца христиан не исчезла память, что эти маленькые догорающие огарки суть остатки когда-то очень высоких свечей» (ВТРЛ, 77). Р. поднимает вопрос о целесообразности наказания и преследования представителей различных религиозных сект. «Скопцы производят над собою известную операцию. Что сравнительно с нею значат два года тюрьмы? Как же пугать людей тюрьмою или и подлинно засаживать их в тюрьму, когда они не побоялись этой операции, — не в смысле боли одной, а лишения важнейших утешений земли, потомства, семьи, очарований поэзии и красоты. Очевидно, души этих людей кипят в чудовищном заблуждении, и одно средство против этого: охладить, успокоить атмосферу их веры, и, затем — разъяснить. В секте “бегунов” люди бегают из места в место, побросав дома, работу, семьи: что вы делаете, выслав их в Тобольскую губернию? Совершенно очевидно, что степень уже принятого на себя сектантами страдания превышает всякую меру возможного наказания, какое им могли бы придумать гражданские власти. Они сами зажали для себя ауто-да-фе: а миссионеры хотели бы их наказывать как школьников» (ОЦС, 103–104). «Что же можно сделать наказанием с людьми, которые сами себя “приговаривают” к самосожжению или к самому болезненному и вечному искалению (последователи Сели-

ванова)?!» (ОЦС, 199). «*Старобрядчество*, сектантство — все вберется назад внутрь Церкви, все перестанет существовать и угнетать русский взор своим печальным отделением, как только Церковь получит не формально благодатное существование, а существенно благодатное» (ОЦС, 368). «Не излечить их нужно (меры правительства); тем менее — отсечь (требование раскола о религиозной свободе на правах иноверцев); но — исцелить в собственном организме своем. И тогда эти ветви вберутся назад сами; их силы возвратятся в материнское лоно» (ВЕ, 341). С. «можно победить — только предварительно разъяснив. Но страшный фанатизм русского раскола, его раскаленная температура бросает иногда самих сектантов прямо к таким поступкам против Церкви, к таким уже не словам, а деяниям, которые прямо вынуждают не слова же, а действия самозащиты» (ОЦС, 104). «Мы говорим о сектантстве русском. Воздействие на него духовенства будет там успешнее, чем станет мягче, сердечнее; если будет ограничиваться всецело одним словом, беседою, — ни прямо, ни косвенно не ища других пособий» (ОЦС, 205). И все же Р. вынужден констатировать огромную сложность решения проблемы: «Сколько праведников, как Бруно, погибло от духовенства, на сколько праведных дел, событий, жизни — прямо плюнуто с “узкого пути Марии” (мученичество, инвизиция, у нас — сектантство)» (ОЦС, 473). Русское С. — «и в практическом, и в теоретическом смысле — это явление неисчерпаемого интереса и непредвидимых последствий» (ОЦС, 107). Проблеме С. посвящены также статьи «Русское сектанство как три колорита русской церковности» (НВ. 1905. 30 авг.), серия статей в «*Колоколе*» (1916. 8, 20, 29 июля и 5 авг.; ВЧВ) и в «*Новом Времени*» (1916. 4 авг.; ВЧВ).

В.В. Никольцева

«СЕМЕЙНЫЙ ВОПРОС В РОССИИ. Дети и родители. — Мужья и жены. — Развод и понятие незаконнорожденности. — Холостой быт и проституция. — Женский труд. — Закон и религия» (СПб.: Тип. М. Меркушева, 1903. Т. 1–2). Тираж 1200 экз. «Книжная летопись» объявила о поступлении книги Р. в Главное управление по делам печати 22 марта 1903. В нее вошли статьи по проблемам брачного законодательства и отношения к семье, которые Р. публиковал в «*Новом Времени*» и «*Гражданине*» в 1899–1902. В обсуждении статей Р. при появлении их в периодике приняли участие представители церковной публицистики, авторы «*Богословского Вестника*», «*Веры и Разума*», «*Православно-Русского Слова*» и др. Их работы были введены Р. в «С. в. Р.» под рубрикой «*Матерьялы к разрешению вопроса*» как «*базовые*» тексты, вокруг которых он выстраивал свой комментарий. В 1916 Р. стал готовить к печати третий том «С. в. Р.». Эти материалы вошли в издание «С. в. Р.», выпущенное издательством «*Республика*» (М., 2004. Тираж 2500 экз.) в составе Собр. соч. Р. (т. 18). Первая рецензия на «С. в. Р.» появилась в газете «*Одесские Новости*» 3 мая 1903. Рецензент Скриба (Е.А. Соловьёв) охарактеризовал розановское понимание святости семьи так: «Немного отвлеченно все это, слишком требовательно, но ведь и задача большая: показать, при каких условиях семья есть не формальность, а святыня, при каких условиях она — живая, одухотворенная. Устремление одного

пола к другому, схождение полов, ребенок, все равно от законного и незаконного ли брака явившийся, — для Розанова нечто мистическое, религиозное, “тайна Божия”, и он провозглашает ее самовозглавленность, грубо, неискусно, барабанными словами формулируя свою мысль: “Фельдмаршал Суворов да не марширует под командой капрала!». «Вопросы, поднятые г. Розановым о семье, браке, разводе, целомудрии, детях и пр., очень важны, но если он думает, что он здесь единственный — он сильно ошибается. Не говорю уже о “Без вины виноватых” Островского, где весь ужас “незаконнорожденности” — вся апология детей “отреченных или апокрифических” изображены так, как г. Розанову не удалось пока этого сделать, — укажу ему на всю почти литературу 60-х годов, где семейный вопрос первенствовал и получил себе решение, к которому криво, кося, с ужимками присоединяется и сам он. Только там, в литературе 60-х годов, все это просто, без семинарских и схоластических тонкостей, без ссылок на “преподобных отцов наших”...». По мнению Скрибы, «если бы вообще не семинарски-схоластическая, отчасти даже <...> полицейская примесь в мыслях Розанова, оставалось бы только жить и радоваться, что даже он пишет такие вот книги, где всячески старается повысить, вдохновить любовь и вниманием наше отношение к семье и детям». Оригинальность Р. в освещении вопросов семьи и брака, по мнению рецензента, «начинается там, кажется, где он советует римскому папе зачать ребенка и говорит: “Пусть папа зачнет младенца. Иначе я подозреваю, что он враждебен существу младенца”...». 28 ноября 1903 в «Новом Времени» появилась статья В. Лазева (псевдоним В.Л. Разинькова) «Книга о семье». Рассуждая о «С. в. Р.», критик вспоминает роман Золя «Размножение» («Плодородие»): «Этот хвалебный гимн семье с ее высокими задачами явился откровением в литературе. Но это был только роман, хотя и превосходно написанный. Теперь В.В. Розанов призвал в защиту семьи религию. Это уж голос не беллетриста, а голос общественного деятеля, голос искреннего семьянина. И если Золя боролся с физическим вырождением семьи, то В.В. Розанову предстояла более трудная задача — борьба с нравственным вырождением общества, и это вырождение сказывается или в легкомысленном, или даже в отрицательном его отношении к семье». Важнейшее значение книги рецензент видит в следующем: «Публицистическая деятельность В.В. Розанова у всех на виду, и она вызвала у многих горячую критику и оппозицию против него. И, не стесняясь, он привел в своей книге мнения и “за”, и “против” его взглядов». Более того — «как опытный исследователь, который для изучения какого-нибудь предмета, для всестороннего ознакомления с каким-либо делом, обращается к первоисточнику, отправляется туда, где этот предмет или дело наилучшим образом представлены или представлены, — В.В. Розанов предпринимает экскурсию в область древности — в библейские времена, когда так строго охранялась святость семейного очага; на свои роковые вопросы он находит ответы, созревшие за тысячелетия до нас: в Ветхом Завете, в стенописи египетских храмов (образчики приложены в книге), в недрах талмудической древности. Вообще, в этой книге сгруппирован обильный, любопытный, при этом надлежаще освещенный материал по семейному

вопросу. Часть его была напечатана в современной литературе, но некоторые и при этом капитальные статьи книги: “Религия жизнетворчества”, “Диалог”, “Дети Солнца... как они были прекрасны” и другие написаны вновь для этого издания. В обильную полемику всыпано много соли, и читатель все время или смеется, или негодует, или торжествует с автором. А краткость статей обуславливает то, что книга читается легко, несмотря на важность предмета». Четвертая из серии статей А. Басаргина (А.И. Введенского), опубликованных в «Московских Ведомостях» (1904. 8 марта; статьи вышли отдельной книгой: «Религиозное обновление» наших дней. М., 1904. Вып. 1–2), называется «Поло-пантеизм г. Розанова» и касается книг «В мире неясного и нерешенного» и «С. в. Р.». Басаргин характеризует воззрения Р. на семью и брак: «С одной стороны, он говорит о “бесполости”, “внеполости теизма” <...> как о главном источнике не удовлетворяющих его отношений христианства к вопросу о браке. С другой стороны, будучи недоволен христианским теизмом, г. Розанов прямо высказывает свои безотчетные симпатии, — если только не прямое и осознанное предпочтение, — к некоторым из наиболее ярко отмеченных сексуальным характером формам язычества, причем не остается уже никакого сомнения насчет того, что его фраза “Бог для меня... влит в природу” <...> звучащая совершенно пантеистически, отнюдь не есть в его устах случайная обмолвка или досадный lapsus calami <промах>, но есть довольно точная формулировка его подлинной мысли». А. Басаргин отмечает «экскурсы в область истории египетской религии (“Религия жизнетворчества”, “Дети Солнца... как они были прекрасны”, — обе статьи с рисунками из истории древнеегипетской религии)». «И это не без намерения, кажется: в этих статьях в самом деле дан как бы ключ к пониманию подлинной мысли нашего философа-публициста, иногда слишком неуловимой в ее подвижной и неустойчивой литературно-публицистической оправе». Однако эти статьи «весьма и весьма смущают» рецензента: «В прямое противоречие ап. Павлу, г. Розанов видит в сексуальных “капаниях”, которыми столь насыщена именно египетская религия, не только нечто светлое и жизнерадостное, но и прямо-таки путь, затерянный христианами, к истине, противовес христианскому логосу (антилогосу), средство доразвить христианский внеполый теизм до сексуального». В этом — «какой-то органический изъян мысли, в высокой степени достойная сожаления мысленная aberrация». «На чем бы <...> мы ни остановили свой взор, начиная от полета горних ангелов и до таинственного прозябания дольных лоз, везде мы заметим все ту же характерную печать сексуальности, все ту же “переплетенность Sexus’a и Бога” Это — полупантеизм. В этом — “подлинный смысл публицистики г. Розанова, стоящий у него не изолированно, но в органической связи с его философией”. По мнению рецензента, «если бы значение публицистики г. Розанова исчерпывалось его стремлением облегчить горькую участь так называемых “незаконнорожденных”, устранить излишние и часто совсем нелепые мучительства в бракоразводном процессе, поставив его в более соответствующий запросам общества и существу дела условия, если б он хотел лишь внести освящение и высший религиозный смысл в современную, фактически часто

лишенную этого освящения и строя, семью и т.д., — то кто, какой лицемер, осмеливался бы восставать против всего этого? Но ведь г. Розанов ставит вопрос гораздо радикальнее, — раз, как философ, он хочет рассматривать “все в связи со всем”. А. Басаргин отвергает розановскую трактовку воплощения супружества как феномена пола и ее гносеологическое обоснование. Поскольку пол, по Розанову, это абсолютное и трансцендентное, «это категорический императив», то «незаконных рождений нет» <...> и «человеку разрешается в сфере половых отношений все, — лишь бы под условием подлинной *страсти* и желания породить». «Это дико, но к *чести* г. Розанова, в его устах совершенно логично». Далее — «если высшая заслуга человека пред Богом есть рождение или, по крайней мере, стремление к нему, то воздержание от “полообщения”, *девство*, словом, *аскетизм* “поверхности и не благ”». «Аскетизм и брак ужиться друг подле друга не могут: или упразднение брака, всего его института и таинства, или упразднение религии девства, его поэзии и учреждений». И наконец — «если требования “полообщения” безусловны и трансцендентны, требования же воздержания, девства, аскетизма с ними не совместимы, то истинная религия, ветхозаветная и христианская, понятая в истинном духе, так именно об этом и учить должна». Именно на этом, по Басаргину, основано понимание Р. слов «плодитесь и размножайтесь», *обрезания*, его трактовка отношения Христа к полигамии, а также критика требования Церкви о благословении брачующихся и установления венчания: по Р., они — произвол позднейшей Церкви, противоречащий и трансцендентальным, метафизическим началам полообщения, и духу Ветхого Завета, учению Христа и первенствующей Церкви. Рецензент высказывает удивление, «что наши богословы-специалисты, за сравнительно очень редкими исключениями, как будто вовсе не считают своим долгом (а это их прямое дело!) обнаружить в сочинениях г. Розанова <...> кричащие фактические неточности и искажения». Автор еще одной рецензии на «С. в. Р.» (НП. 1904. № 7) — писатель-символист *Е. Иванов*, друг *А. Блока* и активный участник петербургских *Религиозно-философских собраний*. Суть семейного вопроса, по мнению Иванова, состоит в том, «как, с одной стороны, прекратить факты насильственной семейной жизни, с вытекающим из нее систематическим насилием на законном основании, и как, с другой стороны, уничтожить тот ужаснейший внесемейный *разврат*, который охватывает все сильнее и сильнее современное общество» (с. 196). Р. пытается решить эти проблемы: «Он неутомимо борется с несовершенными законодательными нормами, с крепостным брачным правом, ибо изменение их есть то необходимое предварительное условие, без которого невозможно приступить к разрешению семейного вопроса. Конечно, не само введение *свободы* развода создаст непорочную семью, ее создаст религия, которой семена, заложенные в человечестве, не могут взойти, заглушенные тернием современного семейного права и общественной фарисейской *морали*. Розанов, как “пахарь добрый”, неутомимо вспахивает и боронит мать землю сырую, очищая *грудь* ее от терний и камней, тех самых, которыми некогда фарисеи побивали блудниц» (с. 197). Как и А. Басаргин, Е. Иванов видит за «заступничеством» Р., за его борьбой

с «унылым духом недоброжелательства в семье» отнюдь не утилитарный смысл, но «преклонение, благоговение перед некоей тайной, величайшей из мировых тайн» (с. 199). Однако Р. для него — прежде всего единомышленник по «новому религиозному сознанию», и потому оценки — противоположны. В розановском «очеловечении» природы, *мира*, «которое в сущности есть прозрение в природе Лица Бога Живого, по образу и подобию Которого человек создан», в припадании к *природе*, в ласке к животным Иванов видит «живые пути» к возвращению родства с миром, к обретению через мистическую, невинную влюбленность потерянного рая, хранимого «в природе земной и небесной» (с. 200). «Конечно, с точки зрения позитивной стоит только улучшить юридические нормы, регулирующие брак, и дело в шляпе, семейный вопрос решен. Но будет ли он таким образом решен на самом деле, это — вопрос, на который можно ответить только отрицательно: никакими юридическими нормами нельзя регулировать семью, явление в *корне* неюридическое. Сделаешь свободными юридические узы семьи, встанет зависимость экономическая и опять все петли затянет; одна религия, одна только религия может распутать эти проклятые узы. Розанов подводит семью к религии, к живому Богу. Семейный вопрос это — первый общественный вопрос, решенный в Живом Боге» (с. 199). Р. вспоминал в «Опавших листьях» о работе над «С. в. Р.»: «Сколько изнурительного *труда* за подбором матерьяла (и “примечаний” к нему) в “Семейном вопросе” Это мои литературные “рудники”, которые я прошел, чтобы помочь семье» (У, 106).

Т.В. Воронцова

СЕМЬЯ. В философии жизни Р. категория С. занимает определяющее место. При всей асистематичности мировоззрения Р. в его взглядах на С. сохраняется стабильность и устойчивость. С. для Р. — главная ценность человеческой жизни: «Нет высшей *красоты* религии, жели религия семьи» (У, 452). *Темы* в концепции С. у Р. — утверждение абсолютной ценности С. (метафизическое значение *пола* и в связи с этим святость *брака* и деторождения, получающая свое высшее выражение в *любви*); критика христианского *аскетизма*, постулата о греховности тела и пола; борьба против ущемления С. в семейно-брачном законодательстве и в церковных установлениях. В статье «Семья как религия» (СПб. Ведомости. 1898. 8 и 23 нояб.; ВМНН) были поставлены семейно-родовые проблемы пола и определены метафизические ценности С., уходящие в трансцендентные глубины бытия. Комплексное рассмотрение С. представлено в книгах «В мире неясного и нерешенного» и «Семейный вопрос в России». С. занимает главное место в книге «Около церковных стен». В записях «Уединенного», «Мимолетного», «Опавших листьев» тема С. обрастает подробностями, добавлениями, прозрениями. В «Последних листьях» и в «Апокалипсисе нашего времени» Р. предстает как человек отчаявшийся, прощающийся с идеалами, но остающийся с С. и в С. и не предающий *веры* в ее будущее. Философское рассмотрение С., по Р., — потребность *времени*: «Унылый *голос* <...> о похоронах семьи пропитал все фибры европейского духа» (СВР, 8). Поскольку в христианской С., по мнению Р., из слов Спасителя («и будут два в плоть едину, что Бог

сочетал, человек, да не различает» (Мф. 14), выпало главное — плоть, *женщина* признается причиной греха человеческого, ее обольстительность недоброкачественна, *дети* осуждены, а «любовь как любование, как привет и ласка» (СВР, 8), обоих согревающая, — грех. Остается всего лишь «одно-фамильность, одно-имущественность, обще-юридичность» (СВР, 11). Кризис выражается в нравственном вырождении *общества*, в отри-



Семья Розановых: Варвара Дмитриевна, Вася, Александра, Вера, Таня, Надя

цательном отношении к С., в отказе от деторождения, в росте «незаконнорожденных» и брошенных детей, в де-тоубийстве. Между тем «огромное большинство людей жаждает семьи, но, чтобы эта семья и навсегда оставалась жаждаемым идеалом, — нужно, чтобы она во что бы то ни стало была сохранена в чистоте, в *целомудрии*, в святости своей» (СВР, 24). Особый смысл С. вытекает из личного опыта Р. Ему посвящены лирические строки в записях, статьях и книгах мыслителя о его сиротском *детстве*, тупиках его несчастливого первого брака (невозможность добиться *развода* и, как следствие, «назаконнорожденность» его детей). В созданной им новой С. *счастье* строилось на взаимной супружеской и родительской любви: «20 лет живу в непрерывной поэзии <...> В *друге* мне была дана путеводная звезда <...>

Судьба с «другом» открыла мне бесконечность» (У, 60, 46, 90). Проблема С. и пола имеет у Р. определенный полемический контекст также в связи с поисками «*нового религиозного сознания*» С. — институт дорогой и священный, вне семьи — «метафизическая пустота» (У, 209), а потому опасно поколебать его, даже с лучшей целью. Задача Р. — укрепить институт брака и С. «Фундаментом семьи не служит *красота*, ни ее часть — молодость; не служит также и связь *умов*, тонкая и одухотворенная <...> Фундамент ее, будучи животнo-плотским, именно в этом животнo-плотском мистичен и религиозен» (У, 444). Нужно, чтобы «каждый муж ощущал бы в жене своей начало религиозного чего-то и жена ощущала в муже своем начало <...> религиозного» (У, 447), когда — «и в болезни не оставляя» и в «безобразии сохрани» — они светятся друг для друга (ВМНН, 75). И хотя Р., обличая *христианство*, утверждал о его вне- и бессемейности, в то же время он признает, что религиозность С. укоренена в христианстве: «многоплодный и заботливый отец, покорный родителям сын, целомудренная дочь, завтра вырастающая в еще целомудреннейшую жену, — суть также образы небесных прообразов» (ВМНН, 80). Р., определяя фундаментальное место С. в жизни человека, полагает, что все построено на С. и роде. Он придерживается традиционного для русской *мысли* положения о единстве всего многообразия *мира*. Поэтому С. человека находится в единстве с *природой*, в которой пол есть пульсация, древнейший в природе ритм, аналогичный солнечному: «Мы все дети *Солнца*» (СВР, 260). Защищая С. «как ступень поднятия к *Богу*» (ВМНН, 8), в то же время Р. признавал приоритет ее телесности, *семени* и *крови*. Для Р. *пантеизм* — не просто непостижимая встроенность человека в природу, но и способность ее созерцания человеком как божественного творения: все благо и свято, куда ни обратишь взор: «В семье, в супружестве льется бытие мира, ибо тут все *in actu* <...> и речь доброго *священника* разве не звучит здесь гимном?» (ВМНН, 224). Телесность С. погружена во тьму, она трансцендентна (на этом основании Р. приписывали пантеизм мистический). Однако в этом темном свете *ноуменов*, неподвластном рациональному познанию, зачинаются проблески религии, видится «иной мир», *истина* которого усматривается внерациональными способами — «тайными касаниями». С. являет собой особую границу между философией и религией: нет прекрасного без Бога, и С. должна нести в себе этот дар, в первую очередь касающийся ее ядра — половой любви. Р. хочет вернуть в С. эстетическое отношение к полу, свойственное *язычеству*, когда человек в его природной наготе предстал в нерастленной *красоте*. Поэтому выявление отношения христианства к *метафизике* языка получает практическое значение. Отсюда, экскурсы в библейские времена с их святостью семейного очага, утверждения о том, что «египтяне открыли семью», в любви устремленную «в *вечность* и в будущее» (ПЛ, 228–229): «Все народы — дети перед египтянами» (ВМНН, 339). В книге Кагала у *евреев* он отмечал радостное приятие *рождения*, пестование родильницы, почет, оказываемый совершеннолетнему, жениху, мужу родильницы, правящему траур в синагоге (СВР, 17–18). Пол получает положительное значение в С.: «Семья — есть самая аристократическая форма жизни...» (У, 60). У нее

своя цель и права, идущие от Бога: *супруги* и их жизнь, дети и их воспитание. Она — аутокефальное, самовозглавленное явление, первая Богу *церковь* на Земле со множеством земных функций (СВР, 12). Р. придает особую роль в С. супругу, осуществляющему своим *семенем* таинство жизнетворения («сочинения мои замешаны на семени». — ПЛ, 198). Жена рассматривается им как существо воспринимающее, рожающее, пассивно женственное, поддерживающее и воспроизводящее: «Нет выше счастья, как быть матерью»; «Материнство есть вечная религия» (СВР, 19, 317). Однако Р. признает сокрытую великую *силу* женщины — ее «обыкновенный путь» состоит в том, что женщина «с умом выравнивает кривизны мужа, незаметно ведет его в супружестве к идеалу, к лучшему <...> в могущественных говорах и ласках ночью» (У, 151). Двое в С. как единая плоть служат тайным основанием любви («любить нужно в семье». — У, 394). «Любовь — корень жизни» (У, 125), и в ее признаки включается неизбежная *боль* за другого и *нежность*. С ее помощью окормляется святость телесности, порождающая начала С. В ее теизме и вечной гармонии, когда муж в жене и жена в муже ощущают начало религиозное и в семейном человеке распознается «образ Божий», С. предстает как «дом Божий». Это — «непорочная семья», главным условием которой стало очеловечение природы. О своей С. и жене В.Д. Буягиной Р. писал: «Все, что хорошего я сделал или было во мне хорошего за это время — от нее <...> Только сердце мое всегда плакало, когда я уклонялся от нее...» (У, 46–47). Он называл своих жену и тещу «родителями» его души. (У, 297). Важная функция С. состоит также в «вифлеемской» стороне нашего бытия, в его родниках раскрывается детство и отрочество, «не индивидуума, а всего начального человечества. Детство в сущности дитя — обняли мир, поглотили мир» (ВМНН, 36). Идеал Р. — «Наташа с пеленками» (у Толстого) (У, 445), а не бездетной «Татьяны милый идеал», у которой «детей — нет, супружество — прогорклое, внуков — не будет, и все в общем гибельнейшая иллюстрация нашей гибнущей семьи» (СВР, 352–353). Во всех официальных и неофициальных, во всех канонических суждениях о С. писатель отмечает «отсутствие самой наличности семьи как нравственной и авторитетной силы» (СВР, 13). Его возмущает темный фанатизм общества, направленный против несчастных С., в которых поколеблен брак, разрушена С. Он упрекал *русскую литературу* (Л. Толстого, Пушкина, Тургенева), в сочинениях которых вместо помощи страдающие герои обречены на еще большие страдания, осуждаются и гибнут. В центре внимания Р. браки, заключенные без любви и насильственно, развратные супруги, родители, заброшенные и даже убиенные дети. Речь идет о социальной смерти С., когда «нет похорон» (СВР, 90), а есть долговые обязательства, неплаченный вексель, гражданский иск. Его беспокоило насилие в С. (особенно направленное против женщин и детей), заканчивающееся убийствами, судьба «незаконнорожденных» детей. В европейской С. не молятся о мучающейся родами, а о святости явления младенца (СВР, 17). Много сил Р. потратил на то, чтобы убрать с пути брака и С. церковные и юридические нормы, препятствующие их нормализации: охранение таинства брака должно

быть не юридическим, а нравственным, а русскую С. загнали в консисторию, а затем в окружные суды. Спасение видит Р. в разрешении развода. Выпады Р. против христианской трактовки С. и пола вызвали резкий отпор со стороны официальной *церкви*, хотя Р. оставался в своей вере православным. Идеал Р. — С. на все годы и бурные времена, члены которой любили бы друг друга. Р. предчувствовал дальнейшую деградацию С. *Полиандрия* — архаичная форма С. — виделась ему заменой мужской полигамии (ПЛ, 103). Он предчувствовал жизнь коммуной и «коммунальность брака» вне С., а в многоженстве как ветхозаветном факте видел «завтрашний день Европы, и уже XXI век будет многоженен» (ПЛ, 105), причем и со стороны церкви не может быть возражений. Р. хотел, чтобы гармония вернулась в С: «Проституция — ужас. Совокупление всегда светло. Вокруг него образуется семья, растут дети. Песни. Быт. И больше всего этого — религия. “Мать ведет в церковь детей своих”» (ПЛ, 111). Надежда не покидала писателя. «Посмотрите, что будет лет через 25–35 после моей смерти. Жениться будут больше (главное и единственное). Вообще начнется “семейное течение в России” Декамерона не будут читать. Анекдотов о семье не станут слушать. Живот беременной женщины будут холить, целовать <...> беременность выйдет вперед, войдет в славу <...> “Древо жизни будет приносить плоды по 12 раз в год” (Апокалипсис)» (ПЛ, 100).

И.С. Андреева

СЕМЯ. Р. видел в С. всемирное чудо. «Сущность пролипания семени и восприятия его не представляет ли чуда? Да еще какого!! Не большего, впрочем, чем зерна землю. “С чего это земля-то возбудилась зерном?” Ну, vulva, человек, понятно. “Женщина, она глупа” “Девчонка, еще молоденькая, — она хочет” Но земля, terra? <...> Между тем “мак и поле” не удивительнее, чем и “барышня и офицер” <...> Офицер и барышня хотя и могут, могут и хотят, хотят и могут, могут, могут, желают, исполняют желанье, когда их никто не приделывал друг к другу <...> Солнце в самом деле растительно, если от “солнца-батюшки растется”? Как “растется”? Так — растется: попрыскает лучиками, ан из “землицы”, как из барышни после офицера и “вырастет что-то” Сперва подпунет земляца, а потом и стебелек... тоненький, изумрудный... да слабенький такой, а барышня его так любит, т.е. тыфу, не барышня, а земляца, т.е. барышня ребенка, а земля стебелек, “и питают и греют ю”, как произносится в церкви: “Всякий человек плоть свою питает и греет — ю” Так что солнышко “питает и греет ю”, травку и барышню, а офицер также и травку, и барышню поласкивает, и не разберешь уж, где офицер, а где солнце, и что в кого входит, а только и здесь, и там трубочки и зернышки» (АНВ, 111–112). Семязилияние созидает душу ребенка: «Та “потеря сознания”, которая происходит в последний момент родового акта, не есть, конечно, исчезновение “куда-то” души, ума, нравственной личности и идеализма (тогда человек умер бы), а есть всего этого переход — в семя. Весь дух человека, все его личное “я” проницает сиянием семя: отчего в дитяти и отражается весь “дух” его родителей, их таланты, гений, благородство» (ВТРЛ, 325). Р. возражает против расхожих представлений о С. как о «грязи»: «Да, если се-

мя — грязь, то, конечно, “он запачкал ее” Грязь ли? Семя яблока есть яблоко, семя пшеницы есть пшеница: а семя человека, по-видимому, человек? Так он дал ей человека? Конечно — это ребенок от него. Так почему же говорят — “это грязь”, и “он запачкал ее”? Не понимаю» (У, 179). «“Мое святое семя”, “наше святое семя” — термины, пестрящие Библию» (У, 459). Поэтому о своих книгах Р. замечает: «Говорят, дорого назначаю цену книгам (“Уед.”), но ведь сочинения мои замешены не на воде и даже не на крови человеческой, а на семени человеческом» (У, 161). В «*Последних листьях*» Р. создает апологию мужского С.: «Зовите, зовите *мужчин*, — ведь они почти отродье, ведь они почти импотенты. Ваше дело — взять от них семя и вырастить племя. Племя гигантов <...> Берегите, берегите семя мужское. Мужчины дураки и сами не умеют беречь его. *Девушки*, женщины — вы должны “елико возможно” и всеми способами, не шадя ничего, не останавливаясь ни перед чем, сбереечь семя каждого поколения. И вырастить из него чудных *детей*. Женщина есть преемница и растительница мужского семени. И только <...> В каждом вашем поколении соберите все мужское семя, — до ниточки, — не выпустите, ничего не пропустите, — и вырастите из него детей. Это ваше есть единственное дело на земле. Но здесь вы за каждую ниточку ответите перед *Богом*. Каждый “упавший сноп” и “затерявшееся зерно” — ваша ответственность» (ПЛ, 200–201).

А.Н.

СЕРГИЕВ ПОСАД (Сергиевский Посад) — город Дмитровского уезда Московской губернии. Название дано в память основателя *Троице-Сергиева монастыря Сергия Радонежского*. Статус города получил в 1782, в 1919–1930 именовался Сергиев, в 1930–1991 — Загорск, с сентября 1991 — Сергиев Посад. Р. с семьей переехал в С.П. в конце августа 1917 при содействии П.А. Флоренского и А.А. Александрова, которые подыскали ему для жилья двухэтажный дом священника А.А. Беляева в ближнем пригороде Красюковка. В С.П. была написана и издана отдельными выпусками книга Р. «*Апокалипсис нашего времени*» (книжный магазин М.С. Елова в Новолавринских рядах). В выпуске 6/7 книги С.П. посвящена статья «Переживание»: «В Посаде мера картофеля (августа 12-го 1918 года) — 50 рублей. Услышал от старушки Еловой, что в гор. Александрове, близ Посада, мера — 6 руб. Спешу на вокзал справиться, когда в Александров отходят поезда. Отвечает мастеровой с бляхой: — В три. Я: — Это по старому или по новому времени? Часы по приказанию большевиков переведены в Сергиеве на 2 часа вперед. — Конечно, по-новому. Теперь все по-новому. (Помолчав): — Старое теперь все в могиле. Да. Радуйся *русская литература*. И ржаная мука уже 350 р. пуд. Бедные мрут. Богатые едва имеют силу держаться» (АНВ, 33). Р. испытал в С.П. и *голод*, и *холод*. Он не умел распорядиться деньгами, о чем упоминали Флоренский и С.Н. Дурылин. Последний привел в пример покупку Р. на все имевшиеся у него деньги кубиков сушеного бульона «Магги», оказавшегося подделкой (Дурылин С.Н. В своем углу. М., 1991. С. 215). Среди новых знакомых Р. в С.П. были С.Н. Дурылин, Ю.А. и С.В. Олсуфьевы, Н.Д. и М.Н. Всехсвятские, Г.Х. Мокринский, С.М. Соловьев-младший. Ю.А. Олсуфьев и

С.П. Мансуров в ноябре 1918 взяли *Татьяну Розанову* на работу в Комиссию по охране *памятников искусства* и старины Троице-Сергиевой лавры. Это был единственный заработок на всю семью. Еще жили продажей *вещей*. Хозяин книжного магазина М.С. Елов купил часть *библиотеки* Р., хозяйственник исполкома И.И. Введенский отдал за дубовый буфет 6 пудов ржи и, как вспоминала Т.В. Розанова, тем спас от голодной *смерти*. Железнодорожник Д.Т. Новиков прислал однажды целый воз березовых дров. П.А. Флоренский писал к М.И. Лухтину в сентябре 1918: «В Посаде выпали на долю В.В. все те бедствия, которые в гораздо большей степени в это же время выпали бы в СПб., в *Москве* и всюду» (PRO, 2, 317). 29 сентября 1918 Р. жаловался А.А. Сидорову, которому он передал на хранение свои неопубликованные *рукописи*: «Мы с С.Н. Дурылиным думали: “Что?” “Как?” Придут большевики совершать *обмысл*, в Лавре особенно подозревается “контрреволюционный заговор”, — и в заключение к моему ужасу дочь Варвара, служившая в Совдепе, сказала: “Сослуживец мой, который к тебе, папа, очень враждебен, сказал мне: “Я не интересуюсь сочинениями Вашего отца, но он стоит в списке, у него будет произведен *обыск*” Получив это известие, я схватил с утра коробище — потащил его <...> к друзьям Мурахиным <...> Ну, и говорю почти со слезами: “Ради Бога скройте или в щели дома, или завалите в мусор под старые ящики. Это все мои еще не напечатанные “опавшие листья” и “последние листья”, томов с 10, с 1913 по 1918. Отсюда — “*Душа*”. И вот Вы, милый и дорогой, бережете ее, с таким удобным известием, что “вернет по первому требованию” Мне кажется лучше всего (безопаснее) и сохранять ее в Музее изящных искусств, основанном “нашими” *Иваном Цветаевым* и *Нечаевым*» (Частная коллекция). Священники Рождественской церкви о. *Александр Гуаццинтов* и о. *Павел Милославин*, которого Р. особенно полюбил, посещали его для исповеди. После апоплексического удара 24 ноября 1918 до *смерти* 5 февраля 1919 Р. лежал на втором этаже дома № 1 на Полевой улице (*Красюковка*), о котором Т.В. Розанова писала: «Дом, в котором мы жили в Сергиевом Посаде, был большой, низ каменный, верх — деревянный. Внизу помещалась большая комната — столовая, сырая, с зелеными пятнами по углам. К ней примыкала кухонька, в которой стояла длинная плита, на которой мама со старушкой нищенкой готовила обед для всей нашей семьи» (ТР, 79–80). В 1992 на этом доме была установлена мемориальная доска. 7 февраля 1919 состоялись *похороны* Р. в *Черниговском скиту*. В 1992 Центральной районной библиотеке С.П. присвоено имя Р., в ней ежегодно в дни смерти писателя проходят Розановские чтения.

Т.В. Смирнова

СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК — эпоха в *истории литературы и искусства России* конца XIX — начала XX в. Термин стал утверждаться в российском литературоведении в 1990-х, однако возник еще в XIX в. В 1897 *Вл. Соловьев* применил этот термин к стихотворениям К. Случевского («Импрессионизм *мысли*» // *Состоропис*. 1897. Апр. С. 40). В 1903 Р. в статье «*Ив. С. Тургенев*» (НВ. 1903. 22 авг.) первый ввел понятие С.в. при *характеристике* групп писателей второй половины XIX в., сопоставив

их с «золотым веком», когда творили *Пушкин, Гоголь, Лермонтов*. Он писал: «Все содержание собственно развития русского, каково оно есть сейчас, идет уже от “серебряного периода” *русской литературы*, уступавшего предыдущему в чеканке формы, но неизмеримо его превосшедшему содержательностью, богатством мысли, разнообразием *чувства* и настроений» (ОПП, 145). Р. видел истоки С.в. в писателях предшествующего поколения, не разрывая цепь литературного процесса XIX и начала XX в. Свои права термин С.в. окончательно обрел в литературной критике русского зарубежья (Н. Оцуп, В. Вейдле, С. Маковский, *Н. Бердяев*).

А.Н.

СИЛА. В трактате «*О понимании*» Р. рассматривает С. как один из основных элементов бытия, часть движения, активное начало изменения в законе тяготения (ОП, 200). Исследование силовых процессов связано с определением: «Силы не произведены и не обусловлены явлениями, но производят и обуславливают их и в них проявляются, вне явлений не известны силы и не могут быть наблюдаемы» (ОП, 11). Явление прекращается, когда С. перестает проявляться. Таким образом, исследовать С. значит изучать явления, в которых она обнаруживается. Р. замечает отсутствие момента образования С.: когда она начинает «проявлять себя», «явление уже существует реально» (ОП, 182). Р. отличает С. *природы* (они «постоянны», «одинаковы», «слепы») от С. сродства (непостоянной и избирательной) (ОП, 166). Различаются также С. неопределенных (простых и общих) и определенных изменений (сложных и ограниченных в распространении) (ОП, 221). Разрабатывая «Учение о силах природы», основная цель которого познание «силы, движущей мировым процессом», философ затрагивает вопрос о «силах молекулярных» (ОП, 232, 228). Однако не только природные, органические и физические С. — предмет рассмотрения Р. Философ обращается к духовным, психологическим и общественным, историческим С. По его мнению, «древние индусы, евреи, греки и римляне отличались, несомненно, большею психической силой, чем романо-германцы, сменившие их в *истории*» (ОП, 288). Это мнение писатель высказывает неоднократно: «Сила — вот отличие, вот сущность *Рима*» (СХ, 23). Пытаясь определить причину С. евреев, Р. выдвигает несколько предположений: «Евреи и сильны своим *Богом* и обессилены им» (У, 112), «Сила еврейства в чрезвычайно старой *крови...*» (У, 125). «В поле — сила, *пол* есть сила. И евреи — соединены с этой силой, а христиане с нею разделены. Вот отчего евреи одолевают христиан» (У, 129), «Сила евреев в их липкости. Пальцы их — точно с клеем» (У, 244). *Общество* и личность часто находятся «во взаимном соотношении» как С. сопротивляющаяся и С. преодолевающая (ОП, 331). «Сила желаний», «пробуждаемая в духе <...> понятием цели», встречает сопоставление чуждого этим целям общества: «Эта сила бывает так слаба, что не преодолевает даже субъективного сопротивления <...> порою же она развивается до таких размеров, что преодолевает сопротивление целых народов и даже всего человечества» (ОП, 332). Р. уточняет, что под «цельм человечеством» понимает тех людей, с которыми соприкасалась эта С. Всем историческим процессом движет С. духа (ОП, 611):

«Высочайшее проявление такой силы духа мы находим у наиболее даровитых личностей из наиболее даровитых народов. Таких личностей, самых сильных в истории, мы думаем, было три: Цезарь, Иннокентий III и наш государь *Петр I*» (ОП, 332). Люди обладают разной степенью духовной силы. Р. обращает внимание на одну из форм проявления этой силы, творческую. Ее лишены тела и минералы *вещественного мира*: «Исходить же из свойства и становиться самостоятельно *вещью* ничто не может, потому что в свойстве нет силы придавать чему-либо существование» (ОП, 378). Только дух обладает творческой С. (ОП, 375), которую наследует *искусство*: «Архитектуре присущи величие и сила» (ОП, 444). «*Государство* есть сила. Это — его главное» (У, 171), «силоу, которая поддерживает и движет его, служит не потребность, не нужда, как думают многие, но наслаждение в ощущении господства и силы» (ОП, 498).

К.А. Жулькова

СИМБИРСК — губернский город на Волге. Р. прибыл в С. летом 1870 со старшим братом *Н.В. Розановым*, назначенным преподавателем словесности в *Симбирскую губернскую гимназию* по окончании Императорского Казанского университета. После смерти матери в июле 1870 он взял на себя попечение о младших *детях*. «И не настало “конца”, пока нас, маленьких двух братьев, не перевезли из *Костромы* в Симбирск. Но тут началось уже всё другое. Другая погода, другая *жизнь*. Я сам весь и почти сразу сделался другим. Настал второй “век” моего существования. Именно “век”, никак не меньше для маленького масштаба, который жил в детской *душе*» (ОНД, 149). Р. отмечал необыкновенно большое влияние жизни в С. на свою последующую *судьбу*, называя С. «духовной родиной». «Вот наконец и вторая моя родина, духовная — нагорный Симбирск» (ОНД, 167). «Никогда я (и мои наблюдаемые товарищи) не читал и не читали столько, сколько тогда в Симбирске читали, списывали, компилировали, спорили и спрашивали. Такой востичу безумной любознательности, как в эти 71–73 годы, я никогда не переживал. “Ничего” и “все” С “ничего” я пришел в Симбирск: и *читатель* не поверит, и ему невозможно поверить, но сам-то я про себя твердо знаю, что вышел из него со “все” Со “все” в смысле настроений, углов зрения, точек отправления, с зачатками всяческих, всех категорий *знаний*. Невероятно, но так было» (ОНД, 168). «Мы, *гимназисты* младших классов, ни разу не рискнули переплыть на лодке на ту сторону *Волги* — так широка она в Симбирске. Во время весеннего разлива глаз уже не находит того берега, теряясь на глади вод. Берег чрезвычайно крут: и самый город с его “венцом” (гулянье над Волгою) лежит на плоском плато, которое обрывается к берегу реки» (ОНД, 167). «Кругом, в верхних частях спуска, вишневые сады. Спуск был очень сложен и кажется, “неблагоустроен” <...> Попадались сады не огороженные или с совсем сломанным забором, в которые мы заходили “по пути” и совершенно невольно. Завидев здесь такую бездну вишен <...> мы торопливо наполняли ими подолы рубашек, в то же время наполняя и *рот* <...> Помню, в один вечер мы так увлеклись, что не заметили, как наступила *ночь*. Со мной был “*Kropotini Italio*” <Кропотов>» (ОНД, 181–182). Однако не только светлые воспоминания юности связа-

ны у Р. с С. В письме бывшему однокласснику В.Ф. Бадюру он сетует: «Ты далеко не знаешь всей тяжести моей жизни в Симбирске. Те два года, которые я прожил там, я никогда не забуду; они наложили свой отпечаток на мой характер, совершенно исковеркав его. Эта проклятая жизнь у Николаевых тяжко отозвалась на моей вообще очень впечатлительной натуре. Ты не можешь представить себе, что за гадина была эта Ольга Ивановна, о которой я и теперь не могу вспомнить без чувства сильнейшего негодования и глубочайшего презрения. Грубая и пошлая, как никто, она в то же время была необыкновенно зла, и я, тогда еще (особенно в первый год своей жизни в Симбирске) неиспорченный, впечатлительный мальчик, нередко плакал (конечно, украдкой, из ложного стыда) от своей несносной жизни» (ОСЖС. 673). О гимназии Р. вспоминает: «У нас в гимназии и особенно в тогдашней подлой симбирской гимназии, при Вишневецком и Кильдюшевском, с их оскверняющим и оскорбляющим чиновничеством, от которого душу воротило, заставляли всей гимназией перед портретом Государя петь каждую субботу “Боже, Царя храни”, да и теперь, при поводе и без повода, везде и всякая толпа поет “Боже, Царя храни” Как? — Конечно, бездушно! Нельзя каждую субботу испытывать патриотические чувства, и все мы знали, что это “Кильдюшевскому с Вишневецким нужно”, чтобы выслужиться перед губернатором Еремеевым: а мы, гимназисты, сделаны орудиями этого низменного выслуживания. И конечно, мы “пели”, но каждую субботу что-то улетало с зеленого дерева народного чувства в каждом гимназисте: “пели” — а в душонках, маленьких и детских, рос этот желтый, меланхолический и разъяренный нигилизм. Я помню, что именно Симбирск был родиной моего нигилизма. А я там был во II и III классе; в IV уже переехал в *Нижний*». (У, 291). Непростую жизнь на наемной квартире, сложности гимназической учебы скрашивало общение со сверстниками, а, главное, появившаяся страсть к чтению. С 1848 здесь действовала Карамзинская общественная библиотека, активными читателями которой состояли гимназисты, в том числе Р. «Да будет благословенна Карамзинская библиотека!» (ОНД, 175) — вспоминал Р. позднее. «Единственно, чем я обязан своей жизни в Симбирске, это страсть к чтению, которая первоначально развилась у меня вследствие любознательности и крайнего отчуждения от меня окружающих лиц» (ОСЖС, 674). В старости Р. писал: «Я помню превосходную воспитательную работу «Карамзинской библиотеки» в Симбирске, откуда все жители города брали на дом бесплатно книги» (НВ. 1913. 9 марта; НФП, 41). Память о С., о своих одноклассниках, о гимназии Р. сохранил на долгие годы. «Только в Симбирске — от близости ли громадной реки, от восточного ли положения, — но, мне кажется, я никогда не дышал этим приятным, утонченно-мягким, нежным воздухом, точно парное молоко. Тепло, очень тепло, но как-то не отягчительно тепло, легко тепло!» (ОНД, 182).

И. Ф. Макеева

СИБИРСКАЯ ГУБЕРНСКАЯ ГИМНАЗИЯ — открылась 12 декабря 1809, в день рождения императора Александра I. Р. в гимназии учился в 1870–1872, 2-й и 3-й классы (ГАУО. Ф. 101. Оп. 1. Ед. хр. 35. Л. 6–7). Он

определял гимназию как «культурную молекулу»: «Этот маленький уголок и за небольшое время был, в сущности, тою “культурною молекулою”, которая повторялась на протяжении всей России и обнимает приблизительно 30 лет перелома в ее жизни — перелома, до такой степени важного, что я не умею сравнить с ним никакой другой фазис ее истории...» (ОНД, 173). Педагогов гимназии Р. делил на «новых» и «старых», людей света и людей тьмы. «Я не только не встречал потом, но и не могу представить себе большего столкновения света и тьмы, чем какое в эти именно годы (и, вероятно, раньше и позднее потом) происходило именно в той гимназии. Вся гимназия делилась на две половины, не только резко различные, но и совершенно противоположные, тайно и даже явно враждебные, — совершенной тьмы и яркого, протестующего, насмешливого (в сторону тьмы) света <...> Воистину это для меня было как бы зрелищем творения мира, когда Бог говорит: “вот — добро”, “вот — зло» (ОНД, 167). В Симбирск Р. приехал со своим старшим братом Н.В. Розановым, который в 1870 был



Симбирская губернская гимназия

назначен в Симбирскую гимназию учителем словесности. Р. писал: «Нет сомнения, что совершенно погиб бы, не “подбери” меня старший брат Николай. Он дал мне все средства образования и, словом, стал отцом» (ОСЖС, 708). Вступительные экзамены проводились с 7 августа 1870. Р. был зачислен во 2-й класс. О гимназических годах Р. вспоминал: «Учился я все время плоховато, запомним читать и скучая гимназией» (там же). Р. подчеркивает влияние гимназии на всю свою жизнь: «В Симбирской гимназии я учился во 2-м и 3-м классе в 1871–1873 учебных годах <на самом деле — в 1870–1872>, в пору директорства там Вишневецкого, в пору Луповского <имеется в виду инспектор Ауновский>, Христофорова, Штейнгаузера и Кильдюшевского, из которых некоторые были известны не в одном Симбирске учебниками или литературно. Всякий, взглянув на эти коротенькие годы (1871–1873) и на молоденькие классы (2-й и 3-й), усомнится и не поверит: что же я мог тогда видеть, заметить и пережить? Между тем я пережил в них более новое и, главное, более влиятельное, чем в университете или в старших классах гимназии в Нижнем» (ОНД, 167). В «Таблице годичных испытаний» за 1871–1872 у гимназиста Р. «отлично» (5) по истории; «хорошо» (4) по Закону Божию, арифметике, русскому языку, латинскому

языку и «удовлетворительно» (3) по греческому и французскому языкам. (ГАУО. Ф. 101. Оп. 2. Ед. хр. 35. Л. 6–7). Второй год пребывания в Симбирске Р. жил на квартире своего репетитора, гимназиста 7 класса *Н.А. Николаева*. Спустя много лет Р. писал о нем: «Небольшого роста, светлый-светлый блондин, с пробивающимся пушком, золотистыми, слегка вьющимися волосами, как я теперь понимаю, он был для меня “Аполлон и музы” Он сам весь светился *любовью к знанию* и не престанно и много читал <...> и я просто стал читать то же, что он: сперва *Белинского*, затем *Писарева*, *Бокля*, *Фохта* и проч.» (ОНД, 168). К людям «света» Р. причислял инспектора гимназии, учителя математики и естественной истории В.А. Ауновского, старшего брата Николая Розанова, учителя немецкого языка Я.М. Штейнгауэра, учителя истории, географии и греческого языка И.Я. Христофорова, исследователя истории Симбирского края. К миру тьмы Р. относил *стиль* управления гимназией, директора И.В. Вишневого, преподавателя латинского языка классного наставника П.И. Кильдюшевского, преподавателя математики *Н.М. Степанова*. «Мир тьмы», чувство протеста против казенных порядков и засилья *чиновников* в определенной степени формировали литературные пристрастия гимназистов. Р. вспоминал: «В 1875–78 гг. *Некрасов* не только заслонил *Пушкина*, но до некоторой степени заслонил и всю *русскую литературу*. Не стану разьяснять *читателю*, что это было вредно и вообще не буду говорить с теперешних “зрелых” и отчасти, “перезрелых” точек зрения, а перенесусь к тем годам, когда мы мыслили, чувствовали и жили, конечно, “зелено”, но необыкновенно свежо <...> Но Некрасова читали решительно все, начиная с учеников 3-го класса. Тут сказывается превосходство в смысле легкости усвоения, стиха над прозой, стихотворения и песенки над рассказом и повестью. “Колыбельную песню” его, которую так осуждал в своих “серьезных” статьях г. *Вольнский*, я, конечно, “не серьезный”, в 3-м классе распевал-орал в своей учебной комнатке в Симбирске. “Будешь ты чиновник с виду / И подлец душой. / Провожать тебя я выйду / И махну рукой”. Доставляло удовольствие именно “орать” эту песню, громко, хотя бы в одиночку, без хора, что, конечно, было бы еще слаще... Тут было что-то “демонстративное”, и читатель может представить себе, каким это маслицем текло по сердцу в 1873 г., когда я впервые, учеником 3-го класса, узнал это стихотворение и когда всяду сидели чванливые, гордые, недоступные чиновники, сидели такими мастодонтами, что, казалось, никогда и ничто их не сживет со света. Никто в то *время* и не надеялся “сжить”, хотя бы в отдаленном времени, и вообще казалось, что “царствию их не будет конца” Ну, и тем слаще было орать: “Купишь фрак темно-зеленый / И перо возьмешь. / Скажешь: “Я благонамерен, за добро стою!” / ...Спи, чиновник мой прекрасный! / Баюшки-баю!” <...> “Грубая” муза Некрасова, наше ребяческое понимание и представление дела и окончательный приговор истории сошлись!» (ОПП, 244–246). «Эта настороженность протеста и негодования вообще была “тоном” гимназии <...> Я не помню во все последующие годы, ни в *Нижегородской гимназии*, ни в *Московском университете*, — этой *силы* протеста, этой его определенности и упорства» (ОНД, 181). Р. упоминает около 15 своих со-

учеников, среди них — *В.Ф. Баудер*, Д.Д. Беклемишев, П.П. Викторов, Н. Есипов, Крототини Италио (Кропотов), *К.И. Кудрявцев*, В.П. Михайлов, И. Рунне (у Розанова — Рупе), Д. Расторгуев, С.М. Чугунов и др. «Завтра спишу у “товарища” или “товарищ подскажет” Всегда подсаживали. Добрые *гимназисты*. Никогда их не забуду. Если что из “Российской Державы” я оставил бы, то — гимназистов. На них даже и “Страшный суд” зубы обломает. Курят — и только; да насчет “горничных” Самые праведные дела на свете» (У, 121). Жизнь и *быт* С.г.г. описаны в статье Р. «Из житейских воспоминаний» (НВ. 1900. 19 сент.).

И.Ф. Макеева

СИМВОЛ. СИМВОЛИЗМ. Понятие С. присутствует уже в первом философском труде Р. «*О понимании*», и, помимо обычного значения (указание на какое-либо явление или предмет или род обобщения), С. в понимании Р. имеет и другое значение, как нечто, близкое к миру идей. Так «*вещи*, потеряв существование, становятся только символами, общими типами, идеями вещей — напр., круг, исчезнув, оставляет в воспоминании представление круга, в котором есть все, что в исчезнувшем, кроме действительности, т.е. существования» (ОП, 137). Из отдельных рассуждений о способностях *разума* можно выявить, что С., в понимании Р., не сводится к понятию идеи, С. — это нечто, стоящее между миром идей и миром вещей, своего рода «потенция» идеи в человеческом *сознании*. Так, разум, согласно Р., изначально не имеет идей о таких сторонах бытия, как существование, сущность, атрибут, причинность, целесообразность, но вместе с тем он «носит в себе ранее опыта только как бы символы этих сторон; что-то неощутимое и в то же *время* несомненно присутствующее; не могущее быть выраженным ни в какой точной идее, как не представляющее собою никакой идеи, и в то же время обладающее зидительной *силой*, которая из материала чувственных впечатлений, несовершенных, грубых и ограниченных образует идеи законченные, отвлеченные и общие» (ОП, 60). С другой стороны, С. есть и своего рода «потенция» вещи или явления. Поэтому «разум есть как бы мир, выраженный в символах, — мир есть как бы разум, выраженный в вещах», почему и «возможно познание мира разумом, возможно понимание» (ОП, 61). Важность С. для человеческой *культуры* подчеркивается тем, что в произведениях *искусства* С. способен усиливать воздействие образа: «Когда выводимые образы тусклы, произведение тогда только имеет высокое значение поэзии, когда в него вложена какая-либо глубокая *мысль*, выраженная символически, — и тогда духу принадлежит форма этой мысли и порядок произведения, складывающегося в символ» (ОП, 390–391). То же понимание С. сохраняется у Р. и в дальнейшем. Но в некоторых значениях это понятие обогащается новыми чертами. Так, давно придя к мысли, что бык Апис в древних *религиях* является С. «плодородия и вообще животной, половой силы, *страстей* плотских и страстей кровных» (ЗРП, 290), *обрезание* — символом завета человека с Богом (ЗРП, 315), он к концу *жизни* готов был к этому С. сводить все остальные: «Я уверен, что “в тело Аписа” раздробливается вся “Вселенная”, т.е. что вся “Вселенная” есть модусы и модусы, части и части, явления и явления одного Невыразимого и Непостижимого Аписища, “*ноу-*

мена-Аписа», и, собственно, одних только его genital'ий, и еще собственнее — его вечно брызжущего семени, бурь семени, гроз семени. Электричество, вулканы, свет, громы, “молот” — все *фалл* и фалл. “Космогония”, символы мира — все фалл и фалл» (ВНС, 375). Касаясь вопросов *пола*, космогонии пола, Р. сам в найденных им образах быка, фалла, обрезания видел язык С. Но к С. он сознательно прибегал и в иных случаях. Так, книга «Когда начальство ушло...», по его собственному признанию в статье «Литературные и политические афоризмы», заканчивается «тремя символическими страницами», смысл которых он сам и расшифровывает: «На одной написано одно слово — “увы”, т.е. “все пропало”, “надежды не удались” На следующей — вопрос “Что же случилось?”, т.е. почему надежды обманулись? И на третьей — картинка, когда-то намазанная для меня А.М. Ремизовым по прочтении “жития одного грешного пустычника”: какая-то “мушкара”, луна и “ведьма на помеле”» (ЗРП, 416). Розановское понимание С. отразилось и на отношении к символистам. Его работа «О символистах и декадентах» (1896), с одной стороны, пронизана иронией, но с другой, в ней обозначена и сущностная сторона нового литературного явления. Главную черту символизма, как он выразился в выпусках «Русские символисты» (1894—1895. Вып. 1—3), в стихотворениях Д. Мережковского, А. Добролюбова и М. Метерлинка, Р. усмотрел в эротизме, который дает и особый взгляд на женщину не со стороны ее лица, а «откуда-то снизу, от ног» (ЛВИ, 412). Этот эротизм отразился не только в темах начинающих поэтов, но и в особенностях этой поэзии, в ее образах, «в форме изуродованной и странной» (Там же, 411). Символизм, как явление не только литературы и искусства, но и жизни, связывался у Р. со всей историей европейской культуры. Последняя, двигаясь от Средних веков к Возрождению, Новому времени и далее, все более и более насыщалась «религией своего я, поэзией этого я, философией того же я» (ЛВИ, 419), пока в конце XIX в. не началось «стремительное низвержение пустой оболочки этого я» (там же). «Свободная человечность» в своем истоке могла дать «Фауста» Гёте, теперь же, «в пору истощенности», дает «все черты символизма и декадентства, но только в построении целого: части которого столь же бессвязны и вычурно соединены, как и строчки “символических” стихотворений» (ЛВИ, 420). В дальнейшем отношении Р. к символизму и символистам было противоречивым. И в жизни, и в творчестве он часто и сближался, и расходился с ними. Дружба с З.Н. Гиппиус, Д.С. Мережковским обернулась разрывом и жесткой критикой бывших соратников, злая критика Блока-публициста сменилась интересом к самой личности поэта, прохладное отношение к поэзии Вяч. Иванова и направление многих его теоретических исканий совмещалась с высокой оценкой «нового славянофильства», к которому Р. был склонен Иванову причислять. Дружеские отношения связывали Р. с писателями и мыслителями, близкими к кругу символистов. Дух шутейности и юродства сближал Р. с А.М. Ремизовым. Чтение символиста М. Метерлинка, согласно признанию Р. в «Смертном», он «бросил от труда переживания» (У, 373), но позже не раз возвращался к творчеству этого писателя. Тенденции символизма могут быть обнаружены и в произведениях са-

мого Р. Так, в «Опавших листьях» он писал: «Режет Темное, режет Черное. Что такое? Никто не знает» (У, 159).

С.Р. Федякин

СИНОД. Учреждение в 1721 Священного С., по мысли Р., означало отказ от соборного начала русской православной Церкви допетровской Руси и подмену его канцелярским администрированием. Работа С. за почти два века его существования свидетельствует, что «Синод не есть религиозное учреждение, почти не есть, очень мало есть» (ОЦС, 478). Это один из краеугольных камней российской бюрократической системы. Акт С. 1901 об отлучении Л.Н. Толстого от Церкви подтвердил оторванность этого государственного департамента от живой религиозной жизни народа. Р. отмечал, что С. оказался неспособным противостоять толстовству и мог только выпустить «бумагу» (ОЦС, 478). Поэтому этот Акт является, считал Р., «невозможным теоретически, а потому и в действительности как бы несостоявшимся вовсе» (ОЦС, 478). «Синод может быть святым и, вероятно, праведен по личностям, его составляющим: но нужно же всмотреться во все его учреждение, в рождение его и историю, в механизм его устройства в смысле вызова епископов заседающих и в самый процесс заседания, и, наконец, в постоянные двухвековые темы его суждений, чтобы понять, что это есть строгое, точное, так сказать, алгебраическое учреждение, без всякой собственной души в нем, волнения, совести, свободы, — непременных элементов религиозности <...> И не имеет ни традиций, ни форм, никаких способов религиозное религиозно судить. Отсюда прозаичность бумаги о Толстом, им выпущенной: Синод не умеет религиозно говорить <...> Синод, не говоря о лицах, а говоря об учреждении, не имеет сердца и вообще никаких признаков личного и живого свободного существа. А Бог — личен, жив, свободен — и от Бога и именем Божиим что-нибудь сказать Синод просто не может, не умеет, не имеет формы по отсутствию в самом нем “образа и подобия Божия”» (ОЦС, 478). Р. акцентирует внимание на том, что в С. господствует мирская суета. «Скажите: какие “видения” видел когда-либо Синод? Никаких. Покажите мне “знамения” Синода — ибо верующие требуют “знамений”, когда философы спрашивают “доказательств” У Синода есть доказательства, а вот “знамений” — нет; и он в одной части есть административное учреждение, а в другой — философская академия, без всякого “помазания”» (ОЦС, 479). С. представляет «довольно пеструю смесь из лиц, носящих клобук, и из лиц, носящих шляпу, из одевающихся в монашескую мантию и из одевающихся во фрак темно-зеленого сукна со светлыми пуговицами» (ВНС, 36). С. погружен в мелочность чиновничьего делопроизводства и каждым своим деянием демонстрирует косность и сановную черствость, упорно отстаивая очевидную и отжившую свой век неправду. «Осталось навеки памятным, что, например, в пору освобождения крестьян, этого величайшего христианского акта XIX века, духовные сановники не положили на чашу колеблющихся весов ни одной лепты в пользу народную. А митрополит Филарет с текстами в руках доказывал, что рабское состояние есть естественное состояние некоторых классов населения, и что его одобряли сами

апостолы, призывавшие каждого, и в том числе рабов, “оставаться в том состоянии, в каком они находятся”...» (ВНС, 37). Но даже своего непосредственного административного предназначения С. не исполняет, оставляя русских священников в положении крайнего бесправия и беззащитности. Все это свидетельствует, писал Р., что деятельности духовного ведомства чуждо учение Христа; оно в плену «духовных и государственных заветов, какие к нам перешли из Византии X века, из Византии разлагавшейся и умиравшей» (там же).

В.И. Новиков

СИНТАКСИС. Особые, экспериментальные формы прозы Р. — «опавшие листья», «мгновения», «“нечаянные восклицания” <...> сошедшие прямо с души, без переработки, без цели, без преднамеренья, — без всего постороннего...» (У, 22) — с присущими им исповедальностью, *интимностью*, ассоциативной раскованностью, размытостью границ между «выговариванием» сокровенного и текстами других литературных форм и манер предполагали и особое использование синтаксических конструкций. Р. использовал несколько приемов, выражающих смысловую нагруженность каждого элемента текста, которые в целом квалифицированы в лингвистике как «преодоление синтаксиса». Каждый отдельный случай не «дотягивался» им до некоего исчерпывающего понимания, что было чуждо манере Р., но становился понятным лишь в синтаксическом построении. Невозможность довести до абсолютной исчерпанности, некоего знания-истины круг проблем, связанных с *Богом, миром, полом*, плотью и волновавших Р., порождает специфический *тон письма*, почти рукописного, словно создаваемого здесь и сейчас автором и его собеседниками, его соавторами. Увиденное и услышанное автором, прочувствованное и пережитое с другом-читателем в совместном душевном опыте познания мира отражаются в диалогичном, многоголосом по своей *природе* тексте Р. Поиск соавторов, желание услышать их *голоса*, соединение «своего» и «чужого», совпадение интересов, точек зрения, позиций обуславливают натурализацию Р.-автора и его соавторов, порождают некий сотекст как результат слияния нескольких текстов: «И на меня летят “опавшие листья” с моих читателей. Что им мое “я”? <...> И сколько отрады они несут мне. За что? А я думал разве “за что”, даря “кому-то”, неизвестному, с себя “опавшие листья”? Ибо я дал не публике, а “кому-то вон там” Так взаимно. И как рад я, чувствуя, что коснулся *лица* листок с чужого далекого дерева. И они дали мне *жизнь*, эти чужие листья. Чужие? Нет. Мои. Свои. Они вошли в мою душу. Поистине, это *зерна*. В моей душе они не лежат, а растут» (ПЛ, 35). Утверждение права на индивидуальный синтаксис выражается у Р. прежде всего в установке на членение, сегментацию текста, расщепление синтаксических построений, переоценку их исходной синтаксической ценности. Как равноценные представляются компоненты построений, синтаксические отношения между которыми иерархичны. В высвобождении дополнительных смыслов Р. идет на сознательное нарушение формальных синтаксических связей, которое определяет и авторскую, ненормативную пунктуацию. Все сказанное Р. и то, о чем он умолчал, создается не только словом, но и интонационным

рисунком фрагментов с присущими им ненормативными синтаксическими связями и ненормативной пунктуацией: «Просто, — “душа живет” т.е. “жила”, “дохнула”...» (У, 22); «Пишу для каких-то “неведомых друзей” и хоть “ни для кому”...» (там же); «Во всех *религиях* есть представление и ожидание *рая* и *ада*, т.е. это внутренний голос всего человечества, религиозный голос. “Хулиганства”, “зарезать” и “обокрасть” — и Небо не защищает» (У, 119). Знаки препинания в текстах Р. выполняют функцию эмоционально-экспрессивную, выступая как знаки смысловой, композиционной, интонационной неожиданности. Нарочито небрежные, часто краткие, тематически разнообразны, они подражают характеру домашних, не рассчитанных на публичность записей, и передают временную, пространственную перспективу фрагментов сложными предложениями: «перебрав в пепельнице окурки и вытряхнув из них табак в свежий табак. (на письме Ольги Ивановны)» (У, 244); «сейчас и часто, — о хламе, рвущемся с улицы в *дом*: сторонние письма, просьбы о “рецензиях”, еще просьбы почему-то об “устройстве на должность” и о прочтении “их *рукописей*”» (У, 385); «(дожидаясь очереди пройти исповедываться). (1-ая гимназия)» (У, 207). Вставные конструкции могут нести и иные смысловые нагрузки: объяснение причины события или явления, цели действия, эмоциональную оценку высказывания в целом или его части: «“Успех” *Тоголя* (какого никто у нас не имел, — *Пушкин* и тени подобного успеха не имел) весь и объясняется тем, что, кроме плоско-глупого по содержанию, он ничего и не говорил, и, во-вторых, что он попал, совпал с самым гадким и пошлым в национальном характере — с *цинизмом*, с даром издевательства у русских, с *силою* гогочущей толпы, которая мнет сапожищами плачущую *женщину* и ребенка, мнет и топчет слезы, идеализм и *страдание* (тут *чувство* моей Вари, многое мне объяснившее)» (М, 117); «Сестра Верочка (умирала в чахотке 19-ти лет) всегда вынимала мякиш из булки и отдавала мне» (У, 376); «*Любовь* вовсе не *огонь* (часто определяют): любовь — воздух. Без нее — нет дыхания, а при ней “дышится легко”» (там же). В арсенале экспрессивных приемов Р. и полный разрыв синтаксических связей вставной конструкцией, передающий в потоке спонтанного *сознания*-переживания перелом настроения, кадр-воспоминание, временный уход от предмета разговора и возвращение к нему: «Недодашь чего — и в душе тоска. Даже если недодашь подарок. (Девочка на вокзале, *Киев*, которой хотел подарить карандаш-“вставочку”; но промедлил, и она с бабушкой ушла). А девочка та вернулась, и я подарил ей карандаш. Никогда не видала, и едва мог объяснить, что за “чудо” Как хорошо ей и мне» (У, 68). Композиционно-синтаксическими средствами членения текста являются и частые высказывания, специально выделяемые Р., но не всегда выносимые в начало высказывания, выражающие гипертему фрагмента. Употребляются традиционный именительный *темы*, чаще — предложно-падежная форма существительного или часть высказывания, совмещающие или не совмещающие функции зачина и заглавия: «Ну что же: пришла *смерть*, и, значит, пришло *время* смерти. *Смерть, могила* для 1/6 части земной суши. “Простое этнографическое высказывание для былого Русского Царства и империи”, о котором уже поговаривают,

читают лекции, о котором могут думать, с которым в сущности мирятся. Какие-то “полабские славяне”, в которых преобразуется былая Русь. “Былая Русь” Как это выговорить? А уже выговаривается» (АНВ, 8); «К вопросу о неуместности *человека*. Как-то стою я в часовеньке, при маленьком сквере около Владимирской церкви, на Петербургской стороне. Может, и в самой церкви — забыл — было лет 14 назад. И замечаю, что я ничего не слышу, что читают и поют. А пришел с намерением слушать и умиляться. Тогда я подумал: “Точно я иностранец — во всяком месте, в всяком часе, где бы ни был, когда бы ни был” Все мне чуждо, и какой-то странной, на роду написанной, отчужденностью. Что бы я ни делал, кого бы ни видел — не могу ни с чем слиться. “Не совокупляющийся человек”, — духовно. Человек solo» (У, 57); «О своей смерти: “Нужно, чтобы этот сор был выметен из мира” И вот, когда наступит это “нужно”, — я умру» (У, 51). Сегментация как способ подачи текста широко используется Р., приближая к читателю переусложненные синтаксические построения. «И декабристы “нисповергали” Россию. И Грибоедов. И Гоголь. А “господин полицейский” все стоит на углу двух улиц. Да почему? Да потому что необходим. Он всем — нужен. Те были аристократы. И полицейский им не нужен. Но есть беднота. Убогие. Жалкие. И без защиты полицейского им как обойтись?» (ПЛ, 110); «Как я отношусь к молодому поколению? Никак. Не думаю. Думаю только изредка. Но всегда мне его жаль. Сироты» (У, 107); «Теперь не заживешь “своим хозяйством” И не оснуешь “своего хозяйства” Пришел лупоглазый *Карл Маркс*. И сказал, что ему ничего не надо. И то же сказал *Лассаль*. В клетчатых панталонах и с руками в карманах. Объявивший, что “вся наука против него спорить не может” Ибо у него в другом кармане все *цитаты*...» (ПЛ, 242). Выражая жизнь души, ее непрерывную внутреннюю пульсацию, Р. активно использует потенциал всех типов простого предложения: двусоставные предложения с разнообразными по значению и форме главными членами соседствуют с различными видами односоставных предложений, распространенные — с нераспространенными, осложненные обособленными и однородными членами — с неосложненными, частотны конструкции, не входящие в структуру предложения (обращение, вводные и вставные конструкции, именительный темы): «Любить — значит “не могу без тебя быть”, “мне тяжело без тебя”, везде скучно, где не ты» (У, 375); «Усталый, изломанный, разбитый, скитался я по улицам, затопленным праздными толпами. Прислушивался к спорам, разговорам» (М, 368–369). Среди сложносочиненных предложений с различными видами семантико-грамматических значений наиболее частотны соединительные и присоединительные: «Я написал 1000 статей о браке. И в каждой по убедительности — полное опровержение современного учения (закона) о браке. Итого: 1000 опровержений брака? Было ли когда-нибудь что-нибудь более “доказано”? И никакого успеха» (М, 119); «И будет тепло в новом гнезде. И в новой куче зажжется искорка» (М, 320); «Мы же, которые жили “пока”, — и на нас не смотрел никто: когда мы были как Адам в раю, и вся наша цивилизация есть “Адам в раю”, — мы так и жили, как вы теперь — ночью. И ласкались, и нежились, как вы ночью. И подносили паль-

чик к подбородку друг друга. <Палец к подбородку поднесли> И обнимались. Открыто. Ясно. Как мотыльки в воздухе (ВЕ, 177; в скобках обозначен рисунок). В присоединительных сложносочиненных предложениях, сочетающих в себе значение грамматической равнозначности и добавочности, присоединяемая часть раскрывает содержание первой. Присоединительные конструкции указывают на связь с предшествующим выражением, а также с теми *мыслями-чувствами*, которые могут быть не обозначены. В последнем случае возникновение сочинительной семантики стимулируется эмоциональными ассоциациями автора, обнаруживая соотношение слова и *молчания*, перехода от внутренней речи в текст, а присоединительная часть предстает как некое заключение, итог. Функционируют союзы «и», «да» («и»), «но», «а» («но»): значение добавления выражается вместе с соединительным, противительным; используются специальные присоединительные союзы «притом», «причем», «к тому же», комбинации сочинительных союзов с лексическими единицами присоединительной семантики. Присоединительная конструкция употребляется после запятой, точки, двоеточия или тире: «Кто любит народ русский — не может не любить церкви. Потому что народ и его церковь — одно. И только у русских это — одно» (У, 70); «Я рожден “не ладно”: и от этого такая странная, колючая биография, но довольно любопытная» (У, 373). Специфическим приемом Р. является употребление нескольких присоединительных предложений, выстраивающихся в иерархических ряд, где каждое последующее оформляет высказывание «по поводу» предыдущего. Характерны бессоюзные сложные предложения, передающие различные отношения: перечисления, пояснения, причинные, присоединительные: «Это не аллегория, это — реальная, точнее — это ноуменальная правда» (АНВ, 25); «Проведем параллели: *Евангелие* — рисует. Апокалипсис — ворочает массами, глыбами» (АНВ, 13). Отношения между предикативными частями обуславливают постановку запятой или двоеточия. В диалоге Р. проявляется установка автора на множественность характерных признаков разных форм интеллектуальной прозы — философско-публицистического эссе, записок, опытов, дневника, на создание текста, в котором бы царил авторский язык, а не автор. Естественно, что эти формы взаимодействуют, перекрещиваются в текстах Р., следовательно, невозможна в таких текстах и нейтральная форма подачи материала. Множество позиций и множество сознаний во внутренней ткани текстов Р., энергия мысли и внутренней речи автора провоцируют многообразие вопросно-ответных единств. Вопрос представляется той формой языка, которая соединяет субъективное с объективным, личное с общим. Вопрос обостряет и без того эмоционально насыщенный текст, драматизирует сюжет и заставляет искать адекватную форму ответа-аргумента. Тексты Р. демонстрируют неместоименные и местоименные собственно вопросительные предложения, а также вопросительные по форме, но не заключающие вопроса предложения: вопросительно-риторические, вопросительно-отрицательные, вопросительно-утвердительные: «Что истинно интересно? Своя судьба. Своя душа. Свой характер. Свои тайны (“сокровенное души”). С кем хотел бы быть? С Богом. Еще с кем? С тем,

кого истинно любишь. Таков за всю жизнь один-два. Что нужно?» (СХР, 21). Вопрос может быть словесно и не обозначен, но Р. отвечает на него, делая общезначимыми не только вопросы-проблемы, но и субъективное видение проблем автором. В ответах на вопросы, поставленные жизнью, обнаруживается совпадение, гармоничное слияние Р.-автора и Р.-героя. Категоричен Р., выбирающий собственные жизненные приоритеты и ценности: он прибегает к двусоставным бисубстантивным предложениям со связками «есть», «суть», «являться», «составлять», «заключаться», со связочной частицей «это»; к односоставным обобщенно-личным и односоставным безличным предложениям с отрицательным глагольным словом «нет» или оценочными безличными предикативами с модальными значениями долженствования, возможности, невозможности, необходимости, готовности, желательности «надо», «нужно», «нельзя», «должно» и др.; к вводным компонентам (словосочетаниям и предложениям), выражающим эмоциональную оценку сообщения, указывающим на источник сообщения (со словами «мнение», «предположение») или на степень достоверности сообщения, оценивая содержание предложения как беспорочное («конечно», «естественно»); к нечленимым межпредметным предложениям; к побудительным предложениям; к сложноподчиненным изъяснительным предложениям с предикативами оценки «поразительно», «замечательно», «удивительно» и др. в главном предложении: «Ученый, насколько он публикуется, писатель, насколько он печатается, — суть, конечно, проституты <...> Но отсюда не вытекает ли, что «с проституткой нельзя справиться», как и с государственностью, печатью, etc., etc!.. И с другой стороны, не вытекает ли: “им надо всё простить” и... “надо их оставить”» (У, 29); «Нужно хорошо “вязать чулок своей жизни”, и — не помышлять об остальном» (У, 91); «Семья есть самая аристократическая форма жизни... Да! — при несчастиях, ошибках, “случаях” (ведь “случай” бывали даже в истории Церкви) все-таки это единственная аристократическая форма жизни» (У, 60). Степень категоричности вопроса или ответа обусловлены характером адресата: есть вопросы и ответы, обращенные к читателю «я», в конкретном или воображаемом диалоге, есть вопросы, задаваемые автором самому себе, и ответы на них. Р.-автор никогда не бывает один, ибо он может участвовать даже в условном диалоге персонализированных абстрактных начал: «“Счастье в усилении”, говорит молодость. “Счастье в покое”, говорит смерть. “Всё преодолеть”, говорит молодость. “Да, но всё кончится”, говорит смерть (Эйджунен — Берлин, вагон)» (У, 55). Приметой С. является такая особенность диалога, как дискуссия с другими текстами. Р. цитирует тексты произведений прозаиков и поэтов XVII–XIX вв.; цитаты, точечные цитаты и культурные, политические и религиозные реминисценции включаются в авторский текст, имена персонажей выступают как форма образной характеристики. Многоголосие, свойственное текстам Р., «единый хор», однако, не предполагают соборного решения. Этого и не может быть, потому что первенствует с железной логикой и убедительными аргументами голос автора: «И *молодежь* должна иногда попеть, — даже до страдания. Это вовсе не / Спеша, обжорливая... / Этот стих Пушкина молод-зелен» (М, 219);

«А кончил почти как Анна (Каренина) — над головой коей поставил *эпиграфом*: “Мне отмщение и Аз воздам”» (СХР, 65); «Вот, юноши мои, маленькое размышление о цивилизации, какого вы не услышите от ваших профессоров в *университетах*. Они еще дики и сосут лапу и не понимают, что кварталный необходим. Весь Гоголь приходил для того, чтобы позвать кварталного, и для этого рассказал о “Дяде Митяе и Миняе” и много других грустных историй» (СХР, 73). Ярко выраженная диалогизированность текстов Р. обуславливает сочетание стилистически разнородных синтаксических построений: с одной стороны, книжные многочленные сложные предложения с различными видами связи; предложения, осложненные однородными членами предложения, незамкнутый сочинительный ряд в позиции любого — главного и второстепенного — члена предложения; бисубстантивные двусоставные предложения с нейтральными книжными связками, сигнализирующими значение настоящего расширенного и переводящими информативные высказывания о конкретном предмете, явлении, событии в ранг оценочного генерического высказывания — афоризма и парадокса, вывода и обобщения. С другой стороны, ситуативная неполнота, разрыв регламентируемых русской грамматикой синтаксических связей и отношений, драматизация текста за счет экспрессивных синтаксических моделей на общем фоне дискуссии. В желании чувствовать, быть услышанным, сопереживать рождаются тексты Р. В них разнородные по структуре и эмоционально-экспрессивному потенциалу синтаксические конструкции слиты, каждая на своем месте со своими коммуникативными и экспрессивными задачами, определяемыми авторским видением текста, в котором отражается действительность.

М.В. Дегтярёва

СКУЛЬПТУРА — вид изобразительного искусства, в котором, по определению Р., «пространственная форма, исходящая из духа, является под формой объема как очертания трех измерений» (ОП, 446). С. выражает первоизданную природу человека, его духа «так, как она есть, полно и совершенно» (ОП, 447). Р. считал С. «совершеннейшим родом искусства», так как «только в одной скульптуре является сам человек, — тот, которого то символически, то через уподобления бессильно стараются выразить» архитектура и живопись: «в ней — достигнутое, тогда как другие искусства — только достигающее» (ОП, 447). С. «совершеннее и выше живописи» тем, что «схватывает и выражает идею предмета (или вещи), а не ее состояния» (ЛВИ, 334). В отличие от живописца, использующего «такую тонкость переливов» цвета, скульптор «беден средствами»: «это монотонный мрамор или монотонная бронза; самое орудие его, резец, не так послушен: нужно усилие, чтобы выдать черту» (ЛВИ, 334). С. «беднее» живописи и в том, что «может изображать только человека, тогда как последняя — и то, что окружает человека, в чем отражается его дух (бытовые картины) и что отражается в его духе (природа)» (ОП, 446). Но «вознаграждая собою отсутствие разнообразия, это одно средство так могущественно, что то немногое и неразнообразное, что выражает скульптура, выражается ею с силой и совершенством, какие недоступны другим видам искусства» (ОП, 446); «ваятель

сосредоточивается, напрягается; уловив одно и главное — он разливает это на все подробности предмета, и мы получаем его *мысль*, как бы окаменевшую в веках и для веков» (ЛВИ, 334). Если в живописи «может гораздо удобнее, полнее и справедливее отразиться внутренний мир человека» в его текучести, то «в зодчестве и в ваянии могут быть выражены *чувства* только определенные, т.е. закончившиеся» (ОП, 446). С. по своей природе не может выражать настроения и чувства человека «так полно, совершенно и справедливо», как живопись, но в отличие от живописи как «искусства павшего человека» С. отражает человека до грехопадения: «Предмет ее — человек неизменный, человек ранее, чем узнал *страдания*, чем почувствовал *радость*; ранее, чем испытал все то горькое, что мучит его в жизни, и все то сладкое, что утоляет его мучения. <...> В изваянном образе мы видим то, что способно испытать все радости и горести, одинаково и те, которые есть в нарисованном образе, и всякие другие. Мы видим в нем не того или другого человека, но просто человека, не к тому или другому способного, но ко всему способного, не в тот или другой миг, но таким, каким как будто бы он должен был пребывать вечно» (ОП, 447). Поэтому именно в Античности, «где человечество узнало свое *детство* и юность, не искаженную страданием и не просветленную им, — искусство было по преимуществу скульптурно», а с приходом *христианства* искусство стало живописью (ОП, 447–448). В пример отрешенности С. философ приводит предание о колоссальной, выполненной из дерева, золота и слоновой кости, статуе Зевса Олимпийского работы Фидия (V в. до н.э.), которую называют «высшим, до чего достигла в *истории* скульптура»: созерцающая эту статую, греки, «забывая горести, они не испытывали в этот миг и радости, но, как бы освободившись от своей брэнной оболочки, испытывали то беспечальное состояние, в котором жили их прекрасные боги, эти совершеннейшие из людей. Это было временное освобождение от всего, привнесенного *жизнью*, и возвращение к чистой, первоначальной природе своей» (ОП, 448). Древнегреческая С. для Р. — вечные «фигуры человечества, какие эллинский *гений* рукою Праксителей и Фидиев воплотил в своих Зевсах, Аполлонах, Палладах, Афродитах, в этих образах преувеличенной, идеализированной человечности» (СХ, 300). В С. Фидия Р. отмечал совершенство формы: «У Фидия значаще не то, что он изобразил именно “Зевса”, т.е. — не в *теме*, а все дело заключалось в том, как резец и молоток работали около мрамора, как именно провел он одну черту, провел другую» (СХ, 301). В 1909 Р. размышляет о феномене Венеры Милосской, в сравнении с которой «все живые *женщины*» и «самые верные» с них *портреты* «не сотворили того впечатления, того облагораживающего, возвышающего влияния, какое сделал и делает вторую тысячу лет этот недвижный, бездушный мрамор. Так еще бездушен ли он по этой силе своего действия, нет ли тайной особой *души* в формальном начале, в простых, бледных, бесцветных формах? Они бессодержательны, но прекрасны» (ОПП, 349). Р. приводит слова *Гл. Успенского*: «Афродита Милосская не думает, не желает. Она стоит. В ней нет даже смотрящего зрачка. Она вся недвижна, вот как воздух у *Гоголя* <...> “Она выпрямляет каждого, кто на нее долго смотрит” Возвращает к норме, к ес-

тественности, к Эдему, к *Богу*. “Стало легче, и я выпрямился”, — говорит бедный человек, европейский человек XIX века, взглянув на греческий мрамор» (ОПП, 350). Продолжая мысль Г.Э. Лессинга о природе каждого из искусств («Лаокоон, или О границах живописи и поэзии», 1766), Р. отмечал, что страдание «уместно изображать в живописи и неуместно выражать в скульптуре, потому что соответствует природе и назначению первой и не соответствует сущности и задаче второй» (ОП, 476–477). Позже Р. подвергнет сомнению мысль о том, что *боль* и крик непередаваемы в живописи и С.: «Да, если бы мы, не отрываясь, смотрели на картину сутки, тогда целые сутки незакрывающийся *рот* — нелепость. Но ведь мы проходим мимо картины или останавливаемся перед нею на несколько минут; и я, напр., думаю, что Лаокоон-отец до последней минуты издыхания не закрывал рта, а кто видал рыдающих — опять же знает, как долго рот их бывает открыт» (СХ, 55). В противоположность живописи С., по Р., «допускает увеличение изображаемого, и, когда это увеличение незначительно, ее произведения становятся положительно прекраснее; напротив, от уменьшения, также в противоположность живописи, ее произведения теряют *красоту*» (СХ, 480–481). Идеал для С. находится в незначительном увеличении: «Образ, изваянный в несколько большей против действительности величине, прекраснее, чем изваянный в величине, равной с действительною» (СХ, 481). Самым существенным в работе скульптора Р. считает то, что он должен избежать *шаблона*, подражательности, отдаться натуре: «Скульптор забывает себя, когда работает, и думает только о воплощаемом *лице*, проникая в его суть. Мне кажется, это и есть главное не в идеальном и фантастическом, а в реальном искусстве. Столь же опасно для всякого живого “сюжета” попасть под одевание завешанных поз, завешанных из истории искусства положений тела и выражений лица» (СХ, 228). В 1893 Р. открывает для себя древнеегипетскую С., когда у Николаевского моста в *Петербурге* впервые увидел «настоящих египетских сфинксов», в которых его «остановило удивительное выражение лица»: «Молодые лица с необыкновенно веселым выражением» (ВЕ, 303). Удивительное «по силе и *правде*» «сложение спины и состав бедер» сфинксов Р. сравнивает с «фигурами» из «*Войны и мира*» *Л.Н. Толстого*. Перед сфинксами все остальные *памятники* Петербурга, за исключением памятника *Петру I* Фальконе, кажутся Р. слабыми (ВЕ, 302). Слпки античной С. в музее Императорской Академии художеств не пробудили в Р. «и доли того живого, почти физиологического волнения, которое само собою и с первого же взгляда пробудили» в нем сфинксы: «Как и петербургские памятники <...> они лишены были этого “приснуть со *смеху*”, т.е. они были очень изящны, но, однако, — мертвы <...> В лицах греков, даже молодых, есть собственно молодость очертания, но не молодость оживления; в них нет разлитой улыбки, — улыбки не *зуб* одних и не рта, а щек, лба, всего цельного выражения, над которым, кажется, не проходило никогда ни одного облака» (ВЕ, 303). Греческие «центавры» и «Геракл, опирающийся на палицу», выражающие греческое представление о силе и мощи, для Р. — «сомнительная красота»: «В крупе и бедрах центавров не было вовсе выражения той силы, переходящей в легкость, силы, — для которой

все легко, что выражено в могуче приподнятых лядвях сфинксов, в спокойно-уверенном положении лап, в смелом, идущем кверху концом, сгибе сжатого, крепкого хвоста» (ВЕ, 303). Идея «окостенелости», обычно относимая к *Египту*, по Р., очень верна в применении к ассирийской С. (ВЕ, 303). Р. поразило в египетских статуэтках, которые он увидел в *Эрмитаже*, космическое «отрицание *покая*»: «Ничто изображавшееся у египтян, почти ничто, — не остается в покое, не стоит, не “отдыхает” и, очевидно, — не нуждается в отдыхе, а хочет идти <...> “Египтянина нужно связывать, чтобы он не шел” — это было впечатление от статуэток, как “хочет прыснуть со смеху” — было впечатление от обоих сфинксов» (ВЕ, 304; РФК, 233). В египетской С. для Р. важен не эстетизм, а удивительная бытийность: «В общем статуэтки не были красивые, но я не только этого не чувствовал, но мне и не хотелось в них изящества, красоты, как чего-то низшего и меньшего. В них было “сейчас бытие!” — вещь, не достижимая ни для какой скульптуры, как — “чужого для зрителя” Тогда как египтяне “во мне шли” и почти щекотали меня, “Проснись!” “Не дремли!”» (ВЕ, 304). Проявление религиозной онтологичности Р. видит в особенно понравившейся ему статуэтке *кошки*, которая «представляет в себе изумительную красоту» (ВЕ, 304). Восприятие Р. древнеегипетской С. во многом определяется его религиозной *философией пола, семьи*. Р. обращает внимание на египетскую С. женщины, в которой «два больших овала питающих *грудей* и живиносящего чрева» очень напоминают голову *коровы*, таким образом, «прозреваемую художником или угаданную богопоклонением» (ВЕ, 305). Р. обращает также внимание на статуэтки «керубов» и Аписа, крылья которых «растут от нижней трети позвоночного хребта, от позвонков поясных» — центра полового возбуждения (ВЕ, 305). Увлечшись египетской С., в ноябре 1897 Р. просит *П.П. Перцова* привезти ему из Флоренции древнеегипетские статуэтки: «Идеал мой — конечно, статуэтка Изиды, как нужно — с головой коровы и маленьким Горусом на руках; но может быть, найдется статуэтка с кошачьей головой, с головой Ибиса, или — плитка песчаника — с триадой *Озириса*, Изиды, Горуса <...> Здесь, в Петербурге, я уже разыскал у одного моряка крошечную, в вершок высоту, фигурку кинокефала — по сравнению с рисунками у *Масперо*, изображающую одного из гениев усопшего» (СОЧ, 495). В 1899 Р. связывает совершенство формы в греческой С. с ее внутренней пустотой, холодностью, отсутствием духовной глубины: «Греческая скульптура давала изображение прекрасного тела, но или бессильна была, или не догадалась пролить в него теплоту. Ниобея есть, кажется, единственное трагическое изваяние, Лаокоон имеет боль, но ее в обилии можно наблюдать на наших северных скотопригонных дворах. Это — физиология, а не искусство. Чувство *жалости*, сострадания или умиления, вообще положительные движения души, не возбуждаются греческими мраморами <...> Все это оставляет нас холодными. Геркулес, с его знаменитыми мускулами — отвратителен. Самое большее, чего достигает это искусство — удивление. “Они так видели природу, умели повторить ее” Но это недостаточно» («Из записной книжки русского писателя» // ТПГ. 1899. 19 дек.). О равнодушии Р. к древнегреческой С. вспоминала и *Н.В. Ро-*

занова: «Красивые, правильные, классические лица папу совсем не интересуют. Они для него то же, что “Аполлон Бельведерский”, в котором не выражена “душа тела”. Папа явно не любит его» (НР, 120). В греческой С., по Р., отражаются основные черты «слишком светской» древнегреческой *культуры*, обусловившие ее гибель (ВЕ, 309): отсутствие психологичности («Глаза всегда закрыты, т.е. в душу человека они и не заглядывали»), статичность («пения тела, *музыки* тела они не передали и, может быть, не заметили»), *рационализм*, отсутствие мистики («излишняя открытость и отсутствие какой-либо *тайны* <...> В *Греции* не было чуда <...> Они не чувствовали *Бога*» («Из записной книжки русского писателя» // ТПГ. 1899. 19 дек.). В греческой С. философу недостает присущих *Востоку* идей, которые он открывает в египетской С. По Р., древнегреческая С. пала «в бессилии» перед проблемою «обожения тела»: «Все их тела, в сущности, светски, а не религиозны; феномены без просвечивающего в них *ноумена*» (ВДЯ, 71). В статуях Дианы и Афродиты Р. видит попытку греков представить «святое» «тело», которое у них оказалось раздвоенным на две отдельные фигуры: «Они постигали, что это — может быть, но как — не сумели изобразить <...> Ошибка и ограниченность как Дианы, так и Афродиты, в изображениях греков, в мечтаниях греков, в решении им великой проблемы “безгрешного в *грехе*”, лежала в том, что как одна, так и другая были взяты ими в оторванности, уединенности едино-личности» (ВДЯ, 71, 76). Найденный в истории «тон “безгрешного греха”» Р. видит в «прекрасной статуе» египетской богини Нейт: «“Родила сына”, “оставаясь девою”, — вот полная мысль статуи, мысль саисского поклонения, поклонения, чуть-чуть олегкомысленного греками» (ВДЯ, 72, 76). «В первый раз» греческую и римскую С. философ увидел в 1901 в музеях *Ватикана* (СХ, 52). «Главными украшениями музея скульптурных древностей Ватикана» Р. назвал мраморную скульптурную группу «Лаокоон» (I в. до н. э.), копию статуи «Аполлона Бельведерского» Леохара (IV в. до н. э.), статую «Антиноя Бельведерского» (СХ, 56). «Неисчислимое множество бюстов знаменитых людей греческого и римского мира, ораторов, поэтов, философов, цезарей» внушили Р. мысль об издании для учебных целей атласа экспонатов музеев Ватикана и Капитолия: «Если взять Августа, Брута, Цезаря, Марка Аврелия или *Сократа*, Перикла, Зенона Элейского, *Платона*, *Гомера*, Пифагора и каждого из них представить 5–8–15 фототипиями, снятыми с подлинных древних мраморов, то что это будет за роскошная *пища* для наших тощих (умственно и нравственно) учеников <...> заставить их всматриваться, изучать эти мраморы, отмечать в них разницу и отбирать из них характерные для снимания копий. Можно надеяться, что при этом и самую историю они изучили бы до ниточки, но изучили само собой, без приневоливания, как пособие к мастерству» (СХ, 56). Созерцая «первоклассные создания древнего резца», Р. утверждает, что в отличие от психологичности нового искусства древнее искусство более метафизично. Несмотря на то, что на первый взгляд античная С. являет собой монотонные «меры, измерения *согрус’а* человеческого, вечное искание <...> окончательной *истины* этих мер и их гармонии», Р. видит за этой монотонностью мер и пропорций «родство скульп-

птуры греческой с *религией*: «Бог есть мера всех вещей — после создания, но нельзя ли предварительно создания назвать Его портным всех вещей, который “кроит” мир в небесном своем уме <...> если человек есть “образ и подобие”, то, конечно, по образу можно приблизиться и к прообразу, по человеку и “меркам” его — отыскать и образ Божий. <...> в сущности то самое, чего искали *евреи* на Синае: “Бога и Его образа”, греки того же искали в мраморе <...> усиливаясь из мрамора высечь Того, “по образу — подобию Кого” сотворены и Сократ, и Перикл, мы все. При этом у них Бог сотворялся через статую и статуя была Богом» (СХ, 56–57). Этим, по Р., объясняется загадка таинственных подписей, которыми «так дивился Лессинг»: «Греки подписывали под статуями: “делал” (такой-то), а не “сделал”, сказывая этим о недовольстве своим, о незаконченности создания» (ОПП, 347); «Все — ангелы, а еще не Бог; греческое искусство было вечным усилием, а не самым делом; все выточенные фигуры были уже не люди, но еще и не боги; художник, Фидий, Пракситель все только “ἐποίησεν”, <“делал”> а еще не “ἐποίησεν” <сделал>» (СХ, 57). С точки зрения философии пола Р. обращает внимание на мужеобразность женских ликов (Афина Паллада, Юнона) и женоподобность мужских (греческая статуя, которую Р. называет «св. Франциск», Аполлон Мусагет) (СХ, 57). По мнению Р., андрогинность греческой С. выражала поиск «полного и совершенного человека», данного в андрогинности Адама: «Через человека греки искали Бога. И самый путь их поисков был истинный» (СХ, 58). Проявление андрогинности древнегреческой С. видит Р. и в статуях «бородатой Венеры» с острова Кипр (ВТРЛ, 253). В древнегреческой С. он усматривает «тайну “божественных мер” человека», но в отличие от христианского художника греческий ваятель «в своих темах и помыслах никогда не поднялся выше самого удачного портного»: «В Аполлоне не только нет мотива *молитвы*, но и мотива воодушевления. Таким образом, древние художники работали зрительно, но не работали душевно; и это есть демаркационная линия, разделяющая их от работников-христиан» (СХ, 72). Равнодушие к античной С. объясняется Р. христианским мировосприятием эпохи, более духовным в своем устремлении, чем античное: «Знающие “исповедные тайны”, мы уже “volens-nolens” холодны к его древнему мастерству» (СХ, 73). Р. считает, что, судя по С. античных богов, грекам и римлянам «не было присуще понимание личности в человеке, характера особенного и исключительного»: «В Аполлоне Бельведерском нет биографии и собственно нет лица; но ведь “Бога никогда же никто же виде”, Он — безвиден, Он — вечен, неизменяем: вот это и ловили греки» (СХ, 59). Однако многочисленные античные «мраморы-портреты» («ежедневная уличная фотография»), по Р., свидетельствуют о том, что греки и римляне умели представлять «характерное и личное, индивидуальное»: «Во множестве статуй, под которыми подписано: “Ignoto” (т.е. портрет неизвестного человека), бездна индивидуальности, гениально уловленной» (там же). «Особенным сокровищем» Ватиканского скульптурного музея Р. называет поразивший его «необыкновенным и высочайшим искусством» «Зал животных», в котором собрана римская и греческая анималистика. Этот зал, вызвавший в Р. детские воспомина-

ния об охотящейся кошке, он называет «чудной галереей портретов животных в таинственные и редко видимые моменты их жизни — *игр, ласк, охоты друг на друга*» (СХ, 60). Эти вещи, по Р., «сделаны как бы охотником-Нимфродом, знатоком пастбищ и лесов, но которому случилось в то же *время* соединить в себе и Праксителя и Сократа. И какая связь этих скульптур с мифом о сатирах и сиренах, полубогах, полулюдях, полуживотных» (там же). Р. поразила античная бронзовая фигура коня, «закусанного львом» (СХ, 71). Эта статуя вызывает у Р. размышления о *смерти*: «Лошадь ослабила зубы не для борьбы и даже не с воем боли, а как бы со смехом перед своею смертью. Грешный человек, никогда я не думаю о смерти, и это за две тысячи лет сделанное изображение лошади впервые защемило мое сердце мыслью о смерти. “Как страшно умереть! Как боялась эта лошадь, почувствовав неизбежное, окончательное!” Смерть как конец, как “стоп-машина” — этого я нигде и даже в “Смерти Ивана Ильича” не почувствовал так, как здесь. И это лицо лошади, потому что в точности в минуту смерти “морда” стала лицом — какое оно родное мне, мое! О, “Диана Эфесская”: в минуту смерти и я стану, как эта лошадь, не более, не мудрее, не счастливее» (СХ, 71). Образ смерти притягивает Р. и в статуе «Умирающий гладиатор» (мраморная копия с бронзового оригинала *школы* Пергама, III в. до н.э.), которую он увидел в Капитолийском музее. Для Р. это «произведение чисто христианское, хотя и изваянное в языческом мире, вероятно, к концу его, в последние и томительные его минуты» (СХ, 72). «Взволнованный и несколько искаженный дух, дух мятущийся» христианства отразился «перекованностью» античных мер, что проявилось в некрасоте «Гладиатора»: «Художник удержался, чтобы придать ему атлетические формы» (СХ, 74); «Особенно характерны и почему-то запоминаются короткие, обстриженные усы: это уже не “выющаяся борода” Аполлона или Антиноя и других; это — реализм новых времен, первый штрих некрасивого и бессмертного (имеет “душу бессмертную”) Акакия Акакиевича» (СХ, 72–73). Почувствовав психологическую насыщенность, духовную глубину этой статуи, Р. «впервые» понял, «до чего скульптура выше архитектуры: ибо в Колизее к мощным формам прибавлена еще знакомая до подробностей биография; но гладиатор покрывает и эту биографию, и формы» (СХ, 73). Вспоминая стихотворение *М.Ю. Лермонтова* об этой статуе «Умирающий Гладиатор» (1836), Р. переживает и раскрывает в ней тайну христианской смерти человека, сам момент перехода души в мир иной. Подходящий к христианству «Гладиатор» Р. дороже уходящей в *язычество* статуи «Моисей» *Микеланджело*, хотя с точки зрения формы он признает ее таким же совершенством. В этой статуе Р. видится языческий идол, не имеющий к историческому Моисею, «кратчайшему из людей», никакого отношения: «воистину лелеющий пастуший лик и есть подлинный образ его» (СХ, 75). В «Моисее» Р. видит отвлеченную «“океан”-эмблему», выразившую суть Римской империи: «Да, это не лицо и не портрет, а эмблема. Творение Фидия в храме Зевса Олимпийского не было совершеннее; вот ум, “помавающий бровями”, как определил старца-бога *Гомер*, и эту строчку его взял за тему Фидий в как будто взял *Микель-Анджело* <...> “Вот встанет и затопит”, “встанет на

вью народа, и от народа останется только мокрое место» <...> “вот прообраз и эмблема моих Марцеллов, Сципионов, Фабиев; всего меня — *Рима* настоящего и будущего» (СХ, 75). Р. увидел «любопытнейшие для историка реликвии» — бронзовое изображение трехликой греческой подземной богини Гекаты, знаменитую бронзовую статую Капитолийской волчицы, но особенно его внимание привлекла статуя Дианы Эфесской: «Диана Эфесская — это не полет души, а философия. Руки и лицо одни только обнаженные, из черного мрамора. Это — черная земля, “мать-сыра-земля”, которая на земле рождает из себя все <...> черная “мать-сыра-земля” имеет три ряда сосцов, может быть, в позднейших игривых изображениях замененных одним символическим “рогом изобилия”, откуда сыплются *цветы* и плоды. Стих *Шиллера* и изображение греков человекообразные изображают эту истину, что богатство земли — из земли же. Статуя — вполне пантеистична» (СХ, 70). Позже Р. разочаруется в этой статуе: «Диана... о, пусть “Природа”! Да. Да. Но это — Небо, голубое, пустое, безвоздушное или с воздухом» (ВЕ, 211). «Из красивого» Р. отмечает «чрезвычайно характерный и выразительный» бюст Марка Брута, а также «прекраснейшую, хотя малоизвестную» Венеру Эсквилинскую (I в. до н. э.), которая для Р. «гораздо ценнейшая», «чем часто воспроизводимая в фотографиях и помещаемая в особом зале, грубая и бесчувственная» копия эллинистической статуи «Венера Капитолийская» (Капитолийский музей): «Статуя очень попорчена и, к счастью, не реставрирована, но нельзя налюбоваться на глубокое знание анатомии у ее неизвестного творца, как и на простое, не подчёркнутое благородство ее форм» (СХ, 71). В военном лагере римлян Р. не оставила равнодушным статуя бога Митры: «Изумительная в живости и вдохновении, его поза увлекает зрителя. Можно долго простоять перед памятником, не отрываясь. Памятник именно полетом вдохновения очаровывает <...> Я стоял перед памятником, не в силах будучи оторваться и от красоты его, и от *судьбы* бродящих в истории идей...» (ЗРП, 289, 291). Р. связывает митрианский памятник «с первым и вместе пламенным появлением на земле монашеской идеи, скопческой идеи, аскетической идеи»: «Торжество *мечты* над действительностью, идеала над нею же, торжество подвига над “естественностью” — вот суть “аскетического”, “монашеского” и (я думаю) митрианского» (ЗРП, 290). В 1905 Р. посетил мюнхенскую Глиптотеку: «Последняя (собрание статуй) небогата и не имеет в себе великих произведений, какими славятся Лувр, Флоренция и Рим. Осколки эгинских мраморов, сохраняемые в стеклянных ящиках (как известно, вся их масса увезена в Лондон), — совершенно ничтожны по величине и числу. Хорош только, в “Зале Ниобеи”, — умирающий сын Ниобеи, лежащий с закрытым почти лицом навзничь: какая красота и выражение лица? Кое-где в сгибе пальцев, в обломке ступни ноги и в эгинских остатках видно чудное мастерство греков (какой древней эпохи!) и именно чудная их *любовь* к природе и природному!» (СХ, 137). Контрастом этому собранию для Р. выступает Национальный музей *Берлина* с «высохшими, вытянутыми и условными фигурами, где все вымыслено и вымучено» европейским Средневековьем, в котором «христианство точно заволкло от человечества каким-то

туманом всю природу» (СХ, 137). В статье памяти *И.В. Цветаева* Р. приводит его слова об «очень больших и богатых» скульптурных коллекциях Музея изящных искусств, уступающего «лишь дрезденскому Albertinum’у и берлинскому Музею слепков» (СХ, 414). Р. отмечает скульптурную коллекцию «Музея древнего и нового искусства» в Берлине: «Целый узкий зал, где выставлены, в величину оригинала и с бесподобной точностью, снимки со всех работ Микель-Анджело. Перенесены сюда, в гипсе, уже потемневшем, и гробницы Юлиана и Лоренцо Медичи, и Моисей — в полной величине» (СХ, 156). *Страху*, вызванному древнегреческой С. у «одной простолудинки», по воспоминаниям дочери Р., их горничной Кати в Музее изящных искусств (НР, 118), Р. противопоставляет европейское восприятие С.: «И смеюсь, и горюю, и рвет сердце недоумением. Нам — “статуя”, “великолепие”; для крестьянки — “страсть” (страх), “мертвое тело”, “покойник” Черт знает что такое. Не знаю, где правда, — в нашем ли восхищении, в ее ли жизненном страхе. Она прямо сказала, что “от страха умрет”, если ее принудят войти в зал. “Да почему мертвые, глупая? Каменные!!” — Не шевелятся, не живые, а — человек как есть» (СХ, 417). Позже эту народную оценку С. философ сближает со своим негативным отношением к древнегреческой С., которое осознает как глубоко русскую национальную черту (в допетровской Руси в С. видели языческое идолопоклонство, поэтому она была запрещена православной *церковью*): «*Русский человек* слишком теплый человек: он возьмет глыбу мрамора, подержит ее в руках и бросит, сказав: “Ой, как холодно” По холодному матерьялу скульптуры у нас и не вышло искусства. И запоет песенку, пьяненькую, глупенькую. И в этой песенке — все тепло мира. И живим, Русь. Нам искусство не нужно. Определенным образом не нужно. И красоты не нужно. “Наша костромская баба вкуснее Афродит”. Это канон Розанова для Костромской губернии» (ПЛ, 233–234). Критика древнегреческой С. в 1917 доходит у Р. до крайнего противопоставления ее *египетской живописи*. Р. считал, что греческое «мраморное, золотое и бронзовое “изваяние жизни”» выразило «бессемейность» античной *цивилизации*: «“*Ложь жизни*” перешла в “ложь искусства”» (ВЕ, 79–80). Образ женщины в статуе Афродиты абсолютно неприемлем для Р.: «Греческое искусство есть “для погляденья” искусство, а не для того, чтобы “с ним — жить” Например, нет и нельзя представить себе “Афродиту”, с которою “провел бы долгий вечер” в “задумчивой беседе” Самое сочетание слов “Афродита” и “беседа” — вызывает улыбку. Афродита ясно “для выставки”, а не “для *дома*” И это решает все. “Я ее не люблю”. А это кончается и женщину. Страшный глагол, но его приходится выговорить: все Афродиты — не женщины. Странно, страшно, но — так. “Она не сладка мне” Она вечно “постыла”. Как этот вечно остывший, холодный мрамор» (ВЕ, 80). Для Р. греческая С. — чистый эстетизм, в ней нет «биографии» и «судьбы»: «“Выскочив из пены волн”, Афродиты будто застыли и не “те”, ни “ме” Безгласны. Господи, какой ужас: женщины без *языка*, без *голоса*. Но ведь мы тайным образом все чувствуем, что “Афродиты” действительно и в самом деле все “без *голоса*” Эстеты, юные и старые, осматривают их спереди, осматривают их сзади, осматривают даже с боков и, на-

конец, “проводят пальцем” по руке, но ноге; как помню во Флоренции я сам сделал, взяв в свои три пальца мизинец “Афродиты Медицейской”. Да, этот холод “выточен изумительно” “Выточен”, а не “живет” (ВЕ, 80). В отличие от восточной С. греческие Афродиты, по Р., «афалличны», это «женщина без сути», «женщина-пустышка», «портрет»: «Суть Афродит, — что они — бесполо, без брюха, а лишь имеют “очень изящный живот”, который — для погляденья. И в самом деле, из Афродит ни одна не вышла замуж, ни Книдская и ни которая; египтянка же “до того явно к замужеству”, что и говорить нечего» (ПЛ, 232–233). Троянская Елена и греческая Афродита «положили», по Р., «начало и канон» «европейской красоты», «повели и ведут свои народы к гробу», в отличие от еврейских и египетских женщин, которые «ведут их к вечной жизни» (ПЛ, 233). Р. считал, что древним грекам не удалось передать в С. «со слезинкой в глазу» «живое», «рожденное», которое «одно подлинно и великолепно, неизъяснимо, божественно»: «Они выкинули биографию из лица, из скульптуры. Т.е. выкинули интереснейшее, да наконец — и красивейшее!! Все их мраморы пусты. Воистину пусты» (ВЕ, 81). Р. считает, что эту «глубокую душевную ограниченность» греческой С. Христос восполнил «чем-то живым», «пламенным и горящим» (ВЕ, 81). Греческой С., которая своим эстетизмом и бессодержательным, формальным идеалом «афродизианской красоты» «повлекла в яму и целую греческую цивилизацию», Р. противопоставил египетскую живопись и С., в которых увидел воплощение своей философии пола: вечный «канон женщины» с культом матери, *рождения*, молитвы (ВЕ, 79, 81–83, 189), культ *фаллоса* (ВЕ, 121–122). По сравнению с изображением «египетской работницы» как *символом «будущего»*, Афродита Книдская работы Праксителя, которую Р. называет прототипом всех музейных Афродит, — это красота «без биографии», «без будущего», «на “сейчас”», «красота, в которой вообще нет содержания» (ВЕ, 73). Глубочайшую бытийственность, «постоянное внимание к родительству всякого “я”» Р. видит в статуях египетских колоссов (ВЕ, 116). В египетских «колоссах, пирамидах, чрезвычайных изваяниях, изумительном среди пустыни сфинксе» Р. ощущает онтологическую «чрезмерность», «прилив энергии» как «общую характеристику Египта, который “выбрал в поклонение — силу жизни, вот “как она дрожит в лотосе”»: «В их маленьких статуэтках — та же мощь экспрессии. Их “крошечное” есть, в сущности, колоссальное. Рука всегда крепко сжимает в себе предмет; нога — всегда вперед выдвинута. Это почти канон лепки, делания. Но ведь откуда же “канон”? В “канон” пошло обыкновенное. И значит, их “обыкновенный” канон: “Не знаю куда девать силу”» (ВЕ, 306–307). В последние годы, в связи с критикой христианства Р. особенно интересуется фаллическая С.: «Статуетка (маленькая) Гора в виде орла с *фаллом*, оканчивающимся львиною головою» (ВНС, 346), статуя Бога Сина (Син’ая), который «держит в руке правой — фалл» (ВНС, 348). Из изображений С. в квартире Р. находились: в столовой — «в черных рамах» «Аполлон», «Венера Милосская», «Гермес» (ТР, 23), а в кабинете — хорошая репродукция «Артемиды Эфесской», «статуя сияющей Изиды с Озирисом», «деревянное резное изображение Савонаролы», «лепной бюст Н.Н. Страхова»

(НР, 58–59). Русской С. посвящена статья Р. «Успехи нашей скульптуры» (МИ. 1901. № 2/3).

А.А. Медведев

СЛАВА. Р. было близко пушкинское понимание С. («Что слава? — Яркая заплатка на ветхом рубище певца»). С. для молодого и старого *человека* совершенно различны. «Говорят, слава “желаема” Может быть, в молодом возрасте. Но в старом и даже пожилым ничего нет отвратительнее и несноснее ее. Не “скупнее”, а именно болезнетворнее. *Наполеон* “славолюбивый” ведь, в сущности, умер почти молодым, лет 40» (У, 29). И далее Р. продолжает: «“Известность” иногда радовала меня, — чисто поросычим удовольствием. Но всегда это бывало ненадолго (*день*, два): затем вступала прежняя тоска — быть, напротив, униженным» (У, 50). В 1918 он повторил эти слова в заметке «Писатели без *тем*» (АНВ, 313). Однако Р. отмечает: «...а все-таки тоскуешь по известности, по признанности, твердости. Есть этот червяк, как пот в ногах, сера в ушах. Все зудит. И все вонь. А ухо хорошо. И нога хороша. Нужно эту гадость твердо очертить, и сказать: плюйте на нее» (У, 105). «Почему я так “не желаю известности” (или *влияния*) и так (иногда) тоскую (хотя иногда и хорошо от этого бывает на *душе*), что “ничего не вышло из моей литературной деятельности”, никто за мной не идет, не имею “школы”?» (У, 69). Идущее от души признание делает Р., когда говорит: «Хотел ли бы я посмертной славы (которую чувствую, что заслужил)? В душе моей много лет стоит какая-то непрерывная *боль*, которая заглушает желание славы. Которая (если душа бессмертна) — я чувствую — усилилась бы, если бы была слава. Поэтому я ее не хочу. Мне хотелось бы, чтобы меня некоторые помнили, но отнюдь не хвалили; и только при условии, чтобы помнили вместе с моими близкими. Без памяти о них, о их доброте, о *чести* — я не хочу, чтобы и меня помнили» (У, 38). «*Судьба* бережет тех, кого она лишает славы» (У, 68). Р. считал, что литература — «торг о славе» (У, 80). При этом «слава — не только величие: слава — именно начало падения величия...» (У, 122). «Сатана соблазнил папу властью; а *литературу* он же соблазнил славою...» (У, 44). «Слава — змея. Да не коснется никогда меня ее укус» (У, 67). И конечный вывод Р.: «Вполне ли искренне (“Уед.”), что я так не желаю славы? Иногда сомневаюсь. Но когда думаю о боли людей — вполне искренне. “Слава” и “знаменитость” какое-то бламанже на *жизнь*; когда сыт всем — “давай и этого” Но едва занозил палец, как кричишь: “Никакой славы не хочу” Во всяком случае, это-то уже справедливо, что к славе могут стремиться только пустые люди. И итог: насколько я желаю славы — я ничто» (У, 261–262).

А.Н.

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО. Очерчивая вехи своего жизненного пути, Р. писал в 1914: «Славянофилом я был только в некоторые поры *жизни*. Во-первых, я был им в *детстве* (младенчестве): *памятник Сусанину* в *Костроме*, пение песенки окружающими (Рылеева): “Куда ты завел нас, не видно ни зги... вскричали враги” *Ненависть* к полякам, которые устраивают пожары (слухи 1869–70 гг.) и *чтение* “Тараса Бульбы”» (КНУ, 503). Р. вступил в *литературу*, после периода юношеского *нигилизма*

ма, как активный сторонник С. Об увлечении славянофилами в студенческие годы Р. вспоминал: «Об “издании полного собрания их сочинений” (сopus slavenophilorum — мечтал я еще студентом)» (КНУ, 419). В статье «Поздние фазы славянофильства» Р. сформулировал высокое предназначение этого направления отечественной мысли: «Славянофильство не есть только истина выражаемая <...> Это — не только доктрина, но и некоторый принцип жизни, закон и норма наших суждений и практических требований» (ЛВИ, 253). Хотя Р. не был последовательным «славянофилом», т.е. сторонником С. как узкой доктрины, выработанной А.С. Хомяковым, К.С. и И.С. Аксаковыми, И.В. и П.В. Киреевскими, Ю.Ф. Самариным и другими членами кружка, ему был близок сам дух С. как олицетворение любви к России. Однако Р. не был склонен сводить С. к этой небольшой группе ранних мыслителей и, как правило, трактовал С. расширительно: среди его работ была даже статья о “славянофильстве” Екатерины (Свет. 1896. 6 и 8 нояб.). Согласно Р., к С. следует относить и «почвенников», и «поздних славянофилов», и всех сочувствующих самобытному развитию отечественной мысли, в том числе и отступающих от каких-то частных положений славянофильской доктрины, — таких, как К.Н. Леонтьев или Н.Я. Данилевский. Р. считал, что «учение первых славянофилов <...> — это наше домашнее дело, наше сознание о себе, и оно не имеет общечеловеческого интереса» (ЛВИ, 255), в то время как с Данилевским и Леонтьевым С. «впервые выходит за пределы национальной значительности и получает смысл универсальный <...> — это уже философия истории, это — высокая публицистика» (там же). Р. отмечал и огромную роль Достоевского в распространении идей С.: «Славянофильская школа, долгое время гонимая официально и пренебрегаемая нашим темным обществом, только в последнее время получила если не в жизни (все еще текущей по инерции в прежнем направлении), то в сознании лучшей части образованных кругов России свое признание и торжество. И ничто не способствовало этому в такой мере, как распространение Достоевского; его творения, всюду читаемые, его речь на Пушкинском празднике — это такие памятные слова, которые не могли не врезаться в мысль каждого; и с ними — новые начала сознания, внесенные славянофилами, стали печатью в душевном складе каждого» (ЛВИ, 283). Р. полагает, что «так называемая школа славянофилов — название очень узкое и едва ли точно выражающее школы. Правильнее было бы и назвать ее школою протеста психического склада русского народа против всего, что создано психическим складом романо-германских народов, — протеста, сперва выразившегося в смутном, безотчетном отчуждении, а потом и в полной сознании критике и отвержении этих созданий и тех начал, из которых они вышли» (там же). Считая С. «школой национального сознания», Р. сетовал, что оно «выброшено куда-то на задний двор нашего государственного и общественного обихода» (СП, 235). Относя к С. широкий круг мыслителей патриотической ориентации, Р. отдавал ему свои симпатии на протяжении многих лет своей творческой деятельности. В статье 1890, посвященной Н.Н. Страхову, Р. уже в названии подчеркивал принадлежность своего старшего друга и литературного наставника к С. («О борьбе с Западом, в

связи с литературной деятельностью одного из славянофилов (Н. Страхов)» // ВФП. 1890. № 4). В 1890-х, в период крайнего консерватизма, Р. недвусмысленно связывал свои взгляды со С.: «Я ехал <в Петербург> с глубокой любовью к памяти названных лиц, с горячею надеждой продолжать или поддерживать их направление, — вообще с “верой и надеждою” в самое славянофильство как доктрину целостного воззрения на свой народ и свою историю <...> “Россия для русских” думал я весело и был уверен, что уж где-где, а в славянофильстве, как в идейной родине всего русского, не придется надевать духовного корсета» (РГО, 196–197). Р. называл С. «единственной у нас школой оригинальной мысли» (ЛВИ, 282). Характерно, однако, что после розановской статьи «Свобода и вера» (РВ. 1894. № 1) Страхов, по признанию самого Р., упрекал его за выражение религиозной нетерпимости, утверждая, что тем самым он подводит славянофилов, которые смотрели на это совершенно иначе: «Вы, славянофилы или, по крайней мере, поднялись с почвы славянофильской, вы приносите, поэтому, неизмеримый вред школе, ибо ваши мнения могут быть поставлены ей на счет: между тем славянофильство всегда было терпимо, никогда оно силы не проповедывало» (ЛВИ, 363). Хотя Р. неоднократно относил к славянофилам и Леонтьева, в статье «К. Леонтьев об Аполлоне Григорьеве» (НВ. 1915. 9 дек.) он противопоставляет его мировосприятию, которое «разрушает славянофильство», положительный смысл С. на примере воззрений Страхова и С.А. Рачинского: «Из личных сношений и разговоров мне известно, что как он <Страхов> так и Рачинский, — эти важнейшие наши славянофилы последней четверти прошлого века, с огромными заслугами в философии, критике и в педагогике, — решительно не выносили Леонтьева <...> по мотиву: “как он смел раслить славянофильское учение, внося в него яд эстетизма, — в него, которое было так ясно, просто и благостно” Они не были вовсе не правы» (ЛВИ, 614). Р. явно колеблется между этими двумя тенденциями отечественной мысли: «Философия Киреевских, Хомякова, педагогика — Рачинского, критика — Страхова. Она не “заворожит ума”, но она надежна», в то время как «Леонтьев освобождает нас от страха порока» (ЛВИ, 614–615). Однако его последний вывод: «Были Содом и Гоморра — и сторели. А православная Феодоровская Божия Матерь, в Костроме — стоит. Был Вавилон — но Замоскворечье крепче его. Стоит. Вот “вечное” Страхова и Рачинского и вообще старых славянофилов» (ЛВИ, 615). Приехав в Петербург в 1893, Р. «прямо попал в гнездо славянофилов или, точнее, эпигонов славянофильства, составлявших довольно тесный между собою кружок» (РГО, 197). Благодушный Страхов, «изголодавшийся по личному славянофильству, по отсутствию живых славянофилов <...> очень обрадовался» (ЛИ, 125), встретив через Р. этот кружок, и писал из Эмса летом 1893, что ему «часто приходит на мысль Петербургская сторона» и «милые люди» из колонии писателей» (там же). Однако, начиная с «необъяснимо и немотивированно» возникшей «с обеих сторон» (ЛИ, 131) антипатии при первой встрече с Т.И. Филипповым, отношения Р. с кружком складывались не лучшим образом. В июле 1895 он пишет Рачинскому о финансовых махинациях чиновных «славянофилов» и своем полном разочаровании в кружке:

«Таковы-то преемники Хомякова и Киреевского; славянофильство, не разрушенное в идеях, давно разрушено в людях» (ПР. 1896. Ед. хр. 82. №. 56). Возмущение служебными злоупотреблениями «славянофилов» наводит его на мысль об отказе от С. в печати: «Озираясь на все это, на всех этих людей, которые противны, как гробы, я думаю как-нибудь отречься от славянофильства (т.е. печатно)! Бог с ним, если оно ни к чему не нудит *чиновника* и ни от чего его не останавливает» (Там же. № 82). Вскоре он сообщает: «Еще в “Русск. Обзор.” 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 прямо попал в их северное логовище, — правда, со всеми раззнакомился и почти уже не кланяюсь» (Там же. № 100). Однако в журнале статья не появилась. В письме от 27 августа 1895 Рачинский отговаривал его: «Вы пишете, что намерены заявить печатно о непринадлежности своей к числу славянофилов. Едва ли в этом представляется особая нужда. Под этою кличкою привыкли разумеать людей почтенных, но давно умерших, вы же составили себе репутацию мыслителя самостоятельного и своеобразного, и никому не приходит в голову причислять вас к той кучке, публике совершенно неизвестной, которая ныне рядится в это прозвище» (РВ. 1903. № 10. С. 623–624). Издавая письма Рачинского, Р. так прокомментировал эту фразу: «Судьба столкнула меня, тотчас по переезде в Петербург, с целою группою лиц, которые говорили, что они суть преемники Хомякова, Киреевских и Аксаковых. Все они были полны самомнения, гордости и бездарности. Знакомство с ними, невольное и длившееся много лет, довело меня до последней степени возмущения, и мне чем-нибудь и как-нибудь хотелось высказать разделенность свою с ними» (Там же, 624). Р. записал позже как свои «вехи» этого периода: «Переезд в Петербург. Афанасий и Тертий. Ненависть к славянофилам, к бороде, поддевке, фразе и обману. — “Вот они какое жулье” Примыкаю к декадентам» (КНУ, 503). Разрыв с кружком петербургских «квадратных славянофилов» (РВ. 1902. № 10. С. 625) совпал у Р. с переломом во взглядах на *христианство* и *Церковь*: «И я, “заворотив пушки”, начал пальбу “по своему лагерю” — всех этих скупых (не денежно) *душ*, всех этих ленивых душ, всех этих бездарных душ» (У, 178). В начале века Р., оставаясь апологетом русской самобытности, несколько отошел от С. и декларировал это: «Решительно, не только на Руси много самобытного, но я склонен думать, что вся Русь — самобытна. Я не придумывал, я беру, что попало, и что ни возьми — “всё Русью пахнет” Я говорю это без всякого славянофильства, к которому я давно перестал принадлежать» («О множестве самобытных идей» // НВ. 1902. 8 февр.). «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”» (ТПГ. 1900. 5 марта). В статье «Двуликие янусы» (НВ. 1900. 2 июня) Р. критиковал газету «Московские Ведомости» за сочетание славянофильской «риторичности» в похвалах народу с принижением его в

практических делах. Противопоставляя «кабинетным» славянофилам настоящую «народность» Некрасова, Р. писал: «В это время славянофилы кисли в своих “трех основах”, проповедывали “хоровое начало” и ничего у них не выходило» (ОПП, 109). Р. упрекал славянофилов «в недостатке простой и непосредственной любви к народу» (ОЦС, 429). Вопреки тому, что он утверждал ранее и позже, Р. заявил в 1902: «Школу Хомякова и вообще старых славянофилов можно считать разбитой и уничтоженною Соловьёвым, по той очень простой причине, что он указал на ту истину Запада, что он 1) думал 2) страдал 3) искал, а Восток просто 4) спал» («Размолвка между Достоевским и Соловьёвым» // НВ. 1902. 11 окт.; ЛВИ, 444). Р. нашел, что танцоры из Сиамы гораздо «славянофильнее» речей И.С. Аксакова (СХ, 193). В статье «Национальные таланты» (НВ. 1902. 2 февр.) Р. отметил ошибку в «конструктивном построении» славянофилов: «Они хотели предвидеть и даже предначертывать России ее “исторические пути”», и это позволяло поставить им в упрек «схематические построения, приложения к России Гегелевских триад». Р. находил противоречие между свободолобием славянофилов и превозношением ими русских начал: «Славянофилы стояли за свободу, но, предначертывая “русские пути”, они впадали в глубочайшее противоречие с лучшею собственною идеею» (там же). Еще большим парадоксом звучит упрек Р. «напыщенным и чванливым» славянофилам, вслед за Т.Н. Грановским, за «малое чувство родины»: «Эти безнадежные археологи-эстеты носили только флаги с подписью “Отечество” Вечно они кому-то подражали, лезли в пышные сравнения не то с великими римлянами, не то с знаменитыми византийцами, не то с достопамятными лицами старомосковской державы. И были заняты собою и собою, вместо того, чтобы заняться Россиею и Россиею» («Т.Н. Грановский» // НВ. 1905. 7 окт.). Р. выражает в этой статье симпатии скорее к *западничеству*, нежели к славянофильству с его накладными волосами и вставными зубами». В этот период критического отношения к славянофильским идеям Р., вторя «западникам», написал даже своего рода «некролог» С. — «Поминки по славянофильству и славянофилам» (НВ. 1904. 21 мая), отрицая в этой статье наличие у С. каких-либо «осязаемых плодов» (ЛВИ, 448). Говоря о педагогике, он утверждал, будто «из славянофильства ни единого зернышка *добра* или даже хотя бы “благопожелания” не вывалилось на эту часть родной нивы» (там же). Но и в этот период, при всей критике, Р. признает определенные заслуги за С.: «Можно ли забыть то доброе, что славянофилы дали русской земле и русскому самосознанию» («Национальные таланты» // НВ. 1902. 2 февр.). В статье из цикла «Пестрые темы» (РС. 1908. 22 и 25 мая) Р. заявлял, вопреки славянофилам, о несамостоятельности славянских народов и о благотворности преобладающего у нас европейского влияния: «Мы всегда были приткнуты к чужим *цивилизациям*; мы ели из чужого корыта, не свой хлеб; пили из чужого ведра, не у своего водопоя» (ВНС, 123). Он утверждал на этом основании, что вражда к Западу — «смертный *грех* старого славянофильства, притом совершенно искусственный» (ВНС, 124). «Между тем, безрассудно и ненужно враждою своею к западной цивилизации, упреками ей, укорами ей, презрением к ней славянофилы возмутили

против себя все благородные, бескорыстные элементы русского общества», хотя «это презрение было деланным и наружным, “для дела”, “для программы”» (ВНС, 126). Но, отрицая Запад, считает Р., славянофилы сами были настоящими «европейцами» в России: «Все старые славянофилы <...> были не только образованными людьми своего времени, но и горячо любили и втайне благоговейно чтили западную цивилизацию» (ВНС, 124). Р. признал справедливость упрека Соловьёва славянофилам, что в своей критике Запада они опираются на «требования европейского просвещения» и «суть европейцы» (ВНС, 124). Развивая эту мысль, Р. заявил, что если «Киреевский и Хомяков были всецело европейцами», то «Герцен и Белинский были столь же пламенными славянофилами» (ВНС, 125). Он нашел даже, что Белинский трудился для «славянофильской идеи» гораздо больше, чем сами славянофилы (там же). Неудачи С., по мнению Р., связаны с тем, что славянофилы «неволью окрасили свою мысль и программу своей партии консерватизмом» (ВНС, 126) и их аргументы стали использоваться для апологии политической реакции: «Славянофильство, которое вдруг дало в руки консерваторов такое прекрасное оружие, окрасило какую-то мечту и романтизмом их грубые, бесчеловечные и сухоэгоистические приемы, “мероприятия”, всю практику, все вожделения, сделалось ненавистно всему русскому обществу» (ВНС, 127). Хотя «лично славянофилы все были свободолюбивы» (там же), их ненавидели за то, что «они бронировали русский консерватизм» (ВНС, 128). Р. раскрывает внутреннюю противоречивость славянофильской программы: «Славянофильство всегда было бессильно, даже всегда не имело твердого голоса, а какой-то надтреснутый и фальшивый, в двух направлениях: в направлении “старорусского” зверства и молодого русского радикализма, именуемого в то время “нигилизм” Против первого оно не имело силы оттого, что это было “все-таки свое, русское”, а против второго потому, что он был свободолюбив и демократичен, а они были искренними свободолюбцами и народниками. Положение трагическое. Славянофильство всегда было литературно бесцветно и немощно, оттого, что куда бы они ни двинулось, вправо или влево, они вступали в противоречие с которым-нибудь из священнейших своих убеждений. Влево двинутся, — это против “народностей”, не “исторично”; вправо — это против “свободы” и “просвещения”» (ВНС, 128). Р. считает, что «славянофилы сделали умственную ошибку», обратившись к «археологии», к древнерусскому идеалу: «Нужно было звать Россию к пробуждению, а не к возрождению» (ВНС, 129). «Своей мыслью о “возрождении” славянофилы ставили “точку” всякому существенному движению вперед России <...> ставили заслон перед тем “будущим”, которое составляло мечту русских людей, в чем бы это “будущее” ни состояло <...> В этом и была могила славянофильства» (ВНС, 134). Победили «смертельные враги славянофилов», которые звали в манящую «прекрасную даль» (там же). «Славянофилы слишком переучились, они были до излишества образованны <...> Непосредственности в них не было» (ВНС, 132). Но и здесь Р. не отрицает достоинств славянофилов: «Хомяков, все Аксаковы, Юрий Самарин — это были <...> лучшие русские граждане, настоящие “Минины и

Пожарские”, не хуже, не меньше. Россия, можно сказать, не рождала лучших сынов, чем эти просвещенные, патриотические люди» (ВНС, 127). Не проходил Р. мимо недостатков славянофилов и позже. В книге «Мимолетное. 1914 год» он писал, что И.Ф. Романов «очеловечил славянофильство — теории допотопные и из века ихтиозавров» (КНУ, 595). Р. критиковал С. за либерализм и за подозрительность к русскому правительству из-за его немецкого обличья и объяснял гонения на них тем, что правительство, не понимая их сути, воспринимало их как опасных либералов: «Здесь мы должны сказать упрек славянофилам. Они малодушествовали о русской истории. В горячей и, нельзя не сказать, поспешной полемике они твердили о себе, что одни только несут боль о славянстве <...> И теперь только можно понять и постигнуть, почему официальное правительство говорило им — “сидите смиренно”» (ПЛ, 297). Однако от недостатков славянофилов Р. всё чаще естественно переходил к их достоинствам. В 1911 Р. писал: «К худу или к добру, но все вообще славянофилы, не исключая и Самарина, были люди, так сказать, “комнатного характера”. Между тем, некоторая доля истории делается “на свежем воздухе”, и чем дальше, тем больше. От этого своего характера славянофилы не получили шумного признания, и даже никогда не были очень распространены и общеизвестны. Но — каждому свое. И вольное, и невольное уединение и непризнанность сохранили за ними то целомудрие пера и ту чистоту и прямоту духа, мысли, всех суждений, которых остается в печати все меньше и меньше, и плоды этого духа, их сочинения, потеряв в распространенности, приобрели в вечности» (ТПРН, 260). Около 1910 во взглядах Р. намечается новый поворот к консервативно-православным началам и, соответственно, к С. Он рассматривает С. не как историческое или научное явление, но как идейное самовыражение русского народа: «Славянофильство меня привлекает не как теория истории и не как плач “чем мы будем”: а как житейского человека. Как житейский человек я становлюсь на сторону славянофилов, как прекраснейших людей своей земли, единственно не разорвавших с ней связи, единственно ей не изменивших. Судить по теориям я, м.б., недостаточно умен и, кроме того, полагаю — “как хочет Бог” (так и выйдет). Но как маленький человек своего времени, я чувствую свой долг (свою сладость) служить тому, что всё мне дало <...> Что такое “я” “вне России”? О. Я есть что-то. Посему я считаю самую низкую черту человека не любить своего отечества» (КНУ, 518). Одной из важнейших особенностей С. для Р. является его созидательность, противопоставляемая им преобладающим нигилистическим тенденциям: «В век разрушения (XIX в.) они одни продолжали строить. Продолжали дело царей и мудрецов» (М, 80). Р. отмечает, что в С. трудовое дворянство сходится с крестьянством: «Дворянство нормальное, рабочее на месте, и есть дух крестьянства, духовная сторона крестьянства как необозримо протяженного тела. Таково и было поистине гениальное в роли своей славянофильство, собиравшее и сохранившее как зеницу ока крестьянские песни, сохранившие в своем быту крестьянский же быт, крестьянский узор жизни, крестьянскую тонкость и глубину сердца, но в виде развитом, обширном, усложненном» (НФП, 75). О «волевом движении»

С. к утверждению русских начал Р. писал в 1910: «Нельзя не поразиться тем, что именно в такое время, когда славянофильство было совершенно погребено под насмешками, совершенно забыто, совершенно не имело себе последователей, эта доля их чаяний получила надежду, да, наконец, и осуществление» (ОПП, 458). Р. не соглашался с известными высказываниями, будто С. кончилось: «В эту-то пору именно, в связи со смертью К.Н. Леонтьева П.Н. Милоков и кн. С.Н. Трубецкой писали об “умирающем славянофильстве”, “была у них одна песенка, да и то с чужого голоса”, высокомерно смеялся Михайловский; и Вл. Соловьёв, обрадовавшийся, что его наконец пустили в салон “Вестника Европы”, тоже раскатывался в прозе и стихах над славянофильством» (КНУ, 495). По мнению Р., умерло западничество, а не С., и среди «славянофильствующих» представителей «правого лагеря» он ставит и собственное имя: «Но если когда-то было сказано, что “славянофильство умерло”, то оглядываясь и следя линию нисхождения, не скажешь ли, что “западничество” действительно умерло, так как ведь совсем нет его представителей <...> В “правом лагере” все-таки есть Флоренский, Цветков, Дурылин, Розанов. Здесь есть рвение, есть порыв, мысль, образование. Славянофильство никак не “умерло”, ибо молодым московским нет и 30 и никому — 40 лет. При такой уже зрелости и образовании. Мне кажется совершенно ясно, что мы стоим именно накануне победы славянофилов, притом резкой, яркой, решительной» (КНУ, 420). Р. воспринимал группу московских религиозных мыслителей православно-православного направления (о. Павел Флоренский, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн, С.Н. Дурылин, Ф.К. Андреев, С.А. Цветков и др.) как «молодое московское славянофильство» («Бердяев о молодом московском славянофильстве» // МВ. 1916. 17 авг.; «Молодые московские славянофилы перед судом Н.А. Бердяева» // К. 1916. 26 авг.; ВЧВ), а Флоренский рассматривается им как «негласный вождь всего московского молодого славянофильства» (Спасовский, 62). Р. защищает московский религиозно-философский кружок во главе с Флоренским, называемый им «Братством московских славянофилов» от Бердяева, который «с удивительно старательной едкостью» пишет «об единственном сколько-нибудь героическом движении у нас в области церковной», и отмечает его преэминентность по отношению к раннему С.: «Скромно, тихо и безмолвно москвичи протянули руку к могиле старого славянофильства, — хотя они явно ведут доктрину славянофильства дальше, вперед, — и ведут ее энергичнее вперед» («Около трудных религиозных тем» // 1916. 12 авг.; ВЧВ, 320). Р. писал о московских неославянофилах: «Я их всех имею друзьями себе». Он, однако, указывал и на существенное свое расхождение с ними во взглядах: «Я их чрезвычайно уважаю и ценю их историческое положение, идейно же лишь “в начальных шагах” согласен, а “в дальнейшем” не согласен и, пожалуй, готов говорить о “творчестве”. Здесь я особенно имею в виду семью и ее какое-то странное положение, уж не знаю — в “церкви” или не знаю в “христианстве”, о коем пишу и думаю 20 лет. Что-то “тесно”, “неуклюже” и “неладно”, и с этим почти все, почти вся Русь соглашается» (там же). Р. частично и временами расходился со славянофилами во взгляде на Петра I, в котором они видели главного виновника духовной болезни

раздвоения России. В книге «Сумерки просвещения» он писал по поводу петровских реформ: «Он боролся с Россией, но — чего не заметили славянофилы — на русской же почве; с нравами, но русским же нравом; с обычаем, но не покидая русской своеобразности; и, наконец, он сам, он весь в лице своем, движениях, манере, был новый русский быт, и только более свежий, а главное, более правдивый» (СП, 192). Ту же мысль Р. повторил и в 1914 (ПЛ, 299). Негативно относился Р. и к пассеизму славянофилов: «Одно из самых удивительных заблуждений первых представителей славянофильской партии составляло мнение, что пережитое в два последние столетия нашим обществом может быть как-то забыто, и мы снова можем вернуться к простоте своего быта до реформы Петра, чтобы затем продолжать свою историю так, как будто в ней не было перерыва» (ЛВИ, 229). Р. считал, что С. более подходит для проведения в жизнь высоких идей, а западничество — для практического устройства жизни: «Как дух западничество — ничто. Несомненно, однако, что западники лучше славянофилов шьют сапоги. Токарничают, плотничают. “Сапогов” же никак Пушкиным нельзя опровергнуть. Сапоги носил сам Александр Сергеевич. Западник их и сошьет ему» (У, 183). С., по мнению Р., «запоздало родиться на 30 лет» — если бы оно появилось в 1812, «мы бы не имели декабристов» («1812—14 годы и их возможное идейное значение» // НВ. 1912. 4 сент.; ПВ, 188). Пытаясь объяснить недостаток интереса к С. в русском обществе, Р. писал: «Славянофильство мне представляется существом с чудовищною головою, но совсем без ног и без рук — не ходящим или каким-то стопоходящим», по сажени в сутки и не больше» («Историко-культурный род Киреевских» // НВ. 1912. 27 сент.; ПВ, 205). Р. считал одной из главных причин непопулярности С. их литературные недостатки как писателей: «Несчастливая сторона славянофилов заключается в том, что они как-то скудно писали <...> Без шутки, искры, огня, удачи» (КНУ, 419). «Все славянофилы — были немножко сухи, наукообразны, слишком деловиты. В них не доставало “человека”, простого “милого человека”» (КНУ, 495). «“Хоровое начало”, как ревели на сходках и в неуклюжих журналах славянофилов» (ЛВИ, 423). Однако причину непопулярности С. он находит теперь не только в сухости и неумелости изложения ими своих идей, но и в серьезности, глубине их сочинений, и это радует Р.: «Славянофильства нельзя изложить в 5-копеечных брошюрках (Каутский). Славянофильство непопуляризуемо. Но это — его качество, а не недостаток. От этого оно вечно. Его даже вообще никак нельзя “изложить” Его можно читать в его классиках. Научиться ему. Это — культура. Слава Богу, что догадался. Какая отрада <...> Как радостна эта мысль» (М, 80). Р. писал: «Почему целая “школа” у нас, славянофильство, началась со странствий по монастырским библиотекам? Потому, что это открывает дверь в подробности» («Вдохновляющая старина» // НВ. 1914. 12 апр.; НФП, 297). В статье, посвященной А.С. Хомякову (НВ, 1910. 23 сент.), Р. отзывался о нем как о вершине, «до которой достигала так называемая “славянофильская мысль” — мысль, которая имеет свои ошибки и односторонности, но имеет и, несомненно, истинное зерно» (ОПП, 457). Р. убежден в важности С. для русского самосознания: «В своем “я хочу” славянофильство

есть личное и массовое движение к приобретению мировой роли, мирового значения России и славянофильству. На это можно только ответить: “как удастся”, но, конечно, зачеркнуть такого движения, ни как возможности, ни как факта, нельзя» (ОПП, 457–458). «Хомяков и славянофилы положили остов “русского мировоззрения”, которое не опрокинуто до сих пор, которое может иметь или не иметь последователей и все-таки оставаться истинным» (ОПП, 465). Вместе с тем «в славянофильстве есть и это смешное и неверное, и это истинное и плодотворное. Над ним можно хохотать до упаду и его можно любить восторженно, не разлучаясь с истиною в одном и в другом случае» (ОПП, 465–466). Р. был далек от идеализации роли С. в обществе: «Идеи славянофилов подвергались и плутовской эксплуатации; с ними хищничали, больше — с ними грабили, убивали (жесткие черты *политики*). Но они же, славянофильские идеи, бросили в пыль идеальной борьбы, идеальной жизни — других» (ОПП, 466). Р. всю жизнь волновало то, что идеи С. малоизвестны в обществе, а их книги отсутствуют в продаже. Еще работая в гимназии, он писал Страхову: «Вы близки к *Суворину*, отчего вы не дадите ему мысль, чтобы он издал в “Дешевой библи.” Киреевского <...> Хотя распространять мысли славянофилов, а их сочинения составляют библиографическую редкость» (ЛИ, 147). «Академия наук (слышал) издает “классическое издание творений *Добролюбова*” и, конечно, там никто не заикнулся о классическом издании славянофилов» (КНУ, 419). В 1913 Р. выдвигает идею создания коллективного памятника С. как «великому московскому умственному движению» (СХ, 295). Р. часто обращается к теме подавления правительством С. при попустительстве к изданиям радикальных писателей: «Противники не церемонились в средствах в борьбе с ними» (ВНС, 36). Он доискивается до причин, «почему славянофильские журналы один за другим запрещались» (У, 243). Р. неоднократно проводит мысль, что «давно пора приблизить к центрам правительственного управления людей славянофильского образа мыслей» (К. 1916. 14, 22 окт.; ВЧВ, 405). «Всего удивительнее, что никогда даже опыта не было поставить во главе русского училищного дела человека традиции Киреевского, Хомякова, Аксаковых, *Тютчева*... Славянофил ни разу не был близко подпущен к русским *детям*, юношам и *девушкам*...» («Не извольте беспокоиться, ваше благородие» // НВ. 1914. 3 июля; НФП, 339). Р. не устает повторять, что печать, молча о С., готовит Россию к *революции*: «О славянофильстве, о русской истории, о “складывании *Государства* камень за камнем”: тó, Боже, за 50 лет об этом не писалось столько, сколько пишется за 1 год о революции» (М, 28). Все мыслители, которых Р. считал «умнее и даровитее» себя, примыкали к С.: «Все были почти славянофилы, но в сущности — не славянофилы, а — одиночки, “я”» (У, 71). Не придерживаясь строго учения раннего С., как и эти мыслители, Р. считал его тем не менее основой русского мировосприятия: «Славянофильство есть не только истина выражаемая, но и некоторое нравственное требование, это — не только доктрина, но и некоторый принцип жизни» (ЛВИ, 253). Р. особенно ценил в славянофилах и, в частности, в Хомякове, убеждение во «врожденном родстве» русской природы с христианством: «Хомяков и выразил, что

в натуре русских лежит что-то, что делает русских первым настоящим христианским народом. Русские — христиане» (ОПП, 460). Р. постоянно подчеркивает высокие нравственные и религиозные качества славянофилов: «Вспомните-ка славянофилов. Константин и Иван Аксаковы, Хомяков, Самарин — они ли не православные?! Конечно, это православнейшие из православных» (РГО, 17). Р. подчеркивал исключительное благородство славянофилов: «Славянофильство в исторической традиции своей поразительно тем, что за 80 лет существования этого “течения” (его нельзя назвать партией) в нем не было ни одной фигуры с пятном» («Историко-литературный род Киреевских» // НВ. 1912. 27 сент. 9 и 18 окт.; ПВ, 217). «Это — праведники, это — “святые” русской земли, “святые” светскою святостью и вместе какою-то религиозною, хочется и можно сказать, — церковною святостью» (ОПП, 466). Р. сочувственно писал о воздействии идей С. на отношение русского общества к западным духовным притязаниям: «В обществе, выдвинувшем Хомякова, Самарина и Аксаковых, всякий протест против римских притязаний может встретить только сочувствие» (РГО, 34). Р. видел в С. идейную и нравственную опору русского общества: «*Катков* как-то не видел и не оценивал, что если что могло предупредить политическое разложение общества <...> то это никак не его политические речи, а именно славянофильство, принимая всех в Церкви, историческом сосредоточии России» (ВЧВ, 405). Отметив, что С. «неразъединимо всё связано с церковью, с работою около Церкви», Р. заявляет: «Поддержка славянофильства давно должна бы сделаться почти сословною задачею нашего *духовенства*» (ВЧВ, 412). Он считает необходимым сплотиться около С. Но при этом Р. отмечает «с большой скорбью», что «если когда-то были хоть малочитаемые журналы славянофильского направления, то таких теперь вовсе нет» (ВЧВ, 413). В 1916 Р. пишет, что журнал «*Русская Мысль* П.Б. Струве «есть уже определенно славянофильский журнал» («Князь *Е.Н. Трубецкой* и *Д.Д. Муретов*» // К. 1916. 12 авг.; ВЧВ, 322). Р. надеялся, что его личный успех в литературе будет способствовать и росту популярности С.: «Что это, неужели я буду “читаем” (успех “Уед.”)? То только, что “со мной” будут читаемы, останутся в памяти и получат какой-то там “успех” (может быть ненужный) Страхов, Леонтьев, *Говоруха* бы *Отрок* (не издан); может быть, *Фл.* и *Рцы*» (У, 148). Р. считает своей заслугой, что он способствовал популяризации С.: «По уму и сердцу я стою ниже славянофилов, каких-то “безукоризненных” (у меня много “укоризн”). Но мое “прекрасное” в том, что я полюбил этих тихих и милых людей, — “жиденьким умом” разглядел, что они первые по уму в России. И приложил свое деятельное и хитрое плечо к их “успеху” Так и да будет» (СХР, 168). «Целительница-война» (ПЛ, 326) вызвала в обществе прилив патриотических настроений. Этот подъем национального самосознания Р. отразил в книге «*Война 1914 года и русское возрождение*», выдержанной в славянофильских тонах. Р. писал: «Но вот я скажу удивительную вещь, против *Германии* борется народная Россия; говоря литературными терминами, борется славянофильская Россия. Ибо Россия всегда была славянофильская, как славянофилы исповедовали только народное мирозерцание, отрицая “но-

вейшую европейскую культуру» — не всю, но вот эту «механическую» культуру <...> “Бога нельзя забывать” — вот что говорит народная и славянофильская Россия» (ПЛ, 314). Статья Р. «Забутые и ныне оправданные» с подзаголовком «Поминки о славянофильстве» — гимн С., которое подверглось гонениям отрицателей России: «Западники хотя и накинулись на славянофилов с остервенением, но в самой злобе своей доказали их истину» (ПЛ, 273). «Славянофилы действительно учили, что Россия содержит в себе зерно самостоятельного и другого развития, чем по пути какого пошла Европа» (ПЛ, 272). «Славянофилы не только кротким взглядом отметили кроткие черты русской истории, — мягкое, не каменистое русло ее течения (кое-где с болотцем), но и личным духом своим и личным характером стали звать туда же. Они дали не только объяснение, но и дали идеал» (ПЛ, 273). Р. отмечает «совершенную перемену тона газет и журналов, которые вчера “западнические” — сегодня повторяют “славянофильство”» (ПЛ, 274). Критики часто писали о славянофильских тенденциях Р., указывая на сложность и изменчивость его позиции. В. Полонский так охарактеризовал Р. в 1916: «Реакционер, славянофил, идеолог и апологет Старой России. В годы, последовавшие за японской войной, он сделался западником отъявленным, убежденным» (PRO, 2, 279). Иванов-Разумник называл Р. «типичным представителем выродившегося quasi-славянофильства» (Иванов-Разумник. Творчество и критика. Пг., 1922. С. 154). Против славянофильских настроений Р. выступал Н.А. Бердяев, утверждая в рецензии на книгу «Война 1914 года и русское возрождение», что «книга Розанова свидетельствует о возрождении славянофильства», однако «после В. Соловьёва нет уже возврата к старому славянофильству» (PRO, 2, 44). Тут же Бердяев отмечал и непоследовательность Р., который «начав за здравие славянофилов», к концу книги отдал «решительное предпочтение России официальной и государственной», а славянофилы «оказываются кучкою литераторов, полных самомнения и оторванных от жизни» (Там же, 46). Катастрофические события революционных лет Р. в отчаянии воспринимал как крах славянофильских мечтаний: «А не повеситься ли славянофилам <...> Проклятая родина. Вы, терпеливые вы, трудолюбивые, берите же ее, немцы и евреи» (АНВ, 356). Однако в этот же период крушения прежних ценностей он с радостью встретил весть о том, что «славянофильствующий» С.Н. Булгаков принимает священство, и добавил о себе: “Сам так весь и горю. Ведь тоже славянофил. Ну, “с оттенками” Бурлю. Кто же из русских не бурлит?» (АНВ, 255). Итог многолетним и противоречивым размышлениям Р. о С. подводит афоризм из книги «Мимолетное. 1914 год»: «Друзья мои: разве вы не знаете, что любовь не умирает. А славянофильство есть просто любовь русского к России. И она бессмертна» (КНУ, 411).

В.А. Фатеев

СЛАВЯНСТВО. Славяне, с точки зрения Р., выступили как активные деятели истории позже других народов. Он отвергает тезис, приписываемый немецкому императору Вильгельму, что «славяне — это вовсе не нация, это только удобрение для настоящей нации» (СХ, 348). Еще славянофилы дали самые «общие разграничиваю-

щие черты между культурным сложением западноевропейского мира и мира восточнославянского, в частности русского» (ЛВИ, 247). Если западная цивилизация демонстрирует девальвацию духовных ценностей, развив «рассудочный, рационалистический элемент жизни и личности» (ОПП, 459), то С. сохраняет приоритет духовных ценностей. Оно вносит в «стихии западного раздора <...> великие освежительные струи любви, мира, гармонии, прощения, братства» (там же). Лидером славянского мира является Россия, в ней большинство славянских народов видят оплот сохранения своей независимости и самобытного развития, в то же время и «Россия универсальна в славянстве» (ОНД, 234). 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 блестящими западной цивилизации» (ОНД, 233), и в силу этого стали проводниками западного влияния на Восточную Европу. Поэтому они «никогда не сознавали глубокой и самостоятельной ценности славянского в себе зерна» (ОНД, 234). Р., характеризуя С., выделяет женственное начало, благодаря которому различные народы (и прежде всего немцы) стремились подчинить славянский мир своему «мужскому началу». Однако в реальной жизни все происходит иначе, так как «женственное» — облегает собою «мужское», всасывает его» (СХ, 358). Мыслитель сравнивает «женственное» и «мужское» с «водой» и «камнем» и везде говорится, что «“вода точит камень”, но не сказано — “камень точит воду”» (там же). В результате «русская стихия» остается «последнею и поверх всего» (там же). И с этим становится понятно, почему Европа при встрече с Россией не может не поддаться славянскому влиянию и отойти хотя бы немного в сторону от своего эгоизма и сухости, своей деловитости и практицизма. Историческая будущность С. по большей части оценивалась Р. оптимистично. Вместе с тем он отмечает, что славянам не хватает умения вести практические дела. Они «милые народцы, симпатичные» (ОНД, 324), но «ничего в истории не сделали, лентяи и забавники, празднолюбцы и шатуны» (там же). Следовательно, реализовать свое историческое призвание славяне могут лишь путем «энергичного движения вперед, самой деятельной работы» (там же). Вместо речей, банкетов, отвлеченных теорий необходима «постановка всеславянского сближения на деловую почву» (ВНС, 180). Совместные хозяйственные, финансовые, культурные проекты вовлекут в славянское единение народные массы, и тогда оно получит «настоящую историческую значительность» (там же). Однако большевистская революция, по мнению Р. лишила будущности Россию и С.: «Какие-то “полабские славяне”, в которых преобразуется бывшая Русь» (АНВ, 8).

Д.Е. Шапошников

«СЛОВО» — ежедневная общественно-политическая и литературная газета, выходившая в 1904–1909 в Петербурге. Первоначально (1904–1906) издавалась Н.Н. Перцовым и имела умеренно славянофильскую окраску, в политике ориентируясь на октябристов. Племянник издателя П.П. Перцов, постоянный автор газеты и редактор литературного приложения к ней, привлек к сотрудничеству Р., опубликовавшего в 1903 статьи: «Кто был

организатором нашей классической системы» (6 февр.), «Женский сельскохозяйственный институт» (26 февр.) и «Тенор журналистики» (18 дек.); 6 декабря 1904 — «Перед рассветом», а в начале 1905 несколько статей на литературные и политические темы («Публицистика на сцене», 5 янв.; СХ; «Где же соборяне?», 21 янв.). У Р. было намерение стать постоянным сотрудником газеты, параллельно с работой в «Новом Времени», но после жесткого, принципиального несогласия на это А.С. Суворина (ПВ, 324) он прекратил публиковаться в «С.». Мыслитель возобновил сотрудничество в газете в 1908, когда она уже была (с 1907) органом «веховцев» (постоянные авторы — Н.А. Бердяев, П.Б. Струве, С.Л. Франк), и опубликовал там три статьи на церковные и околоцерковные темы под псевдонимом В. Надеждин («Духовно-церковные дела в их “новом курсе”, 3 фев.; ВНС). «Судьба “черных воронов”», 15 фев.; СХ; «Один из упокоенных архиереев», 13 апр.; ВНС). Р. полемизировал с газетой «С.» в статье «Плач о “недостойном существовании” России» (НВ. 1908. 11 мая; ВНС).

С.М. Сергеев

СМЕРТНАЯ КАЗНЬ. В статье «Лукавые слова», написанной Р. для сборника «Против смертной казни» (М., 1906), Р. занимает позицию гуманиста, для которого человеческая жизнь — абсолютная ценность. Р., намеренно стирая грань между убийством, совершенным частным лицом, и убийством, санкционированным государством, стремится показать, что в человеческом обществе никто не обладает правом убивать. Никакие моральные или религиозные нормы не могут быть оправданием убийства: «Мы именуемся “христианами”»: и вот христианин-палач, окруженный для обеспечения дела христианами-воинами, по приговору христианского суда и во исполнение христианского закона “святой” Руси, затягивает петлю на горле человека и давит его, как кошкoder на живодерне. Эти живодерни именуется отчего-то и обставлены в “делопроизводстве” не своими словами, но собственными названиями, а уворованными чужими словами из лексикона добропорядочных людей: “уголовный суд”, “приговор о смертной казни”, “суд приговорил такого-то к повешению”, “приговорил к расстрелянию” Когда нужно говорить просто: “Мы, судьи, удавили сегодня Петра”, “мы приказали солдатам Николаю и Фаддею застрелить мещанина Семена” “Вешают” платье в гардероб, а человека давят. Кто же говорит о разбойнике: “Он повесил домовладелицу такую-то и конфисковал ее имущество” Разве суд говорит: “Ванька Каин повесил такого-то мирного обывателя и ограбил” Отчего же, когда вешают Ваньку Каина, он обязан употреблять более мягкие термины: “Господа судьи изволили приговорить меня к повешению” И он вправе сказать: “Я удавил помещицу Киселеву, а меня завтра удавят судьи. И все мы — душистые: я — вчера, судьи — завтра” И уже читателю остается добавить: “И всем нам та же цена: отродья Сатаны, дьяволы” Дьявольская эта вещь, при свете дня, в торжественной обстановке, творится только государством. Его “регалия” Все остальные, “последние люди”, стыдятся этого: “и среди бела дня зарезал” — это звучит как жалоба на последнюю степень бесстыдства, вызов человеку и человечеству. Обыкновенно ночью, где-нибудь в глубине дома, в гуще леса, в тайге “приканчивает” человек человека...

Бррр... ужас. Только государство, “милое отечество”, “седины” родины, барабанит в барабан, сзывает народ, душители надевают мундир, все ордена, становятся, молчат, точно за обедом; и на глазах их удавливают человека» (РГО, 232–233). С.к. — повод для Р. еще раз покритиковать историческое христианство, его ханжество и принудительную суть. В этой связи он пытается противопоставить христианство языческому религию и исламу. «Лукавыми словами», считает Р., «прикрывается этот кошмар цивилизации, попрание христианства, отречение от всякого Бога, перед которым остановились язычники и теперь отскакивают назад турки. “Чтобы своими руками задушить человека: нет, я не могу, я мусульманин”, “не можем приговорить к этому мы, правоверные турки: есть Аллах”! “Ни мы, поклонники Аполлона и Деметры”, — вторят им из древности греки. Только статские и тайные советники в мундире министерства юстиции, посморкавшись в меченый хорошей меткой платок, недоумевают: “Не понимаем!.. Почему не задушить?.. Суеверие язычества, тупость мусульман: мы сознательные христиане и спокойно душим. Потом спим. Между сном и удушением — обедаем. И пищеварение — ничего, и снов не видим” В язычестве и теперь у турок посылают приговор умереть: но мысль самому задавить человека, самим официально задушить, застрелить — это дерет по коже, проходит морозом по мысли древних и новых не христиан. Пропорционально этому ужасу перед “лишением человека жизни”, там это совершалось и совершается редко, как что-то исключительное и выходящее из ряда вон» (РГО, 233). Р. обращает внимание на сословный, классовый характер такой меры наказания, как С.к.: «Не замечаете ли вы, что и у нас, при “христианском братстве”, смертные приговоры собственно обширно практикуются лишь в отношении простонародья, которое г. “привилегированные” не чувствуют как “своего брата”, а приблизительно чувствуют как человек kota, которого ему предстоит “ободрать” и он при этом ничего не чувствует. Дворяне дворян не “обдирают”, и, например, чиновники чиновников никогда не “вешают”, хотя бедствия от чиновников, иногда ставящих государство на край гибели, превосходят вред от воров и разбойников. Но “свой брат” — и мороз проходит по коже при мысли. Ну, как тайный советник удавит тайного советника? Но “тайный советник” мещанина Иванова? Это — кот, которого можно ободрать: “чужая кровь, чужая душа”, не “мы” и не “наше”» (РГО, 233). Изложенные положения психологически близки Р. Он пишет о себе: «С Розановым хорошо жить. Выпуская детство, — за 40 лет я никого не согнул, не пригнул к земле. — “Травушки, растите, цветки цветите. Враги — пройдут мимо. Если и поругаешься, — то в литературе, для денег. — Не любил за жизнь — только дух: Афанасия и Тертия. Но и им вреда не желал, а только закрыл глаза (про себя ругал). Для кого же вред от Розанова? Ни для кого» (КНУ, 595). Вместе с тем статья «Лукавые слова» отнюдь не исчерпывает сложного отношения Р. к проблеме С.к. Как только Р. начинает рассуждать не абстрактно, а конкретно, включаясь в мир властных, политических отношений, С.к. для него — это не антигуманный акт, а вполне оправданная мера социальной защиты. Р. одобрял казнь народовольцев. Он писал: Желябова «по субботам следо-

вало пороть в гимназии, а при неисправлении просто повесить, как чумную крысу с корабля...» (У, 367). Р. вполне терпимо относился к практике военно-полевых судов, последовавших за революционными выступлениями 1905: «Военно-полевые суды явились ответом на прямое требование самого русского общества, которое отказалось выносить тиранию “освободителей” и потребовало удаления их, как хулиганов. При вооруженной защите городов гибнут третьи жертвы: это самые печальные и ужасные случаи, но солдаты не могут не отвечать выстрелами на выстрелы, и вся эта кровь третьих жертв падает не на самозащищающееся “вооруженное отечество”, а на мародеров из революции» (РГО, 156). Совершенно определенно Р. высказывался в отношении революционной интеллигенции: «Пока не передают интеллигенцию — России нельзя жить. Ее надо просто переждать. Убить. “Аракчеев — Нехо <связажи> Приходи” Твой час теперь» (М, 292).

В.Н. Жуков

«СМЕРТНОЕ». Домашнее в 60 экз. издание (СПб.: Тип. Т-ва «А.С. Суворин — Новое Время», 1913). В Главное управление по делам печати книга Р. поступила между 29 апреля и 6 мая 1913. «Книжная летопись» сообщила о ее выходе 11 мая 1913, однако в продажу книга не поступала. Она представляет собой краткий первоначальный вариант второго короба «Опавших листьев», появившегося в 1915. Из 35 записей «С.» 18 полностью вошли во второй короб «Опавших листьев», 8 записей — частично. Однако некоторые записи автобиографического характера представлены в «С.» полнее, чем во втором коробе. Авторский экземпляр книги с пометами и исправлениями, сделанными Р., хранится в РНБ (Петербург). Заглавие «С.» при всей своей многозначности связано с «Опавшими листьями», которые по определению выражают смертное начало в жизни дерева и человека. Отдельное комментированное (В.Г. Сукачом) издание — М.: Русский путь, 2004.

А.Н.

СМЕРТЬ. Р. рассмотрел тему С. в статье «По поводу одной тревоги гр. Л.Н. Толстого» (РВ. 1895. № 8), на которую натолкнули его слова Н.К. Михайловского о том, что у Толстого «чувство смерти, точнее — тревога о ней, как о заключении всех радостей земных, доминирует над всеми изумительно начертанными сценами “войны” и “мира”, детства и старости, семейных радостей и политических тревог» (ЛВИ, 385). Развивая мысль Михайловского, Р. замечает: «Страх смерти в Толстом постоянен; правильнее — постоянен в нем ужас перед тем сумраком, который нас ожидает после того, что мы зовем смертью, и который не есть ничто, не есть и что-нибудь определенное, нам сколько-нибудь известное» (там же). «Как сохранить жизнь от отравляющей ее мысли о смерти? Как выжечь, уничтожить страх смерти, который по замечанию еще в “Севастопольских рассказах”, “вложен в каждого”? Такова главная задача Толстого за последнее время» (ЛВИ, 386). Рассматривая сочинения Толстого («Смерть Ивана Ильича», «Исповедь», «Хозяин и работник» и др.), Р. приходит к выводу: «Его страх смерти есть чисто духовный, это — страх погрузиться в игру мертвых стихий остатками своего тела,

без чего-нибудь — собственно для души» (ЛВИ, 387). Р. упрекал Толстого в отсутствии смирения перед лицом С.: «И тебе, бедному, кажется, что тут нечем жить, и ты задыхаешься в этой атмосфере, где так много сосчитано грехов человеческих и не вспомнен один главный — собственный. И вот этот непризнанный грех — он тяготит тебя; страх смерти, которой не принесено великого дара покаяния и чистоты — окутывает тебя» (ЛВИ, 405). Обращение к Толстому на «ты» вызвало бурю негодования против автора статьи. Для Р., как он писал в 1897 С.А. Рачинскому, мучительные размышления о С. у Толстого были свидетельством недостатка веры: «Страх смерти мне всегда казался атеистическим состоянием, и удивительно, как Толстой, имея его, даже и не скрывает. Христианин всегда должен быть “готов”, и вообще покорность воле Божией есть тот посох, на который христианин опирается в жизненном пути своем» (ПР. Ед. хр. 95. № 9). В 1898, когда Р. находился в угнетенном душевном состоянии и уже сам стал задумываться о С., он описал в письме к Н.П. Барсукову свои «мечты» о могиле: «Иногда мысль о смерти овладевает мною; слишком устала душа <...> Ночью иногда проснусь и мечтаю — как бы мне устроить могилу <...> и я вам нарицаю план часто обдумываемой себе могилы» (Начала. 1992. № 3. С. 40). Р. изображает в письме гроб с крестом, «в ногах невысокое деревцо, чтобы отнюдь не закрывало солнце, солнце да видит лицо мое, пусть уснувшее, но я верю в бессмертие <...> а вокруг кирпичная стена <...> и верх стены обить гвоздями, да острыми, чтобы ни-ни-ни человеческая неосторожность или любопытство, или “поздняя любовь” не нанесли вниманием обиды, после смерти» (там же). Более подробный вариант той же экстравагантной фантазии Р. повторил другими словами в очерке «Мечта в шелку» (Весы. 1905. № 7). Р. снова подчеркнул особую важность отделяющей его от жизни «каменной стены (главное, главное!) с гвоздным убором»: «В этой стене вокруг могилы главная и упорная моя мечта, лелеемая, нежная, глубокая, как мои робкие глаза» (ОСЖС, 660). Во втором коробе «Опавших листьев» Р. высказал предпочтение традиционному христианскому варианту просто земляной могилы с деревянным крестом (У, 350). В 1900-х, размышляя о С., Р. не столько беспокоился о том, что его ждет после кончины, сколько опасался утратить все особенно дорогое ему в здешнем мире: «Боже, неужели, “там”, за гробом, этого не будет? Не будет хорошего нашего? Говорится же о каких-то “деревьях” там, плодах, цветах? Но тогда отчего же и не “утренний иней”, эта особая и исключительная красота зимнего дня? Как хочется быть “мистиком” и поверить, что нашими чувствами, уже освоившимися со здешним, мы и там ощутим что-то подобное здешнему?» («Особая группа писателей (Из переписки С.А. Рачинского)» // НВ. 1902. 28 июня). Настроенный в эти годы антихристиански, Р. много писал о культе С. в христианстве. В очерке «Русская церковь» он утверждал, что для верующего «умереть святее, нежели жить, что смерть угоднее Богу <...> нежели жизнь» (ВТРЛ, 10). В «Таблице вопросов религиозно-философских» — тезисов, подготовленных для Религиозно-философского собрания, — Р. заявлял: «Метафизика христианства <...> лежит в гробе, смерти и монашестве», сопроводив этот вывод многочисленными определениями

ми С., «гроба», «монастыря» (ОЦС, 492–495). В статье «Святость и смерть» (НП. 1903. № 7) он писал: «Все построение христианской святости приурочено к смерти» (ВТРЛ, 136). Рассуждения В.Ф. Эрн в статье «Социализм и проблема свободы» (Живая Жизнь. 1907. № 2) о неразрешимости проблемы С. для атеистического мировосприятия вызвали похвалу Р.: «Ничего более веского, грустного, религиозно-мучительного я не читал после “Смерти Ивана Ильича” Толстого» (ВДЯ, 359). Однако тут же Р. заявил, что его «образ мысли совершенно противоположен образу мысли г. Эрн»: «— Вы так боитесь смерти? Она вас так пугает своим образом, своей бессмысленностью, своей болью и печалью, что, — кажется вам, — человек не может быть счастлив, пока он смертен <...> Прежде всего, “воскресение Христа” ничего не обещает нам. Он — Бог, мы — люди: из воскресения Бога ничего не вытекает для человека <...> От большего и разнородного нельзя заключать к меньшему и неоднородному. “Бог” и мир сотворил, а я — не могу. Хотел ли бы я очень воскресения? Не знаю. Ведь есть и очень мучительное в жизни, стыдное. Мы воскреснем “со всем в себе”, а не “по-хорошему” Как же тогда? Не лучше ли быть совсем забытым, исчезнуть? Не знаю, что лучше, что больнее <...> Я почти не желаю воскресения или желаю с тем, чтобы быть только с Богом <...> В последнем анализе “земля” для меня все: сузу по тому, что без воспоминания о “земле” и “земных людях” я решительно не хочу “воскреснуть” Не имею интереса к “воскрешению”...». Возражает он и против Страшного Суда: «Я очень мал. За что Богу меня наказывать? <...> Не осудим друг друга. Не заставит же Бог нас плевать друг на друга, не устроит такой всемирной плевательницы <...> Мне кажется, наше дело на земле просто: делай хорошо свое дело. И больше — ничего! Никаких страхов, опасения “за будущее” <...> Смерть, конечно, тяжела, но радость жизни бесконечнее ее <...> Ничего (во всем мироздании) нет столь великого, неопененного, дорогого из лучшего, чем обыкновенная жизнь обыкновенного человека» (ВДЯ, 359–362). Д.С. Мережковский выступил со статьей «Мистические хулиганы» (Свободные Мысли. 1908. 28 янв.), в которой осудил «мистическое хулиганство-антихристианство» Р., возмущаясь тем, что тот назвал Воскресение Христово «всемирной плевательницей». Р. продолжил полемику в том же духе в статье «Смерть... и что за нею», вошедшей в «Альманах “Смерть”» (СПб., 1910). Встретив на дороге красивую, безмятежную птичку, он представил, что в нее переселилась душа его матери: «С необыкновенной ясностью я пережил полную уверенность, что это душа матери — такая страдальческая — переселилась теперь в легкую птичку <...> Я чувствовал, что мое “индийское мирозерцание” дало мне на эту минуту такой избыток счастья и полноты моей душе, такую ясность и спокойствие, как этого я решительно не испытывал в христианском мирозерцании, с его тяжбой “грехов” и “заслуг” и вообще с какой-то “загробной волокитой над душами» (СМР, 319–320). Р. отвергает концепцию Страшного Суда: «Отстрадал. Улетел. Это так ясно и просто. Потом прилетел на землю, “к своим” И это понятно. Зачем же судить, кого судить? И на земле мы осуждаем “судящих”: так неужели “там” еще увеличится это худое? <...> Не надо. Легче. На земле трудно: ну, — так; а “там” все

будет легче, “там” зачем же быть трудному? И не надо, и непонятно. Ну их, не надо» (СМР, 320). Р. скептически относится к христианским «мукам ада» и безгрешным ангелам: «В зрелом возрасте я совсем перестал об этом думать. “Просто неинтересно” <...> Это монахи оттого, что у них нет деток, воображают “на том свете” детообразных ангелов <...> Им надо было здесь жениться, они обязаны были к этому, если не уроды: а, не исполнив долга или отступив от нормы, утешают себя “гамошным” Все “там” Это каючаяся их совесть, или уродская, возмещает себя, казнит себя, оплакивает себя: вот происхождение “рая” и “ада”, “ангелов” и “судий” (там же). Вспоминая о споре, Р. пишет, что когда Мережковский «уперся в факт всеобщей смерти и ожидания, что будет “там”, то я печатно ему ответил, что просто это неинтересно» (там же). Доказывая, что ему «в смерти интересны живые» и волнуется больше утрата «теплоты жизни» (СМР, 324), Р. тем не менее остро чувствует и метафизику С.: «Поразительно, что метафизическое существо смерти, такое действительно ужасное, новое, для каждого, однако, откроется: но в самый последний миг жизни!! Ужасная “точка” со страшным по сложности, по смыслу содержанием» (СМР, 323). 26 августа 1910 В.Д. Розанову разбил паралич, и это трагическое событие коренным образом изменило тональность дальнейших высказываний Р. на тему С.: «Я говорил о браке, браке... а ко мне все шла смерть, смерть, смерть» (У, 78). Начиная с книги «Уединенное» именно метафизические размышления о С., а не жизнеутверждение, как прежде, становятся характерным мотивом творчества Р. Содержание этой книги, по признанию самого писателя, — «Розанов, заплакавший от страха могилы» (У, 243). Р. подчеркивает разницу мировосприятия в юном возрасте и в старости: «“Счастье в усилении”, — говорит молодость. “Счастье в покое”, — говорит смерть. “Все преодолеть”, — говорит молодость. “Да, но все кончится”, — говорит смерть» (У, 55). Р. все чаще говорит о нравственной стороне прожитой жизни и беспокоится, чтобы его не слишком хвалили после С.: «Мне как-то печально (или страшно), при мысли, что “как об умершем” и “тем более был писатель” обо мне станут говорить с похвалой. Может быть, это и будет основательно: но ведь в оценку не войдет “печальный материал” И, получая “не по заслугам”, мне будет стыдно, мучительно, преступно “на том свете” Если кто будет меня любить после смерти, пусть об этом промолчит» (У, 61). В книге «Опавшие листья» тема С. становится лейтмотивом, заданным уже с первой, вводной фразы: «Я думал, что все бессмертно. И пел песни. Теперь я знаю, что все кончится. И песня умолкла» (У, 88). Р. напряженно размышляет об ужасе и безликости С., подчеркивая ее метафизический, «потусторонний» характер упором на разлуку со «здесьними», бытовыми деталями: «Что значит, когда “я умру”? Освободится квартира на Коломенской, и хозяин сдаст ее новому жильцу. Еще что? Библиографы будут разбирать мои книги. А я сам? Сам? — ничего. Бюро получит за похороны 60 руб., и в “марте” эти 60 руб. войдут в “итог” Но там уже все сольется тоже с другими похоронами; ни имени, ни воздыхания. Какие ужасы!» (У, 88). Он восклицает: «Смерти я боюсь, смерти я не хочу, смерти я ужасаюсь» (У, 89). Труднее всего ему было примириться с мыслью о неиз-

бежном расставании с близкими людьми, с конкретными, привычными приметами повседневной жизни: «Сказать, что *Шперка* теперь совсем нет на свете — невозможно. Там, м.б., в платоновском смысле “бессмертие души” — и ошибочно: но для моих друзей оно ни в коем случае не ошибочно. И не то чтобы “душа Шперка — бессмертна”: а его боро денка рыжая не могла умереть <...> А “душа” его “бессмертна” ли: и — не знаю, и — не интересуюсь. Все бессмертно. Вечно и живо. До дырочки на сапоге <...> Я хочу “на тот свет” прийти с носовым платком. Ни чуточки не меньше» (У, 93). Размышление о *тайне* С. вызывает у Р. мистический ужас: «Какой это ужас, что человек (вечный филолог) нашел слово для этого — “смерть” Разве это возможно как-нибудь назвать? Разве оно имеет имя? Имя — уже определенное, уже “что-то знаем” Но ведь мы же об этом ничего не знаем. И проносятся в разговорах “смерть”, мы как бы танцуем в бланманже для ужина или спрашиваем: “Сколько часов в миске супа?” *Цинизм*. Бессмыслица» (У, 107). Воспоминание о былом равнодушии к С. вызывает нравственные терзания: «Смерти я совершенно не могу перенести. Не странно ли прожить жизнь так, как бы ее и не существовало. Самое обыкновенное и самое постоянное. Между тем я так относился к ней, как бы никто и ничто не должен был умереть. Как бы смерти не было. Самое обыкновенное, самое “всегда”: и этого я не видал. Конечно, я ее видел: но, значит, я не смотрел на умирающих. И не значит ли это, что я их не любил. Вот “дурной человек во мне”, дурной и страшный. В этот момент как я ненавижу себя, как враждебен себе» (У, 127). «Может быть, даже и нет идеи бессмертия души, но есть чувство бессмертия души, и проистекает оно из любви. Я оттого отвергал или “не интересовался” бессмертием души, что мало любил мамочку; жалел ее — но это другое, чем любовь, или не совсем то... Если бы я ее свежее, горячее любил, если бы мне больнее и страшнее было, что “ее нет”: то вот и “бессмертие души”, “вечная жизнь”, “загробное существование” Но, может быть, это “гипотеза любви”? Какая же гипотеза, когда я “ем хлеб” и умру без “ем” Это — просто “еда”, как “обращение Земли вокруг Солнца” и проч. космическое. Так из великой космологической тоски (ибо тоска-то эта космологическая) при разлуке в смерти — получается, что “за гробом встретимся” Это как “вода течет”, “огонь жжет” и “хлеб сытит”: — так “душа не умирает” в смерти тела, а лишь раздирается с телом и отделяется от тела. Почему это должно быть так — нельзя доказать, а видим просто все, что это — есть» (У, 140). «Совсем подбираюсь к могиле. Только одна мысль — о смерти. Как мог я еще год назад писать о “литерат. значительности” Как противно это. Как тупо» (У, 170). *Судьбы* конкретных людей все чаще навешают Р. мысли о бренности земного бытия, о бессмысленности жизни в свете неизбежной С., когда «ничего не надо»: «Умирают, умирают, умирают... Умирают, умирают, умирают... Умирают... Как страшно <...> Как же так “умерла” графиня Ламберт? А переписка с *Тургеневым*, изящная и исполненная *вдохновения*? Кто так живо писал и упрекал — как он мог умереть? Он не мог умереть. Ведь он живо упрекал, как теперь? А теперь, и даже в 1873 г., уже умер. Умер. Умер. Умер. Как страшно. Зачем же упрекал? Тогда не надо было упрекать. Тогда ничего

не надо. Зачем же “жизнь”, когда есть “смерть”? Зачем это скучное, всеобщее, ежедневное “надо” среди чудовищного, колоссального, всеобъемлющего “не надо” <...> Господи какие все ужасы. Господи: держи меня за руку, иначе я свалюсь» (М, 221). Р. не может смириться с тем, что в С. человек обречен на *одиночество*: «Почему я так не могу перенести смерти? перенести не вечности радостей земных. *Цари* умирали. Умер *Александр III*. Почему же я не могу перенести? Не знаю. Но не могу перенести. “Я умру” — это вовсе не то, что “он умрет” С “я умру” сливается (однокачественно) только... умрет; даже чудовищнее: п.ч. я грешный. Да вот в чем дело: для всего мира я тоже — “он умрет”, и тоже — “ничего” Каждый человек только для себя “я” Для всех он — “он” Вот великое solo. Как же при этом не зареветь с отчаянием» (У, 270). С. притягивает к себе своей зловещей загадочностью: «*Тишина* лечит душу. Но если тишина относится к “концу всего”, как *сон* к смерти, то неужели смерть есть окончательное излечение? Что мы знаем о смерти? О, если бы что-нибудь знали!» (У, 333). «Смерть есть то, после чего ничто не интересно. Но она настанет для всего. Неужели же сказать, что — ничто не интересно? Может быть, библиография *Тургенева* теперь для него интересна? Бррр...» (У, 130). «...почему ты, *царь*, который умираешь: и вот о тебе говорит весь свет. ...и вот лакей в твоей лакейской. Тоже умирает. Но нем все молчат. И умерли оба. И уравнились. Смерть — “великое равенство людей” Отвратительное равенство» (СХР, 200). «Смерть приходит не стуча ногами. Она приходит тихо тенью. И становится возле плеча вашего. — Друг мой. Мы всю жизнь умираем» (М, 325). С. кладет конец всякой связи с умершим, даже родственником, безжалостно вычеркивая его из жизни и обесмысливая ее: «...*Дети*... Как мало им нужны родители <...> Когда мама моя умерла, то я только то понял, что можно закурить папиросу открыто. И сейчас закурил. Мне было 13 лет» (У, 77). «Смерть “бабушки” (*Ал.Адр. Рудневой*) изменила ли что-нибудь в моих соотношениях? Нет. Было жалко. Было больно. Было грустно за нее. Но я и “со мною” — ничего не переменялось. Тут, пожалуй, еще больше грусти: как смело “со мною” не перемениться, когда умерла она? Значит, она мне не нужна? Ужасное подозрение. Значит, вещи, лица и имеют соотношение, пока живут, но нет соотношения в них, так сказать, взятых от подошвы до вершины, метафизической подошвы и метафизической вершины? Это одиночество вещей еще ужаснее. И так, мы с мамой умрем и дети, погоревав, останутся жить. В мире ничего не переменится: ужасная перемена настанет только для нас. “Конец”, “кончено” Это “кончено” не относительно подробностей, но целого, всего — ужасно. Я кончен. Зачем же я жил?!» (У, 89–90). «Не вещи от меня отходят, а я от вещей отхожу. Я и не заметил. Вещи такие же, живые, нужные. Но уже не нужны мне, которому вообще скоро ничто не станет нужно... Ни жена... Ни дети... Кроме “аршина в ширину” и “сажени в длину”. Последняя постель больного ужасна...» (КНУ, 196). Из-за неминуемой С. жизнь теряет высокий смысл: «Покатилось колесо, пропылило, потом свалилось в канаву. Эта канавка моя могила. Так я умру (в мыслях о своей смерти)» (СХР, 84). Бессмысленной перед лицом С. становится и мирская суета, беготня к С.: «И бегут, бегут все... чудо-

вишной толпой. Куда? Зачем? <...> Это — скетинг-ринг, а не жизнь...» (У, 43, 89). «Желание мое умереть — уйти в лес, далеко, далеко. И помолиться и умереть. Никому ничего не сказав» (У, 310). «Родила червяшка червячку. Червяшка поползла. Потом умерла. Вот наша жизнь» (У, 323). «Смерть идет неслышными шагами. И вот все кончено. Бррр...» (КНУ, 539). Проблема С. является для Р. в 1910-х одним из узловых экзистенциальных вопросов. Среди его главных упреков революционером — они «не понимают смерти» (М, 192). Р. мучается вопросом о всеисилии С., отменяющей даже математические законы, встающей даже «на Божье место» своего рода «религий»: «Да. Смерть — это тоже *религия*. Другая религия <...> Смерть — конец. Параллельные линии сошлись. Ну, уткнулись друг в друга, и дальше ничего. Ни «самих законов геометрии» Да, «смерть» одолевает даже математику. «Дважды два — ноль» Мне 56 лет: и помноженные на ежегодный *труд* — дают ноль. Нет, больше: помноженные на любовь, на надежду — дают ноль. Кому этот «ноль» нужен? Неужели Богу? Но тогда кому же? Зачем? Или неужели сказать, что смерть сильнее самого Бога. Но ведь тогда не выйдет ли: она сама — Бог, на Божьем месте? Ужасные вопросы» (У, 89). Но тяготение к *Церкви* оказывается у него сильнее религиозного пессимизма. В статье «Смерть и воскресение» (НВ. 1909. 29 марта) Р. воздал хвалу «великому, таинственному Воскресению Христову» (СМР, 109). Он отметил, что грустна и достойна жалости жизнь отошедшей от религии *интеллигенции*, как и С. «с горьким *сознанием* своего одиночества», в то *время* как народ, не оторвавшийся от церкви, счастлив в жизни, видя свет Божий, текущий из каждой вещи, из каждого дня. То же и в их отношении к С.: «Горько умирает образованный человек русский. Светло умирает верующий русский простолудин» (СМР, 111). Душевный разлад, присущий интеллигенции, знаком и самому Р., мучительно ищущему дорогу к вере: «Смерть не страшна тому, кто верит в бессмертие. Но как ему поверить? Христос указал верить. Но как я поверю Христу! Значит, главное в испуге моем — неверие в Христа. И мука моя от того, что я далек от Христа. Кто приведет меня ко Христу? Церковь вела, но я не шел» (У, 339). При этом Р. вечно приглядывается к бытовой стороне *духовенства*: «Между прочим, ни в ком я не видел такого равнодушного отношения к смерти, как у попов. «Эта метафизика нам ничо чем»» (У, 159). *Н.А. Бердяев* писал в 1915: «Розанов пережил испуг перед ужасом жизни и смерти. О смерти он раньше не удосуживался подумать, так как исключительно был занят *рождением*, и в нем искал спасение от всего. И Розанов из страха принял *православие* без Христа, — православный *быт*, всю животную теплоту православной плоти, все языческое в православии» (Бердяев *Н.А. Судьба России*. М., 1918. С. 40). Однако после революционных потрясений, отраженных в книге «*Апокалипсис нашего времени*», Р. возвращается к былым пессимистическим воззрениям на христианство как «религию смерти», так как, по его теперешнему мнению, «христианство ужасно считает, что самая жизнь стала не чем иным, как подготовлением к смерти» (АНВ, 195). Р. заканчивает восстанием против Христа: «...на моей стороне вся жизнь. На Его стороне только Смерть» (АНВ, 330). «Смерть стала узлом и центром самой жизни. Через что жизнь естественно потеря-

ла какое-либо устремление в себя, потеряла всякий земной интерес» (АНВ, 195). С. особенно страшна по контрасту с радостями жизни: «Чем радостнее жизнь... о, как радостна она, милая, прелестная, такая теплая и задушевная, тем ужаснее, чудовищнее — смерть. Смерть. Гроб. Могила» (АНВ, 334). В главке «Как мы умираем» Р. рассматривает *революцию* как С., как закат всей русской, всей христианской *цивилизации*: «Ну что же: пришла смерть, и значит, пришло время смерти. Смерть, могила для 1/6 части земной суши <...> *Печаль* не в смерти. «Человек умирает не когда он созрел, а когда он доспел» Т.е. когда жизненные соки его пришли к состоянию, при котором смерть становится необходима и неизбежна. Если нет смерти человека «без воли Божией», то как мы могли бы допустить, могли бы подумать, что может настать смерть народная, царственная, «без воли Божией?»» (АНВ, 8). Но при всем ошущении катастрофичности происходящего Р. находит источник оптимизма в «египетской» мистерии обновления жизни из *зерна* после кажущейся С. Вдохновляясь открывшейся ему еще в детстве, при наблюдении за прорастающей картошкой, идеей «*потенциальности*», он пишет: «Я вдруг понял, что «картошка» есть на самом деле «гроб», «темница», но «с будущей жизнью», заключенною там. И тогда впервые, — о, впервые я понял знаменитое и великое учение *Египта*, что «всякий умерший становится *Озирисом*» <...> между тем хорошо очень известно, что такое «Озирис»: это просто — «глазок», «Провидение», «зерно»» (АНВ, 149). Именно поэтому Р. заявляет о себе: «Когда я умру, Русь вздохнет: — Наш Озирис умер» (ПЛ, 87).

В.А. Фатеев

СМEX. Р. полагал, что С. — чужд человеческому бытию, враждебен ему. «*Мир* весь серьезен. В мире совершенно нет ничего несерьезного. И поэтому смех как-то а-мирен, — как мы говорим: «есть а-моральное», есть «а-теистическое» А-мирен смех, и поэтому он умалет творение, он крадет у *Бога* нечто, именно «все осмеиваемые *вещи*», ввергая их в небытие» (ОПП, 640). Р. понимал, что С. имеет страшную *силу*. «Смех есть деспот. И около смеха всегда собираются рабы, безличности, поддакивающие. Ими, такими учениками, упился *радикализм* и подавился» (СМР, 270), — написал он. Писатель был уверен, что «смех — *язычество*, слезы — *христианство*» (М, 46). «Два ангела сидят у меня на плечах: ангел смеха и ангел слез. И их вечное пререкание — моя *жизнь*» (У, 38), — так сознавал жизнь своей *души* Р. «Христос никогда не смеялся <...> Я не помню, улыбался ли Христос. Печать *грусти*, пепельной грусти — очевидна в *Евангелии*» (ВТРЛ, 419). По мнению писателя, С. по *природе* своей соотносится с низменным и духовно-ничтожным в *человеке*. «Смех есть низшая категория человеческой души. Смех «от Калибана», а не «от Ариэля» («*Буря Шекспира*»)» (У, 295). Р. убежден, что С. — это отсутствие *благородства*, «*чувства* благоговения, восторженности или уважения» (ОП, 535) к трагическому и «серьезному», к сокровенным глубинам бытия. «Начало смеха», «принцип смеха», по существу, и изначально зол, недостойн и «в ризу не надеваем» Он «не входит в ризу» *А Церковь* — «в ризе» Она вся трагична и серьезна <...> Церковь — «около серьезного челове-

чества, в человечестве”, ну и как тут шутить, смеяться <...> И тут, конечно, входит и поэзия, и трагедия. ”Поэмы” обильно текут. Но “водевиль” не входит» (ОПП, 640–641). «И я думаю вообще, что “сатира” от ада и преисподней, и пока мы не пошли в него и еще живем на земле, т.е. в средних ярусах, — сатира вообще недостойна нашего существования и нашего ума» (У, 296). «Смех не может ничего убить. Смех может только придавить. И терпение одолеет всякий смех» (У, 43). В понимании все суше имеет смысл и судьбу, только если оно священо и религиозно. «Тайна диалектики» (У, 73) жизни преодолевает С. «По-видимому, есть “творчество”, нерелигиозное по существу. Это — смех. Сатира, комедия, балаган, шутка, “мимы”, Аристофан и Гоголь, Вольтер и “вольтерианцы” — все это как-то “без Бога” и “вне Бога” И кажется, нет силы небесной, которая могла бы это просветить» (ОПП, 640). По мнению Р., «смех есть вообще недостойное отношение к жизни» (СХР, 148), потому что он делает человеческую личность беднее. «Смех по самому свойству своему есть не развивающая, а притупляющая сила. Смех может быть и талант смеющегося, но для слушателя это всегда притупляющая сила. Смех не зовет к размышлению. Смех заставляет с собой соглашаться» (СМР, 270). Р. считал, что именно «унизительное направление <литературы>, мнушее, раздавливающее, дробящее» (СОЧ, 351) было причиной революционных катаклизмов и военных поражений России. «Дар смеха может создать превосходную литературу, но не может дать самой маленькой победы <...> Японская война — вся плод векового смеха над собою русских. Смеющийся над собою народ вообще не побеждает» (ПВ, 189). Р. отказывается признавать литературный дар «хохотунов»: «Талант острого слова, насмешки, а больше всего просто злобного ругательства, был господствующим качеством и ценился всего выше <...> Была ли какая другая способность у Писарева, Чернышевского и их эпигонов? Смехом залиты их сочинения. Победный хохот, который все опрокинул» (СМР, 269). Писатель убежден, что истинный талант несовместим со «злобными ругательствами» (там же). По мнению Р., «великая и героическая» заслуга Толстого заключалась в том, что его «великая эпопея “Войны и мира” отодвинула в сторону и закрыла, как что-то несерьезное, — гениальное, но несерьезное — и “Горе от ума” и “Мертвые души”, с их исторической недалекостью, с их бедностью, идеализмом» (ПВ, 189). Р. не принимает «существо смеха Гоголя», считая, что именно Гоголь первый «растворил дверь смеху... И смех “не заставил себя ждать”» (КНУ, 456). «Гоголь дал право каждому русскому хохотать над Россией <...> Еще Карамзин и Пушкин ужасно смутились бы, если бы кто-нибудь равный или даже высший Чаадаев или “новый Байрон”, случись он у русских, предложил им: “смеяться над Россией”, “посмеяться над Россией” Смех Грибоедова был частный над Москвою и москвичами 1812–1830 годов; отнюдь это не был смех над “землею русскою»» (там же). Р. убежден, что С. над «своей землей» — постыден, опустошает душу, лишает смысла самое существование «смешного» человека. «Толпа. Народ. Великое “Все” Каждый отсмеялся свой час... “от души посмеялся”, до животика, над этим “своим отечеством”, над “Русью”-то, ха-ха-ха!! — “Ну и Русь! Ну и люди! Не люди, а свиные

рыла. Божие создание??? — Ха! ха! ха! Го! го! го!...” <...> Своя земля. В эту землю похоронят тебя и меня похоронят. Можно ли лечь в смешную землю <...> тот свет не смешон. Не смешна смерть <...> что же мы и туда предстанем, поджимая животики?.. Смеясь жили, смеясь умрем, народим смешных детей и от смешного мужа. Да зачем родить смешных детей? — не надо. И любиться с смешным человеком — не надо же <...> лучше умереть» (М, 40). По мнению писателя, к С. более расположен человек недалекий, «преимущественно глупый». «Странно, — м.б., особенно и главным образом странно то, что Гоголь дал смех в руки не то что и глупым, но даже — преимущественно глупым; и этим-то особенно сделал невозможным “воскресение из смеха” По провинции, где я провел почти всю жизнь, я видел, кто “смеется по Гоголю” <...> Кто взял смех над Россией — самому себе кажется чрезвычайно умен и добродетелен <...> Теперь: с Ноздревым еще можно было справиться. Но что вы сделаете с Ноздревым, который, ознакомься с “Мертв. душами”, заявил: — Те-те-те... Понимаю!.. Ха-ха-ха. Вот она Россия-то какова... — Хо-хо-хо... Видите, господа, что все эти Рюрики и якобы Ярославы “Мудрые” — были “мудры”, только пока около них медведи бродили да волки вили. А на самом деле ни один из Ярославов Мудрых даже “Писем Огюста Конта о женщинах” не читал: да и явно, ибо тогда университетов не было, даже гимназий не было и, наконец, не было даже уездных училищ... — Хо-хо-хо. Так вот они каковы, и кто строил Русь: даже без диплома уездного училища. Хорошо должно было у них получиться “отечество” и так называемое “православие” — Хо-хо-хо... И гулом вокруг. — Хо-хо-хо... Так “губернаторы” и даже несколько “губернаторов” начали “по-Ноздревски” переделывать Русь в “Скорое Царство Небесное”...» (КНУ, 457–458). Тем не менее Р. говорит о себе: «Я только смеюсь или плачу» (У, 121).

М.Е. Крылова

СОБАКА. В притче о нищем Лазаре, струпья которого лизали псы (Лк. 16, 21), Р. видит евангельский идеал: «Лазаря и представить себе нельзя без того, чтобы пёс облизывал ему раны. В вековечной красоте Евангелия это так и сопоставлено, так и сближено <...> Если в гармонию картины не ввести “и пса”, то вся картина рассыпается, обесмысливается, остается без идеала и без возможности к лучшему» (ВДЯ, 368). Как нарушение этого идеала Р. воспринимает поразивший его в детстве случай жестокого обращения мужиков с голодной С.: «Раз в кухню, где ели плотники, в отворенную вошедшим дверь вбежала незаметно собака и сейчас — под стол, а уж из-под стола, известно, высунулась морда, ожидая “кое-чего” Была это наша дворовая собака, должно быть Шарик, сторожившая нас всех (впрочем, сторожить было нечего) и ничего никому не стоившая. Ела, что выбрасывали, а не выбросят, то и поголодает. И вот, невозможно передать той грозы и злобы, с которой мужики поднялись на собаку, и я хорошо помню слова: “Тут люди трапезают, а он, поганый пёс” и проч. Чем разговаривать, отворить бы дверь и выпустить собаку, очень испугавшуюся: нет, ее хотелось ударить и, чтобы побольше было, старались, хоть и не попадали, пнуть сапогом под бок или в морду» (ВДЯ, 368). Причину этой

жестокости Р. видит в просвещенческой и гуманистической парадигме: в «возвеличении человека над всякою иною, чем он сам, “тварью”, — с пренебрежением к животным, с презрением и в себе самом “животной, низшей стороны» (ОЦС, 213). Европейской поверхностной, снисходительной милости к животным Р. противопоставлял семитскую религиозную традицию, в которой Р. идеал идеал отношения к животным. Влиянием семитской традиции Р. объясняет турецкий обычай не убивать уличных С.: «Поразительно до сих пор чувство животных у магометан: они их не трогают, не гоняют и не убивают. Не смеют (психологически) этого и не хотят. Этим объясняется безобразие Константинополя, которого улицы — что собачий двор: но собаки, как мне передавали, до того тихи, что через каждую можно безопасно перешагнуть. Это некрасивая форма престельного венецианского обычая: во всей Венеции не убивают голубей» (ОПП, 84). Образ С. возникает в размышлениях Р. о природе человека, его сходстве и отличии от животных. Человек и С. близки в «натурализме», но человек отличается от С. способностью мыслить и мистической природой: «Но человек никогда этим почему-то не хотел ограничиться; он спрашивал далее: и вот где начинается человек <...> все люди тяготеют к необыкновенному, странному; к ужасному даже. Собака не тяготеет к страшному, а только бежит от него; человек тоже бежит, но и заглядывает в него, интересуется. Вот главная у него черта» (РФК, 227–228). С. для Р., соотносящего себя с ее смиренной жизнью, — символ бренности человеческой жизни: «Ведь я собака. Я и не претендую, чтобы меня считали больше собаки. У собаки хорошее житие: бежит по улице, ко всем подбегает, все обнюхивает, изредка лает, у прохожего облизывает руку. Потом умрет. Я умру. И на кресте напишут: “Этой собаке было жития 60 лет”» (ПЛ, 68–69). С. — это и символ одиночества: «Ни — куда пойти. Ни — где отдохнуть. Я затеряюсь, как собака на чужой улице» (У, 321). На примере повести Ф.М. Достоевского «Неточка Незванова», в которой Неточка, желая отличиться перед гордой княжной, подходит к огромной злой С., Р. раскрывает метафизическое родство С. и ребенка: «Собака, совершенно никогда не выдавшая, чтобы кто-нибудь к ней подходил, — поражена <...> Какая-то ледяная сцена — страха, оупенелости. Вся замерев, Неточка кладет руку на собаку, — “кладет голову в пасть тигра, однако неприрученного и не в клетке”, и чудо совершается, совершается маленькая психология и метафизика: собака не двинулась» (ВДЯ, 119). В этом восприятии С. и ребенка проступает символика Царствия Божия: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их <...> И младенец будет играть над нору ю аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи» (Ис. 11, 6–8). Из других образов С. в русской литературе, воспевающей «около человека и животного», Р. называет «слабую» поэму Я.П. Полонского «Собаки», «Муму» И.С. Тургенева, «Анну Каренину» Л.Н. Толстого, в которой «лягавая собака Левина» воспринимается как «гениальное проникание в душу животного» (ВДЯ, 369): «Психологию собаки он знает, как психологию человека» (ОПП, 236). В эпизоде из «Войны и мира», в котором Пьер Безухов бросает больного Пла-

тона Каратаева с собачкой, Р. поражает своей жестокостью и неестественностью страшный контраст преданности С. хозяину и предательства человека человеком, которого нельзя оправдать никакой толстовской философией: «Собачонка остается с Платоном, и ее вместе с ним пристреливают французы, как отставших <...> Бже, какая страница; он, столько почувствовавший, не почувствовал жестокости и мерзости, собачонка умирает с человеком, а человек от человека уходит, и это просвещенный, что-то понявший в жизни, научившийся. Противоестественно, гадко» (ЛИ, 241). Образом С., раздавленной трамваем, Р. выражает страдание и врожденное сострадание как «главный пафос своей души»: «Последняя собака, раздавленная трамваем», вызывала «большее движение души», чем самодовольная «философия и публицистика» Л.Н. Толстого, В.С. Соловьёва и С.А. Рачинского (У, 94). С. на цепи для Р. — образ рационального насилия над природой, которого он не приемлет: «Спустите с цепи Шарика, — не могу его видеть» (СХР, 29). «Шарик в конуре» выступает как символ живой нравственной свободы в противоположность «фарфоровой чашке» как символу искусственного, мертвого морализма: «И как он ни грязен, в сору, — я, однако, пойду играть с ним» (У, 114–115). С. — символ преданного служения и охраны России: «Как мне хочется быть собакой. Собакой, лающей на дворе и оберегающей Дом и хозяйна. Дом — Россия. Хозяин — “истинно русские люди”» (М, 190). В духе языческого единения человека и животных («бездонность разумной и провидящей животности». — ОПП, 194) Р. раскрывает свой внутренний, нравственный мир и через образ шакала как библейский символ низкого, подлого, презренного поведения: «Мне случалось бывать шакалом — о, ужасные, позорные минуты, не частые, но бывавшие — вот бегут люди, отворачиваются: глубокая скорбь проходит по душе» (ОПП, 194). Однако у Р. вызывает восхищение и умиление древнеегипетское изображение «божественного шакала», в котором он видит не столько воплощение божества (Анубис), сколько почитание самой жизни, онтологический феномен: «Шакал жив, и египтяне в самую медь умели перелить жизнь, бившуюся в нем <...> от кончика хвоста до кончика носа пронзает его “стрела Амура” — и вот в этом все дело <...> в шакале я вижу “единую стрелу”, проходящую от хвоста до носа. И вот он весь создан, сотворен “по этой стреле” <...> отец и мать, зачинающая шакала — бросали семя “в вечную жизнь” <...> бронзовый шакал — это уже не “подобие”, а сам “существо”» (ВЕ, 150–151). Через обоняние С. философ выражает свое «сладострастие к рождению», «к чреслам»: «Мировая собака — это я. Canis <Собака>. Даже canes <собаки>. Во мне тысяча собак, и все с острыми носами и раздувающимися ноздрями, розовыми; и эти собаки бегут по задворкам и нюхают: не родил ли кто <...> Каждая мать “в родах” подержала земной шар меж своих бедер: и облила земной шар своей родильной влагой. Вот ее-то я и люблю. И не у одних женщин, а у коров. У коров, и собак, и зайчих» (ПЛ, 234–235). Как и другие животные, С. является для Р. выражением бытийной полноты жизни, поэтому он воспринимает С. прежде всего в движении, ценит в ее жизни «таинственные и редко видимые моменты» «иер, ласк, охоты друг на друга» (СХ, 60). Именно эта онтологичность С. поразила Р.

в античной анималистике Ватиканского скульптурного музея: «Две левретки; одна взяла другую за ухо, не укусила, но только взяла *губами* <...> Вот гончие и борзые, подняв *нос*, нюхают воздух: *птица* пролетела тут, и они ловят струйку ее запаха, не рассеявшуюся после полета» (СХ, 60). Образ щенят выражает у Р. детскую беспомощность человека в его отношениях с *миром*: «У корыта (мир) мы все щенята» (СХР, 25). Р. вспоминает, как сделал дочери Вере сюрприз, купив «мохнатую собачонку, пуделя» и тайно положив его ей под подушку (У, 96).

А.А. Медведев

СОБОРНОСТЬ. Р. принимает определение А.С. Хомякова, что С. — это «единство во множестве» (Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 242), позволяющее соединить общие ценности, значимые для людей, сохраняя при этом их индивидуальное своеобразие. Но если для славянофилов С. — это прежде всего свойство *Церкви*, то для Р. православие близко прежде всего как образ *жизни*, с привкусом языческой стихии. Основой С. и у славянофилов, и у Р. выступает *любовь*, но возникает вопрос о ее источниках. У славянофилов — это православная *вера* и связанная с ней церковность, а семейные, общинные и даже национальные образования, опирающиеся на соборные принципы, производны от них. С подобной иерархией сакральных и природных ценностей Р. не соглашается. Господь устроил людей, по мнению мыслителя, так, что им невозможно жить поодиночке, они тогда погибнут. Отсюда понятен его призыв «будь верен *человеку*» (У, 163). Это означает необходимость для индивида любить жену, *детей*, родственников, т.е. то, что зовется «моя *семья*», «мой *дом*». Поэтому «идея “Домостроя” <...> есть уже великая, священная» (М, 465), она выражает потребность в естественной и необходимой социализации индивида. В тесном взаимодействии между собой люди в доме, в общине «живут рядышком, в теплоте и тесноте, помогая друг другу, друг о друге заботясь “как один человек”, и поистине — одна святыня» (М, 466). Крошечные общинки объединяют вначале небольшое количество людей, они «маленькие и узенькие» (там же), и лишь затем по мере своего количественного и географического расширения они становятся обширнее. Но Р. подчеркивает: «Всемирность» решительно чепуха, всемирность — зло. Это померь властолюбия одних и рабства других» (М, 466–467). В основе развития соборных начал, по Р., лежит семья, именно она фундамент социальной связанности индивидов, все проистекает из семейной сферы. Даже свое собственное *творчество* философ оценивает с позиций семейной С. Лучшим в его многолетней литературной деятельности было то, что «десять человек кормились около нее. Это определенное и твердое. А *мысли?* ...Что такое мысли... Мысли бывают разные» (У, 267–268). Семейная С. выступает для Р. критерием оценки всех других социальных институтов и явлений общественной жизни. Рассматривая особенности русского *православия*, Р. отмечает неразрывную связь национального и религиозного начал в *истории России*. С его точки зрения, «Церковь есть не только *корень* русской *культуры* <...> но она есть и вершина культуры» (У, 185). Понять прошлое и настоящее России без учета ее православной основы невозможно, так как «народ и его цер-

ковь — одно. И только у русских это одно» (У, 70). Поэтому именно анализ отличий восточного христианства от западных вероисповеданий и помогает выявить соотношение между общим и единичным, т.е. *Европой* и Россией. В *католицизме* нет единства «верующих в любви», *свобода* принадлежит лишь посвященным, т.е. 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 связи с этим С. не реализована в католицизме, считает Р., хотя в нем были предпосылки создания «единства во множестве» в силу того, что духовенство пропагандировало активную веру и рвалось «к делу, движению» (СХ, 44). Анализируя особенности церковной жизни в православии, философия приходит к двум главным выводам. Во-первых, соединенность *духовенства* и верующих порождает особое *чувство* Церкви. Она воспринимается не как внешнее учреждение, не как социальный институт, а как часть собственной жизни, протекающей совместно с другими верующими. Уже перевод *символа* веры на славянский язык, в результате которого при *характеристике* Церкви появляется слово «С.», включает мысль «о постоянном внутреннем совете Церкви, как способе ее существования и жизни» (ОЦС, 366). Церковные реформы *Петра I* нанесли удар по духу С., так как *Синод* превратился в чисто бюрократическое учреждение. И все попытки представить его как скрытое «соборное начало, в которое мы “веруем” по Символу» (там же), оказались несостоятельными. Восстановлению соборных начал во всей полноте церковной жизни мешает «обилие *чиновников* в Синоде» (там же), боящихся потерять свою *власть* над ней. Однако в церковной массе соборные принципы сохранились и у русских: «Церковь — это “все мы”; церковь — “я со всеми” И “мы все с *Богом*» (У, 325). Православие не замыкается лишь в церковных стенах, оно обнимает весь *мир*. «Сумма учений Церкви» (там же) неизмерима ни с философскими, ни с научными системами. *Университеты* и *науки*, в них изучаемые, по мнению мыслителя, лишь «травы в мире (космос). Мир — Церковь» (У, 326). «Только “в церкви” — “связываются народы” Только в ней — “Единое”. “Все вместе” Священная церковь. Священная церковь. Священная церковь» (КНУ, 389). Православный космизм порождает особое отношение к окружающей человека *природе*, к бытовой сфере его существования, ибо среда обитания также становится одухотворенной, так как «глазами смотрю на весь мир и весь мир смотрит мне в глаза» (У, 329). В силу этого между человеком и миром существует единство, трудно выразимое в рациональных категориях. Для Р. важность природного начала определяется не только тем, что оно входит в жизнь людей, но и тем, что оно подчеркивает единство человечества. У каждого индивида есть тело, плоть, органы чувств, именно благодаря этому «я “всем принадлежу, и все принадлежат мне”» (там же). Р. говорит о формах русского *быта* и *труда*: «“Соборно” молясь, православные “соборно” трудятся; “соборно” строят *деревню*, подряд; “соборно” поднимают колокол, держась “миром” за канат; “соборно” косят, влодают землю; и наконец, “соборно” же высылают на работу, помолясь на кресты родного села <...> “Собор-

не» — это свет нашей жизни, веселость нашего сердца, залог великих наших успехов в мире и в грядущих веках» (ЛВИ, 275). 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 С. Соборные начала, по мнению Р., проявляются не только в семье, в Церкви, но и в *обществе*, хотя мыслитель при анализе социальной проблематики и не употребляет понятие С.

Л.Е. Шапошников

СОВЕСТЬ. Р. считал С. «великой и благородной чертой <...> которая одна возносит ее обладателя над безжалостною природою к милосердному Богу» (ЛВИ, 66–67). Р. полагал, что *душа человека* — в его С. «Никто не может взять мою совесть и через нее судить меня. Она родилась, когда я родился; и до моего *рождения* вовсе не было моей совести. В ней родилась душа моя» (ОЦС, 123). Р. был убежден, что С. не может существовать вне *свободы* человеческой воли. «Совесть нельзя купить, подкупить, победить; неужели это не свобода? Свобода никому не рабствует, не угождает, не льстит» (там же). «Кстати: свободен ли Бог? А ведь Он есть мировая совесть» (ОЦС, 124). Р. считал, что истинная *жизнь* по С. — это жизнь по Христовым заповедям, которые выше «ветхих» законов *общества*. «Совесть мучеников не покорялась римскому судебному трибуналу, а *Евангелие*, это благовествование совести человеческой, никто не смешивал с *Cogrus juris civilis* <гражданское законодательство>» (ОЦС, 123). С. обретает онтологический смысл в *религии*. «Церковь есть совесть верующих, обращенная к Богу, сейчас глаголющая, сейчас трепещущая смыслом, могущая сейчас получить *вдохновение* и начать пророчествовать» (ОЦС, 360). «Суть Закона Божия и его миссия на земле — будить и просвещать разбуженную совесть» (ОЦС, 73). Поступать «по совести», по мнению Р., означает «“воображать в поступках моих образ и подобие Божие, в чертах которого я родился” Видали ли вы человека, который, поступив по совести, впал бы в уныние, горечь, отчаяние? Ничего подобного. Путь совести — самый легкий, восхитительный» (ОЦС, 123). «Совесть есть *голос* меня ко мне, это есть упрек мне, это есть моя *радость* о моем добром поступке» (ОЦС, 108). «Но совестью кто может овладеть? С нею можно вступить только в *дружбу*, нашептать ей, убедить ее, обольстить ее. Но это отношение союза. Совесть непобедима, и только как союзник входит в союзы с чем-нибудь» (ОЦС, 123). Р. убежден, что жизнь по С. исполнена радости, ибо приносит человеку христианскую победу над *миром* и награждает надеждой избавления от *смерти*, спасением в *вечности*. «С совестью вообще всегда радостно человеку, и она побеждает мир не унылою борьбою, но светлою борьбою» (ОЦС, 124). «Потому-то сего доброго судию, своего действительно знающего одну линию добрых поступков, мы бережем как бриллиант. Она нас оправдывает перед Богом, как бы нас не гнали здесь» (ОЦС, 124). По мнению Р., только жизнь по С. — истинна, хотя требует мужества в перенесении *страданий* и скорбей. «Но извне это трудный путь, потому что до со-

вести нашей никому нет дела и все топчут, атакуют на нас, выпускают на нас псов клеветы, недоброжелательства и проч.» (ОЦС, 123). «Совесть, конечно, суживает, стесняет мои поступки. Но в каком направлении? Она запрещает мне пугаться внешних, велит не льстить, не угождать, не соображаться с материальными своими выгодами» (ОЦС, 123). «Известен закон совести: она требует оправдания или осуждения всякого нашего слова, поступка, даже *мысли*...» (ОЦС, 222). С., как беспристрастный судия, мгновенно обличает *преступление* законов. По мнению Р., совершив *грех*, человек испытывает мучения от «угрызений» С. «Христианское сердце говорит, что все испорченное надо поправить. Это — акт совести, которая за нераскаянность съест нас» (ОЦС, 151). Р. считает, что события и поступки людей следует оценивать по «их отношению к христианской совести» (ОЦС, 220). «Современный грешник», по мнению писателя, выражает «полное презрение к требованиям внутреннего закона», грубо попирает Божеские законы С. Пока «люди все еще сдерживались — сначала остатком *страха* Божия и совести, потом — *стыдом* человеческим, потом — приличием, наконец — страхом человеческим» (ОЦС, 220), в обществе была жива надежда на возрождение *нравственности* и *правды*. «И в старину русские люди грешили, может быть грешили и более грубыми грехами, чем теперь; но тогда грех — грехом и называли, пред совестью не лукавили, и в этом признании уже было начало смирения пред Божьей правдой, возможность и *семя* покаяния» (ОЦС, 220). «Совесть есть не только судия, но страж нас. Однако именно этот страж и делает нас свободными. Кто не замечал, что человек без совести легко нам покоряется, отдается нам в руки, мы им вертим и так, и эдак и говорим: “Вот покладистый человек! Как с ним удобно! Выем из него веревки: куда ни пошлем, что ни укажем делать — он бежит исполнить, как собачонка!” О человеке же глубоко совестью говорим: “С ним неудобно; то слушается, то нет; его надо уговаривать, надо ему разъяснять, убеждать: и только тогда он слушается” Купец-кулак берет в приказчики бессовестного человека, а совестливого не возьмет, потому что он слушаться его не будет. Цезари-тираны окружали себя бессовестными же, потому что они искали рабов» (ОЦС, 122). Наличие или отсутствие С. определяет *судьбу* человека и всех его земных творений и в этом веке, и в *будущем*. «Все — от человека; от близости его к Богу, от закона совести в нем» (СХ, 141). «Но чуткая совесть — неумела, неловка, неискучна: а *искусство*, а дар принадлежат человеку без совести. В “трагедии человеческой жизни” <...> пусть они расчислят, много ли приходится случаев соединения высокой даровитости и совести, и не на всяком ли шагу встречается их плачевное разъединение (“первородный грех”, как мы думаем; первородный грех — в этой слабости, немощи человеческой). Да и потом: почему удивленной жизни в кабинете присуща “совесть”, а как улица, толпа — то и “бессовестность”?» (СОЧ, 406). «Есть разница, действительная и реальная разница, феноменальная и ноуменальная разница, между тем, как “смотрит на звезды” <...> человек бессовестный и как смотрит на небо человек с совестью: потрясающая весть, что в Небе есть что-то нравственное <...> И — со скрижалями. Звездными скрижалями, предостерегающими чело-

века от беды, от обмана, от лукавого, за все это “наказывающее”» (ВЕ, 104).

М.Е. Крылова

СОВОКУПЛЕНИЕ. Р. рассматривает С. как центральный акт в жизни и любви человека. «Небес и земли недостаточно, чтобы вписать все о совокуплениях (которое ведь и создало небо и землю)» (АНВ, 167). «И даже когда мы что-нибудь делаем или думаем, хотим или намерены якобы вне пола, “духовно”, даже что-нибудь замысливаем противоположное — это есть половое же, но только так закутанное и преображенное, что не узнаешь лица его» (ВТРЛ, 289). В «Семейном вопросе в России» Р. привел запись древнегреческого историка: «У Геродота писано, что “греки и египтяне первые перестали сообщаться в храмах”: следовательно, еще далее, за ичалом цивилизации, это происходило. Они смотрели <...> на половое слияние как на величайший феномен удивительности; как на волшебство, во-первых, столь сладкое в миг его, а главное — волшебство, рождающее такое чудное и новое существо, как дитя. “Точно через 9 месяцев еще пришел кто-то и поблагодарил за то слияние ребенком” <...> Поэтому заметку Геродота мы должны читать таким образом, что и самые храмы явились у первых людей сперва как лиственный, в рощах, в цветниках, в садах окружение любви их и любящего соединения, а затем — с легкими архитектурными прибавлениями, напр., как защита от палящего солнца; пока, наконец, роща и шалаш не выросли, не развились в храмы» (СВР, 677). Эту идею Р. позднее развил в «Опавших листьях» в картине брачного чертога в церкви, где молодожены могли бы оставаться «до ясно обозначившейся беременности» (У, 101). Р. говорил о разных отношениях к С., но подчеркивал: «Каким мы представляем половой акт — таков он и будет! И потерять уважение к половому акту — значит вместе разрушить его истинное совершение. Таким образом, тот, кто представляет его себе грешным, и действительно насытит его грехом, а кто представил бы праведным — и сделал бы его праведно. Вот глубокая тайна, что каково о нем представление — такова его сущность, и это в самом деле, в совершении» (ВМНН, 159). С точки зрения церкви, отмечает Р., «совокупление есть богоотступничество, брак есть богоборство, отсюда — монашество» (СВР, 251). В «Последних листьях» Р. вновь пишет, что христианский мир «нравственно осуждал совокупление и учил, что только дары благодати, принесенные на землю Христом и переданные Им церкви, могут “очистить грязь совокупления и примирить с ним совесть супругов-родителей”». Все это кратко выражается в формуле: «двество все-таки выше брака» (ПЛ, 146). В «Мимолетном» Р. вспоминает: «Епископ Феофан, тогда ректор СПб. Дух. Академии, сказал девушке, моей близкой родственнице <А.М. Бутягиной>: — Когда-нибудь (“при полной правде” В.Р.) соединение полов будет не через совокупление, а иначе... Бог сотворит иной способ отношения, близости, соединения, — не теперешний. П.ч. теперешний — мерзость, гадок, грех (“неправда” В.Р.). Люди будут жить и множиться, но не через совокупление, а иначе... Бог устроит. Он мудр и всесилен. — Она приняла это исповедание в душу и сказала мне, как резкое возражение на мои темы о браке. Прибавив, не знаю — от себя, не знаю — как мысль Фе-

офана. — Потому-то под Христом лежит бес-сем-енное за-ча-тие. — Сказала, разделив слоги, внушительно и особенно. Мог ли Феофан научить этому ее» (М, 165). Р., напротив, считал, что «мир будущего века», по преимуществу, определяется как “совокупление”: и тогда проливается свет на его неодолимость, на его — ненасытимость и, “увы” или “не увы”, — на его “священство”, что оно — “таинство” (таинство брака)» (АНВ, 52). «Совокупление — всегда светло» (ПЛ, 111). «Совокупление всегда есть “переход в дворянство”» (ПЛ, 248). Вместе с тем Р. утверждает, что «совокупление — вполне магический акт. Увы, та “магия”, без которой всему миру скучно» (М, 57). «...ником вовсе не замечается, никому и в голову не приходит, что совокупление вовсе не необходимо, не неизбежно и не невольное физически, а — метафизически и мистически. Так что оно есть более метафизический и мистический акт, нежели телесный» (АНВ, 88). «Совокупление есть наиболее духовный акт» (ВТРЛ, 322), — утверждает Р. «Нет священнее ничего совокупления» (ПЛ, 27). «Все — совокупаются. Беспременно совокупаются, “взрослая жизнь” “В этом возрасте вообще главным образом совокупаются” И Библия не безнравственна: как писал Бейль, и у нас, когда кто начинает говорить, подозревать: но она действительно написана не для детей, не для гимназистов, и “учебной Библии” собственно не может быть. Как детей не подводят к кровати рождающей матери. Ни — когда родители совокупаются» (ПЛ, 39). «Главная добродетель Ветхого Завета — совокупление, не “размножение”, не “расположение” — это уже дело Евы, и ее Бог награждает беременностью, родами, детьми, если она радостно, охотно и особенно без какого-либо сопротивления (преступного) приняла... “Его” и семя его. Но главному, Адаму, Первенцу Своему в сотворении человека Бог дал одну, крепкую, неколебимую заповедь — совокупляться, совокупляться, еще совокупляться и вечно совокупляться, — до старости самой глубокой, — от юности самой ранней» (ПЛ, 203). Р. рассматривает С. как посев. «Сейте: и посмотрите — ведь земля в самом деле брюхата. И посев есть совокупление зерна и земли. Всякий посев содержит в себе тайну совокупления. Зерно, падающее с дерева или севалки на землю, — оплодотворяет ее — совершенно как мужчина женщину» (ПЛ, 239). «Что такое наслаждение момента выхода семени, и вообще “последнего момента”? Совершенно неоспоримо, и притом объективно неоспоримо, что это есть “полагание семени в могилу” (землю), “смерть”, “пахота” (совокупление есть пахота). И вот такой восторг секунды “положения во гроб”» (ВЕ, 287). Акт С. привлекает внимание Р. прежде всего в контексте его родовой теории семьи. «С началом собственно совокуплений муж и жена начинают пронизываться друг другом, “сшиваются”, и эти нитки сшивания — семя его и семя ее, а иголка “сшивания” — совокупление. И без него — ничего. А с ним — все» (М, 292). «Совокупительное проникновение: муж и жена, “один человек” (“едина плоть”), пока тянется совокупление. “Совокупление” соделывает членов более между собою близкими, нежели “отец и сын”, “мать и дочь” Совокупающиеся — не два, а одно. Ибо муж входит в жену, жена впускает в себя мужа; они — одно тело, одна душа (момент экстаза), одна воля (во время совокупления), одно желание (во время совокупления)» (М, 70).

«...да “инстинкт совокупления” не есть “животный инстинкт”, а инстинкт оставить на земле потомство после себя. “Мое потомство”, из “моего Я потекшее” Инстинкт слить “Я” с общею жизнью и вечною жизнью» (М, 68). Р. рассматривает различные формы С. у разных народов. «У нас все это проходит сонно. Нет священства, а только “нужда” Праздник не окружает совокупления, как у евреев их *Суббота* и у мусульман Пятница... Между тем совокупление должно быть именно не “нуждою”, “сходил” и заснул... вовсе нет: оно должно быть средоточием праздничного, легкого, светлого, безработного, не отягченного ничем настроения души, последним моментом *ласк, нежности, деликатности, воркования, поцелуев, объятий*. Но как у нас в старомосковскую пору новобрачных, даже незнакомых друг другу, укладывали в постель и они “делали”, так и до сих пор русские “скидают сапоги” и проч., и улегшись — “делают”, и затем — засыпают, без поэзии, без *религии*, без единого поцелуя, часто без единого даже друг другу слова» (ВТРЛ, 294). При этом Р. сообщает и медицинские рекомендации: «Совокупление всегда должно быть в трезвом виде и при пустом желудке, т.е. не ранее 2-х часов после еды. В другом виде совершать его безнравственно» (ВТРЛ, 318). Рассматривая в одном дорогом *издании* снимки рисунков со стен Помпеи, изображающие мужчин и женщин «в этом положении», Р. был поражен зрелищем прекрасных и вдохновенных лиц, счастливых своим «невинным счастьем»: «*Красоту* здесь составляла невинность. Вот передача невинного совокупления, которое, конечно, есть, и без него брак был бы метафизически невозможен, оно составляет его метафизический *корень*, метафизическое основание <...> При развитии теперь фотографии “для себя” возможно было бы юным *супругам* сохранять на *будущее*, на старость, изображения своего счастья в молодости — в ласках, в приближениях к акту, в самом акте» (ВТРЛ, 324). Р. говорит об индивидуальности всякого С.: «“Сколько почерков — столько людей”, или наоборот и совершенно дико даже ожидать, что если уж человек так индивидуализирован в столь ничтожной и не представляющей интереса и нужды *вещи*, как почерк, — чтобы он не был индивидуализирован также в совокуплении <...> Всякий “творит совокупление по своему образу и подобию”, решительно не повторяя никого и совершенно не обязанный никому вторить: как в почерке, как в чертах лица...» (ВТРЛ, 266–267). При этом Р. с благодарностью вспоминает личное и поведение девушки: «...усиливался. Вспотел. И ничего не вышло. В первый раз. На меня поднялись любящие глаза. — Ну, ничего, милый. Не смущайся. И *Рим* не в один день был построен. Я б. поражен. Никогда не слышал такой исторической поговорки (очевидно, и в такой момент услышать)... Прекраснее по *кротости* и прощению русской девушки — никого нет (действительность)» (КНУ, 586). Подводя итоги своим писаниям, начиная с 1898, о поле и браке, Р. признает: «Снять нарекания с оплодотворения человеческого — на это уложена 1/2 моей литературной деятельности? Скажут: “Напрасно; никто на него и не нарекает, когда оно творится надлежащим человеком, именуемым мужем, с надлежащею женщиною, именуемою женою, в надлежащее *время*, именуемое браком, с надлежащею целью — именно для произведения сынов отечеству и дочерей

церкви <...> О чем же вы писали 1/2 своей литературной деятельности? В самом деле, о чем? <...> Почему это такое всеобщее *молчание*, т.е. всех равнодушие, к тому, что миллион лучшей мужской *молодежи* стоят под ружьем и это “ружье” заставило умолкнуть заповедь Божию о размножении <...> Почему это еще 500 000 юношей, цветущих *силами* и здоровьем, в брачном возрасте, заперены к браку, “потому что они учат логарифмы” <...> Почему в каждом городе, губернии, везде такое множество старых безмужных девушек? без детей, заботы, долга и обязанностей, присущих женщине? И в параллель — почему ночные тени скользят по улицам и бульварам городов, шепча проходим: “Кто меня хочет?” Почему? Почему? Почему?» (СХР, 64–65).

А.Н.

СОВРЕМЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА — Упадок *литературы* Р. прямо связывает с общим упадком *культуры*, который, по его мнению, существовал в период конца XIX — начала XX в. В статье «*Декаденты*» (РВ. 1896. № 4) Р. видел причину появления *символизма* и *декадентства* в том, что индивидуализм как «*религия* своего я, поэзия этого я, *философия* того же я», произведя «ряд изумительных по глубине и яркости созданий» (ЛВИ, 419), исчерпал свое содержание. Эротика — это единственное, что объединяет декадентство и *искусство* прошлого. С одной стороны, символисты возвращают в поэзию «старого, как мать-*природа*, бога», изгнанного «деловой поэзией» 1850–1870-х; с другой — Р. не может согласиться с тем, как представлена эротика в поэзии символистов. По его мнению, декаденты показывают *любовь* «в форме изуродованной и странной, в форме бесстыдно-обнаженной» (ЛВИ, 411). Любовь всегда совершается около *женщины*, без какого-либо внимания к ее личности: «Весь смысл, вся *красота*, все бесконечные муки и *радости*, из которых исходит акт любви <...> все это здесь отброшено» (ЛВИ, 412). Декадентство — это «утрировка без утрируемого; вычурность в форме при исчезнувшем содержании» (ЛВИ, 417). По его мнению, символизм и декадентство — естественное завершение всего гениального и высокого, что было создано «несвязанною личностью» и «свободною человечностью» в период от «Возрождения и до Эдисона» (ЛВИ, 420). *Человек* остался «на развалинах всех великих связующих институтов: *церкви*, отечества, *семьи*» (ЛВИ, 418), и поэтому современная поэзия есть не что иное, как отражение *эгоизма*, ведь «*мир*, как предмет любви или интереса, даже как предмет негодования или презрения — исчез из этой “поэзии”» (ЛВИ, 419). После того как в поэзии символистов «умер душевный “человек” и остался только физиологический», совершенно закономерно из их *творчества* исчезают *красота* и *разум*: «Там и здесь уродливо впало в бессмысленное» (ЛВИ, 416). Эту же *мысль* Р. повторяет в более поздней статье «*Куртин*» (НВ. 1909. 26 нояб.): «Литература наша потеряла здоровье и затем — красоту: закон органической и духовной природы, “его же не преидеши”» (ОПП, 424). Статья «Не верьте беллетристам...» (НВ. 1911. 5 янв.) объединяет произведения Н. Олигера (рассказ «Осенняя песня»), И.А. Бунина («Деревня»), А.Н. Толстого, М. Горького и И.С. Рукавишника. Если поверить этим писателям, считает Р., то «*России* уже в сущности нет, одно пустое

место, сгнившее место, которое остается только завоевать “соседнему умному народу”» (ОПП, 485). Р. заявляет, что эти произведения исключительно «сочинительство», «литература», «мастерство руки, привычка к технике *письма*» (ОПП, 485), что они не имеют никакого отношения к русской действительности. Р. призывает не читать современной художественной литературы: «Читайте *историю*, древности, занимайтесь вообще *наукой*... И оставьте “текущие” романы и повести в журналах, которые есть то же теперевое, что “оды” в XVIII веке, или, бывало, “очередная *сатира*” у ежемесячного *Щедрина*...» (ОПП, 487). В «*Уединенном*» главной отрицательной стороной С.л. писатель называет стремление к *славе* и жажде «сохранения имени в потомстве» (У, 45). Р. ассоциирует литературу с фигурами Добчинского и Герострата. По его мнению, в *обществе* наибольший успех имеет «что-нибудь насмешливое, злое, разрушающее» (У, 30). Никто не хочет читать статьи и *книги* с положительным содержанием. Люди больше любят «пожар», «цирк», «охоту», и литература из жажды славы стремится удовлетворить эти потребности. Р. говорил о С.л.: «*Пошлость* есть совершенно неучитываемая категория литературы <...> Между тем она есть главная или чрезвычайно значительная» (КНУ, 522). В статье «Новые события в литературе» (НВ. 1911. 5 марта) он снова подчеркивает, что сущность писателя «страшно изменилась», точно так же, как и «изменилась *душа русского человека*» (ОПП, 496). *Лицо* человека стало «глуповатым», само *время* сделалось «бестемным» (ОПП, 497). В записи из «*Сахарны*» Р. называет причиной произошедших изменений образованье рынка, для которого теперь пишутся книги. Литература кончилась: «Никто не выражает более свою душу. Никто более не говорит душе» (СХР, 62); «писатели боятся иметь свое лицо» (СХР, 209). Р. объясняет эти изменения введением всеобщего обязательного образования: «Когда “сквозь строй училищ” начали прогонять кнутом и обязательством все человеческое стадо, всех копытных и многокопытных, то, естественно, вырос массовый копытный *читатель*, и к этому именно времени начала возникать копытная литература» (КНУ, 500). В статье «Г-н *Н.Я. Абрамович* об “Улице современной литературы”» (К. 1916. 12 февр.) Р. противопоставляет классическую литературу современной: «Литература русская, вознесенная на огромную высоту *трудом* <...> дикий и странным образом ниспала в какую-то арлекинаду, унизилась до кривляний, шуточек и хохота циркового клоуна» (ОПП, 631). Р. определяет С.л. как «литературу улицы». «Улица» для Р. «поверхностна, не глубока, впечатлительна короткими впечатлениями, реагирует исключительно на резкое и яркое» (там же). Точно так же, как и зевакам на улице, современным писателям «некогда вдумываться», они не замечают «ничего тихого и скромного» (там же). В статье «Московские литературные и художественные кружки» (К. 1916. 24 февр.) Р. дает *характеристику* С.л.: «Создалось литературное положение, из которого нет собственно литературного выхода. Взаимная круговая порука бездарности, “взаимное страхование тупиц” против возможности какого-нибудь обличения их, даже протеста против них <...> Литература так автономировалась, она до того стоит “на своих ногах” — и, в сущности, не подлежит ничьему и никакому *влиянию*, что, раз ноги “пьяны” и ша-

таются, — ничего вообще нельзя сделать. Вследствие первоначального почти всеобщего обучения образовалась такая масса “низменного читателя”, безвкусного читателя, глуповатого и простодушного читателя, что спрос на самые грубые и самые элементарные литературные произведения обеспечен не только на многие десятилетия, но и почти *ad infinitum* <до бесконечности>» (ВЧВ, 101). Р. пытается дать определение настоящей литературе, с этой целью в «*Апокалипсисе нашего времени*» он разграничивает литературу и книгопечатание, применяя для этого категории *Канта*. По мнению Р., после *Гутенберга* книги «потеряли в себе *ноумены*» и образовалась «феноменальная образованность и ученость без ноуменальной образованности и учености» (АНВ, 170). Р. считает, что настоящая «литература родилась “про себя” (молча) и для себя; и уже потом стала печататься» (У, 46). После изобретения книгопечатания «техника, присоединившись к душе, дала ей всемогущество. Но она же ее и раздавила» (У, 43). Все обвинения, которые Р. высказывал раньше в адрес С.л., адресованы им к факту печатания литературы. Именно в *печати* писатель теряет лицо и характер, становится бездушным. Он вынужден отдавать всем самое интимное, превращать в предмет торга самые сокровенные душевные движения: «В существо актера, писателя, адвоката, даже “патера, который всех отпевает”, — входит психология проститутки, т.е. этого и равнодушия ко “всем”, и ласковости со “всеми»» (У, 29). Именно поэтому литература есть «самый отвратительный вид торга», так как «“торгуемые *вещи*” суть действительные духовные ценности» (У, 51).

А.А. Голубкова

СОЗНАНИЕ. В первой философской книге Р. «*О понимании*» С. играет существенную роль в разграничении понятий «*знание*» и «*понимание*». Знание, с точки зрения философа, ограничивается «простым сознанием, что объект его существует» (ОП, 14), а понимание опирается на стремление С. разрешить совокупность всех «вопросов, которые могут быть предложены относительно его объекта» (там же). С. в сфере знания имеет дело с «внешними признаками существующего и наружными формами происходящего» (там же). С. в сфере понимания стремится к постижению «внутренней *природы* и строения существующего» (там же), оно отличается глубиной и способностью вскрывать взаимосвязь отдельных явлений с целым. Если в работе «*О понимании*» Р. связывает такой подход с *наукой*, которую и образует «не знание, но понимание» (ОП, 26), то в своем зрелом *творчестве* — с интуитивными прозрениями. Они опираются не на безжизненные абстракции, а на признание того, что *жизнь* состоит из «*зерна*, зародыша роста» (М, 14). Поэтому «Все растет... Все вечно и живо», следовательно, и «*ум* растет» (М, 117). Это жизнеутверждающее начало философ противопоставляет западноевропейскому рассудочному познанию, для которого характерна «природа с потухшими глазами» (М, 14). В своей первой философской работе мыслитель, с одной стороны, утверждает, что «самое сознание о существовании чего-либо может быть почерпнуто только из опыта» (ОП, 35). Однако из этого не следует, что Р. находится на позициях сенсуализма и материализма. С его точки зрения, лю-

бой сознательный акт опирается на «скрытое свойство разума» (ОП, 37), состоящее в том, что он «существует ранее первого впечатления» (ОП, 38). С. порождается «предопытным существованием разума» (там же). Главный вопрос, волнующий С., идея о сущности бытия и о его природе, не связан «непосредственно с впечатлениями внешнего мира, но обусловлен строением самого разума» (ОП, 39). Для того чтобы разъяснить это противоречие, Р. прибегает к категориям возможности и действительности. Взаимодействие с внешним миром стимулирует те потенции, которые заложены изначально в разуме. С. становится действительностью, появляется новое С., опирающееся на природу самого разума, именно с этим процессом и связано понимание. В своих более поздних работах Р. о природе С. высказывается более определенно. Он утверждает, что существует феноменальный и ноуменальный уровень бытия человека. Первый уровень С. обращен по сю сторону жизни, он опирается на принципы логического порядка. Такой подход не позволяет понять подлинную, или ноуменальную, природу С., ибо «глубины человека действительно имеют трансцендентную, мистическую, религиозную природу» (ВМНН, 37). Они невыразимы рационально, не могут быть определены логически, а даны жизненно. От самого человека зависит, останется ли он на уровне феноменального С. или перейдет на другой — сущностный — тип бытия. Определяя С., писатель последовательно критикует «спиритуалистический подход» как в области христианства, так и в философии. Его суть заключается в «расторжении связи духа и материи» (М, 140), в результате чего отрицается «дух в материи» (там же). В истории западноевропейской мысли появляется «чистый дух <...> без вещества» и «косная, мертвая материя» (там же). В христианстве и в философии необходим синтез идеального и материального, считает Р.: и то, и другое — «прекрасное, прелестное, нужное» (там же). Тогда и будет достигнута целостность С.

Л.Е. Шапошников

СОЛНЦЕ. У Р. антиподом луны выступает С. «Осанна! Осанна! Осанна грядущему солнцу. 6000 лет оборачивающегося на пути своем. И воскресающему его землю» (АНВ, 371). «Ах, солнце, солнце: без тебя ничего — ничего. Тьма и бессмыслица» (АНВ, 224). С. для Р. — одушевленное существо. «Живет ли Солнце? Вот самое загадочное, — и даже единственно загадочное, — о нем <...> «От него жизнь на земле» От него ли? По-видимому. Живое от механического? Странно <...> Ну а если оно “живет”? Тогда 1-я мысль кидается к Христу. “Значит, Ты — не Бог” Странно. “Солнце живет” Допустим эту гипотезу. Допустим не как фразу, а как действительность. Но как же оно живет? “В таком огне?” — В таком огне прекращается жизнь. И если бы так, то значило бы, что для “жизни” пределов температуры нет <...> в самом “Солнце” наука ничего не понимает» (АНВ, 26–27). «Сказать: “солнце устало”, “теряет энергию” — бессмыслица. Поистине оно — не истощается, и все как-то — живет. Вот что если “не скучно” — то солнышко» (АНВ, 31). «Солнце вечно “отдыхает” “Нести на себе планеты” и заставить их “вращаться” — ему ничего не стоит» (АНВ, 231). «“Силою солнце держит землю, луну и все планеты.” — Не “светом” и не

“истиною”, а что оно — огромное их...» (ПЛ, 340). «Оно “крылато”, т.е. не его кто-то толкнул, “Первый движитель” или вечная механика; а движется оно скрыто внутри его самого причиною, жизнью его, само-“бытием” его <...> Оно — кровь и, след., тепло, горит. Оно движется, п.ч. горит, а не горит оттого, что движется. Совсем разница <...> Солнце есть жизнь и показывает, — показывает и предсказывает, — и жизнь человека. Оно научает человека; солнце есть мудрость. Мудрость и радость, и обещание вечной жизни. Солнце замирает, но не умирает» (АНВ, 246). В воображении Р. небесному светилу изначально свойствен мужской пол: «“Солнце” же никогда не было женщиною, а — “Он” <...> Ибо Он, Озирис и Солнце, родит» (ВЕ, 212; ПЛ, 163). «Отец — это Солнце и душа и правда солнца. Везде лучи Его до концов Вселенной» (АНВ, 26). С. способно к деторождению, и тем самым ему присущи качества гермафродита: «Главная, самая главная тайна Солнца, что оно — еще растет! <...> оно столько работая — не истощается, не истощимо!! <...> Оно — вырастает, и вот энергия-то роста, “больше” и “больше” самого солнца, массы его, света его, тепла его, и делает его, что оно не худеет, не бледнеет. Это “завтра” солнце и идет на работу, оно вечно “с брюхом”, “брюхато” и потому не тухнет и не может потухнуть. Будь солнце “во времени”, и оно потухло бы как всякая “временная вещь”: но оно — не “во времени” и вот его еще тайна оно в есть, и его есть — вечность, непрестанность, “сый” Именно оно — отец: побольше всякого отца, однако с качествами настоящего отца: с рождаемыми лучами, с рождаемыми детьми и “духом святым» (АНВ, 336). Религия, по Р., «может заменить “благодатью” натуральную доброту, естественную любовь, — вообще все, что течет от Солнца» (АНВ, 86). От С. проистекает любовь: «О люди, любите солнышко... Только его и любите. Оно растит траву, оно растит и любовь <...> Солнышко — оно держит землю; всю землю согревает, питает. Всем от солнца хорошо. Родит тоже хлеб. От солнышка любовь. Родятся тоже дети. Без солнца что бы мы были? И люди — смиренные, — чахлые, чахлые бы без солнца, — поклонились ему как Вседержителю. Оно и в самом деле Содержитель (“держит” всю землю)» (АНВ, 106–107). «Боже, да не есть ли “движение планет около солнца” таинственное их соитие с солнцем? И оно все держит их “в тяжести”, как самец самку под собою. И обмывает светом и жаром?» (АНВ, 145). О благотворности оплодотворения Р. пишет во 2-м коробе «Опавших листьев»: «Поднимите глаза: солнце восходит. Солнце жизни... Солнце улыбок...» (У, 345). «Недаром у египтян везде над быком и коровою — Солнце. Только — у них. Но у них — всегда. Т.е. “рождаем Солнечною силой”» (АНВ, 88). С. и заря — смежные и вместе с тем контрастирующие понятия: «Солнце — в ладоньку, а заря занимает край неба. Солнце — совокупление, спальня двух: а заря — брачный пир, где все “собраны” и румянец на всем небе» (М, 72). Луна и С. находятся на разных чашах весов; с луной связывается ночь, одиночество, половые аномалии: «Все это совершенно обратно горячему солнышку (Ваал и Ашера), ясному, пекущему, выгоняющему из земли траву, выгоняющему из стволов древесных сладкую камедь (сок), от которого цветы расцветают, пестики цветов опыляются, а тычинки и околоплодник цветов на-

полняются нектаром <...> Солнце — супружество (совокупление), солнце — факт, действительность» (ВТРЛ, 256). С совокуплением можно сравнить «лишь горячность Солнца» (АНВ, 324). Оплодотворение, совокупление, проистекающие от С., обуславливают его трансформацию в *фалл*: «И еще посмотрите: солнце все залито кровью. Оно — полнокровно. В нем — жилы и пламень жара. Как и мы наблюдаем в органе, когда он желеет» (ВЕ, 156). «Выдается же все от божества», которое «есть солнце» и в то же время «орган мужа и отца» (ВЕ, 239). «Сперматозоиды тянутся из Солнца. Они живая сила Солнца. (Тайна *Egunta*)» (АНВ, 110). «В паскудстве — Солнце. Другое солнце, живое солнце» (ПЛ, 18). «А что оно “встает” и “опускается”, то оттого, что оно есть животворящий фалл. Откуда все произрастает из солнца» (АНВ, 246). «Солнце, которое есть фалл универзуса и фалл человека, который есть тайна Солнца в нем» (АНВ, 289). *Обрезание* крайней плоти у семитских народов трактуется Р. через С.: «Оно есть ☉. Как солнце и его система» (АНВ, 142). «Тогда солнце “растится”, и даже оно красно почти под пленкою *кожи*, как у офицера. Но ведь Господи: если на солнце выросла кожа — то как же в “солнечных религиях” было и не сложиться (во всех до единой) обрезанию — которое обозначает просто: “открой окошечко своему солнышку” как “Господь открывает свое Солнышко” в течение *дня* каждой местности» (АНВ, 112). С. вызывает к жизни половое желание: «Всякий самец есть “солнце”: зародыш солнц же, звезд, песка звезд... “Взгляни на небо: и сколько ты видишь звезд, столько у тебя будет потомства”, — сказал Склонивший Авраама к завету. Ибо Склонивший говорил к Солнцу (которое о себе не сознавало) и о Солнце же: и “завет” положило на Солнце бытия <...> Вот отчего “все солнечные культы” суть со ipso <тем самым> “половые культы”, не от того, что “по весне рождаются”, а от того, что “орган человека” есть “Солнце в человеке”, и — в каждом животном, в быке... корове» (ВЕ, 238). «И вот оно пускает не огненные стрелы, а лучи “с таким расчетом”, чтобы, перелетев от него к нам, “ласкали людей, не повредили ни одному животному”, распределив с небольшими вариантами и температуру “воздушных, земных и водяных тварей” так, чтобы лучи его каждому существу “пришлись как раз” <...> И вот египтяне сотворили чудо: они поставили на голову короля солнечный диск, а внутрь диска вставили нечто, что напоминает орган мужества: в другом месте нарисовав этот же орган, из которого льется *семя*. Сказав: “В марте месяце ты захочешь: но захочешь потому, что в солнце есть сила, зовущая в этом месяце поклониться себе и коров, и женщин, и овец, и коз» (ВЕ, 155). С. как оплодотворяющее начало дает жизнь всему земному: «Солнце не видит всех травок; а всякая травка греется на солнце. Греется и солнышком растет. А Солнце и не знает его. У Солнца — у! — целая Вселенная. Сколько забот: притягивай Землю, притягивай Юпитер. Одно “притяжение чего стоит” Да, но в солнце много “сдобы” (“сдобный хлеб”), — и “фиолетовые лучи”, синие, голубые, желтые, “ультрафиолетовые”, химические, кажутся — “фотографические” (“действуют на фотографическую пластинку”) <...> “Кто солнышка вкусит — будет жить” <...> В нас солнышко, как бы отделяясь от себя самого, вырвав крови из своего мяса, создало та-

инственную кровь и вот главное — искру жизни, будущее уже наше *рождение*, от нас от самих *зачатие*, — как бы мы были все тоже “маленькими солнышками”, “по образу и подобию» (АНВ, 97). О молящейся за выздоровление ребенка египетской матери Р. пишет: «Откуда солнце и свет? Откуда жизнь?.. Да, без солнца нет жизни. И она сказала: — “Солнышко, помоги! Солнышко, исцели!”» (ВЕ, 74). «“Нет, если что уж не *могила*, то — Солнце” <...> Жизнь льется из него <...> Солнце совершенно ясно, просто. Лучезарно, — о, какие лучи...» (АНВ, 333). Лучи С. несут в себе жизнь: «Что такое лучи солнечные? Можно сказать: колебание между “быть” и “не быть”: невесомы и, значит, “не существа”, между тем все бытие солнечное идет через них. И также через лучи “солнце больше себя” — включено в категорию отца, которая в одном этом определении и лежит. Без отцовства солнца сломались бы лучи, не было бы их, и солнце погасло бы. А как ему нужно вечно рождать, оно вечно и светит. Трава, человек. Никто так мало не знает о солнце, как астрофизика. Она знает одну физику и вовсе не видит душу солнца. В которой — все» (АНВ, 301); «Оно “с руками”, которые мы только не видим; да и видим мы их, но не понимаем, что они держат в себе жизнь и дают ее, несут ее всей Подсолнечной, от человека до былинки. Это — лучи» (ВЕ, 179). С. имеет запах и способно издавать звуки. «Разве вы не слышите, как звенит солнце. И лучи его тайно несут везде мелодию <...> И входят *музыкою* в цветок. И в человека тоже *музыкою*» (АНВ, 332). «И все люди — дрожащие лучи солнца» (ВЕ, 286; АНВ, 99). «Но истинная тайная вещь: что Солнце — пахнет <...> Лучи его тайно звенят и разносят частицы пахучести по вселенной. И что не оно светит, а светятся его частицы <...> Солнце — капля в небе, а мир-комната вся пахнет им...» (АНВ, 225–226; ПЛ, 198). О собственном *носе* Р. говорит: «Который понял, что звенящие лучи Солнца тоже пахнут» (ПЛ, 50). «И солнце — дарит запах свой цветам. Солнце — Озирис. Само солнце в тайне вещей — озирианец *природы* <...> И оно оттого и не остывает, что в нем уреус и скарабей, запах и сила, запах и благодеяние *миру*, запах и *дружба* с миром: который оно держит в своих объятиях, как любовник любовницу. И вот от солнца-то мы и любим. Без солнца мы не обнимались бы. Не целовались... Не имели, похоже, и тайного и явного блуда. Даже мы все “родим солнечными силами в себе” И “частица-то солнца” в нас и рождает» (ВЕ, 265). *Страсти*, считает Р., «поистине “протуберанцы солнца” (факелы, извержения из тела солнца). Да уж и солнце не в “страстях” ли? Поистине, “и на солнце есть — пятна” Один Христос безпятнист. А наше солнышко — с “грешком”, горит и греет, горит и греет; горит — и вот “по весне”, когда его — “больше”, когда оно не только греет, но и начинает — горячить: тогда животные все забеременевают. Сила солнца, “грешок” солнца — переходит в животных» (АНВ, 54). Соотношение божественного и природного в С. привлекает внимание Р.: «Но... солнце с душой человека, с руками человеческими: это — невообразимо, это, можно сказать, люди “сами прекраснее солнца» (ВЕ, 156); «У египтян вылилось свободно. “Мы благодарны только Солнцу” Правда, оно им “бог” (Ра). Но тут другая тайна: полное слияние “божеского” и “природного” Это “солнечное” и вместе “божественное” так

же тянет к “божественному”, как к “солнечному”, но и одновременно к “солнечному” оно тянет так же, как и к “божескому” Этих двух тягот в таинственном мерцании друг другу мы никак не должны забывать, отчетливо их выделять, “не смешивая, не разделяя” — Ах, мы растем, как *растения*. Только — растения. Но ведь и они — от Бога. Как мы. — Чуден наш рост. Чудна любовь. И она от Бога и Солнца» (ВЕ, 170–171). Над головою божественного существа, находящегося между ангелоподобными существами, помещенными внутри святыни — священной барки, которую несли на плечах жрецы, «диск солнца, всегда у египтян знак божества или божественного» (ВЕ, 26). «Царь — Солнце. И нельзя его заслонять. Кто его заслоняет — того оно прожигает, пронизывает лучами. Попадает. Опалает. И тот падает мертв» (М, 289). «Человек, который стыдится себя? — разве от него не застыдится солнце? — Солнышко и человек — в связи» (АНВ, 8). «И навонял человек: солнышко же родило ветер, и вонь человеческая, ребячья, разнеслась ветром, и ее как не стало <...> Солнышко сушит. Солнышко светит. От солнышка нет заразы. И верно, что оно “имя”, которое “руководит человеком” <...> Так что выходит, что Солнце есть няня у человека, а человек есть няня у Христа» (АНВ, 137). «Не то чтобы солнцу поклонялись в Халдее и Египте, но солнце породило египетский и вавилонский теизм, вызвало его семя к жизни и на берегах Нила и Евфрата вырастило его в баобаб, а на берегах *Волги* и *Ветуги* вырастило его в клюкву <...> Таким образом, солнце есть производитель, есть родитель, “матушка и батюшка” самого *чувства* Бога, как оно сказалось некогда, на заре *истории*. Суть здесь не в астрономической теории, а в действительно существующей мистической связи солнца с человеком, у которого оно — растит волосы, определяет цвет кожи и вместе из которого оно растит неопределеннейшее и секретнейшее чувство Бога <...> оно вызывает в человеке *сны* умиления, *молитв*, восторга, “нежности и роскоши” и, словом, человека-зверя, человека — “ком земли” преобразует в человека-молитвенника тоже без помощи рычагов и веревок, без посредства всяких вещественных знаков» (ВЕ, 297–298). В ряде случаев С. отождествляется с Богом. «Попробуйте распять солнце. И вы увидите — который Бог» (АНВ, 56, 334). «Отец и Солнце озирают горы, но заглядывают и в низины» (АНВ, 102). Бог, по Р., «создал Солнце. И взял Его в *символ* себе» (ПЛ, 28). «Но солнце дает помощь, как мне сейчас отец Александр <...> египтяне сказали: — Солнце — это поп. Оде-нем его в ризы. Вот как вышло: Ра — Бог — Солнце из — “жду помощи”» (АНВ, 107). «Посмотрите же, что сделали египтяне. Как они “написали свою религию” и “все происхождение ее”, нарисовав “тьфу — скарабея” внутри солнца» (ВЕ, 224). «Вот Кого они назвали “Всемирным Солнцем” И поклонялись ему. Поместив и в солнце — Скарабея. Конечно, они поклонялись не Скарабею как Солнцу, а Солнцу как Скарабею. Навозный жук был для них вечнее, абсолютнее солнца» (ПЛ, 208). «Так египтяне, ясно и отчетливо сознавая, что “скарабей есть жесткокрылое насекомое, ползающее в навозе”, — маленькое, невзрачное, очевидно для всякого — умирающее, растаптываемое при неосторожности ногами, поместили его в солнце. “Знаем, что мал. Но солнце не зажгло бы, если бы в нем не было скарабея” “Солнце

горит, потому что в нем есть любовь» (ВЕ, 162). «Дело в том, что “маленький скарабей”, или всемирный *пол*, один и источает нежность на целый мир, льет свет любви на всю вселенную, он в самом деле — Солнце. Скарабей = Солнцу» (ПЛ, 224). Связь человека с С. видится Р. в милосердии: «Но ни в Вавилоне, где тоже “поклонялись солнцу”, ни мексиканцам, кои тоже “чтили солнце”, ни уже, конечно, тупым римлянам, которые от Антонинов и до Константина Великого — на его монетах исключительно почти надпись: *Soli invicto* (“Непобедимому солнцу”), — а только одним благородным и чутким египтянам пришло на ум или, вернее, “вырвалось из их сердца” — дать вид “человеческого милосердия Солнцу” <...> Но разве не слова Его — дела Его: и хлеб, и маслина, и наша жизнь? <...> Но у Солнышка есть и более отчетливая речь: к вдыханию царя и вдыханию царицы оно поднесло жизнь (египетский особенный “крест”, символ и эмблема жизни, лекарства, всего вообще целебного) <...> Лучи его, все, все, каждый, каждый — оканчивается человеческою рукою <...> Ах, так вот в чем “связь человека и солнца”: в — Милосердии. И что человек чувствует себя всего, “с детьми и потомством, с хлебом и цветами, с жизнью и здоровьем”, — объятый “руками милосердного Солнца” <...> В ту молодую уже пору “фараонову царству” казалось, что солнце есть “Отец сущего и податель жизни”» (ВЕ, 153–154). Дарование, благодать и *вера*, по Р., имеют своим истоком солнечную силу. «Все дарования от солнца» (АНВ, 220). «Из богатства льется благодать; как из солнца льется же» (АНВ, 222). «Ибо сердце сильнее и солнца. Точнее, солнце для того и неровно светит, чтобы испытать сердце людей и узнать, которые добрые и которые злые» (АНВ, 223). «Молитвою земля греется, от молитвы солнышко горит. Как на земле не останется ни одного уже молящегося, так солнце погаснет <...> Но нарисовавший картину бесспорно имел и мою мысль: “Черная мать-сыра-земля” подняла руки, подняла, подняла... И держит на ладонях черных, земляных — двух человечков, которые “протягивают руки к Солнцу”: — Согрей! — Освети! — Накорми! И солнышко радуется. Солнышко всегда радуется, когда люди молятся» (ВЕ, 78–79). Земледелие невозможно без С.: «Вот солнышко, давнее всем сущим чрево, сотворило и агрикультуру: дабы было — труженику-человеку хлебец — прокормиться. Из солнца нельзя объяснить земледелия, а из *труда* земледельца объясняется солнышко: это оно подносит молоко усталому. И вот вера пахаря: — она и есть вера в солнце... В солнце, а не в Христа» (АНВ, 135). «И солнышко. Как ты докажешь из планеты, что должно быть и солнце? А из земледелия: сколько ни сей — без солнышка ничего не вырастет. Значит: земледелие есть душа между землей и солнцем. Оно протягивает одну руку к земле и другую руку к солнцу. И солнце и земля суть “заключение земледелия”» (ПЛ, 239). С., по Р., присущи человеческие черты: способность к заботе, воля, гордость. «Заботится ли солнце о земле? <...> 1-й ответ о солнце и о земле Коперника был глуп <...> “счет” в применении к нравственному явлению я нахожу просто глупым <...> С этого глупого ответа Коперника на нравственный вопрос о планете и солнце началось *пошлость* планеты и опустошение Небес» (АНВ, 22). «Но в самом деле, в самом деле, есть “что-то”, почему оно кажется

гордым. “Смиранный вид солнца”? — Не подходит. “Униженный вид” — тоже нет. Но “гордый”? Странно. Удивительно до странности. Но в самом деле оно “спокойно и величественно обтекает землю» (АНВ, 332). «Но скажем: каково же солнце, которое неизреченным тьмам народа дает хлеб, — дает как “по службе”, “по должности”, почти “по пенсии” Дает и может дать. Дает и, значит, хочет дать? У солнца — воля и... хотение? <...> Но что “солнце больше может, чем Христос” — это сам папа не оспорит. А что солнце больше Христа желает *счастья* человечеству — об этом еще сомневаемся, но уже ничего не мог бы возразить *Владимир Соловьёв*, изучавший все “богочеловеческий процесс” и строивший “ветхозаветную теургию” и “ветхозаветное домостроительство” (или “теократию”) <...> Помолитесь Солнцу: оно больше может. Оно кормит не 5000, а тьмы тем народа» (АНВ, 16). У С. есть тень: «Но солнце “бросает тень” И если человек “против солнца”, то вот — и тень его» (АНВ, 334). С. представляет собой тайну: «Это солнце таинственно. Не луна таинственна» (АНВ, 284). «— Солнышко, ты ведь вино. И опьяняешь лучше вина» (АНВ, 236). «И что “узнаем солнце только в капле воды”, а — прямо взглянуть на солнце нам не дано» (АНВ, 374). С. в *сознании* Р. может трансформироваться в абстрактное начало: «Мир — тухнет. И только солнце — о, оно отчаяние, вечно горит. Но ведь именно Его-то погасить» (АНВ, 148). Для Р. существуют параллельно два С.: «Благородное солнце <...> Согрей же меня, солнышко, новое, благородное. Меня утомило прежде солнышко. Ибо оно не восходило и было как-то вечно тусклое. Как кровавое, во время затмения» (АНВ, 118). Образ С. тесно связан с *темой* религии. Р. обращается к видению Апокалипсиса, в котором наряду с луной и звездами фигурирует С.: «Действительно: тут показано, в видении Апокалипсиса, что и луна, и звезды, и солнце — все для облегчения “родов” <...> Евангелие оканчивается скопчеством, туником <...> Тогда для чего же солнце, луна и звезды?» (АНВ, 23–24). И все же в Апокалипсисе «космогония, солнце, жизнь, *корень жизни*» (АНВ, 62). В *христианстве* Р. видит лишь отблески С. «Есть, однако, святые прекрасные лики в христианстве. Но это — всегда, когда к “тощей деснице христианства” присоединяется Солнышко» (АНВ, 262). «Это — святые христианства. Что они суть в то же время просто “солнечные люди”, на это указывает именно то, что неведомо для себя “как и почему”, все начали окружать голову их солнечным сиянием, называя его “венчиком святых” На самом же деле такие люди, “с солнцем в себе”, — были во всех религиях» (АНВ, 333). С образом Христа неразрывно связан образ С. «Поразительно в истории воображений человеческих и филологии человеческой сохранение суждения человеческого, — очевидно, вытекающей из вечной истины: что ведь мы сравниваем Христа с солнцем... а солнца с Христом — никогда не сравниваем <...> И, таким образом, в филологии и памяти людей сохранилось <...> и не отвергается, что Солнце выше, идеальнее и законченнее Христа <...> О, если уж что “закончено”, так это солнце» (АНВ, 335–336). «Христос и ведь и называется самою *церковью* “Солнцем” и “Солнцем правды” (рождественские песнопения)» (ВЕ, 373). Образ С. часто выступает в сопоставлении *язычества* и христианства, иудаизма и христианства:

«Ярко солнышко встало. Ярче кровь забежала. Жилушки напряглись. — Хочется работать! (язычество). Пасмурно небо <...> (христианство)» (АНВ, 56; ПЛ, 251). «Умрет язычество — умрет солнышко, умрет мир <...> Солнышко будет <...> Христианство есть *грех*. Нет солнышка» (АНВ, 101). С. «в крови» Р. как движущая сила его творческого потенциала объясняет пристальное внимание к «солнечной» теме: «Вечное Солнце течет в моих жилах. И томит, и зовет. И наполняет *счастьем*. ...вот отчего я пишу» (СХР, 266).

В.В. Никульцева

СОН. Р. считает сонливость одной из отличительных черт *русского человека*. Находясь в *Италии*, «чувствуя за границей свою родину особенно сильно», писатель, «смотря на живых, ловких и неусыпных итальянцев, вспоминал с печалью родные фигуры, сонливые, ленивые, ругающиеся» (СХ, 86). Он отмечает, что «количество сна, сонливости, предрасположенности ко сну» в южной стране гораздо меньше, чем «у нас, на севере», где человек и *днем* «как бы несколько затуманен и, кажется, предложи ему лечь спать, он поблагодарит вас как за самое большое одолжение» (СХ, 85). По мнению Р., *жизнь в России* можно свести к одному: «Наш Иван Павлыч все спит». Это уже «эмблема», так как «настоящая тема в России одна: сон» (КНУ, 260). Размышляя об этом Р. пишет: «Когда человек спит, то он, конечно, “не совершает *греха*” Но какой же от этого толк? Этот “путь бытия” утомителен у русских» (У, 177). Однако упоминает о том, что раза три в его жизни во сне «разрешались» «недоумения, занимавшие этот день и предыдущие дни» (У, 157). Нередко С. становится навязчивой идеей, впечатлением, которое «неизъяснимо почему навсегда завязает в мозгу». В «Тревожной ночи» (Северные Цветы на 1902 г.) С. выполняет сюжетобразующую функцию. Образно-ассоциативные ряды, выстроенные писателем между С. и действительностью, дают возможность более полно передать настроение, идею, замысел автора: «Приснилась мне глубокая, глубокая зима, какая-то не местная, а планетная <...> Умерли как бы мои *чувства* в отношении к земле <...> В сне этом, я думаю, сплелось много моих житейских впечатлений» (ВТРЛ, 429). В статье о *Ф.М. Достоевском* (НВ. 1901. 28 янв.) Р. упоминает «Сон смешного человека», в котором «воображение построает совершенно новые *миры* и еще никогда не испытанные и не почувствованные схемы отношений между людьми! Он так и называет это: “Сон! Сон!” Но тут же прибавляет, что сон этот реальнее всякой действительности» (ОЦС, 131). В статье «Трепетное дерево» (МИ. 1901. № 10) Р. отмечает символическое значение С. учеников во время *молитвы* Спасителя в Гефсиманском саду: «Сон на учеников Иисусовых точно был нагнетен, точно это был магнетический сон, — тем более, что нигде еще в *Евангелии* не упоминается о их сонливости или нерадении!» (ВТРЛ, 102). Попытка понять, «для чего показан этот сон», приводит писателя к выводу — он не только подчеркивает слабость человеческую и превосходство *Учителя* над своими учениками, но имеет более глубокий смысл: «Через этот таинственный сон, который так легко счесть за небрежение, точно причастились все духа и деяния Иуды <...> Тот предал и, эти не усторожили» (там же). Р. считает, что

«оба явления, и сон и отречение, суть только лучи, только частицы одного потрясающего события, уже шедшего в мир: смерти *Бога* среди людей и от людей» (там же).
К.А. Жулькова

СОСТРАДАНИЕ. С. как неотъемлемая составляющая нравственного и творческого процесса рассматривается Р. в книге «*О понимании*». «*Нравственность* имеет своим объектом внутренний мир человека <...> форма, в которой является она, есть учение, не как ряд холодных истин, для которых безразлично, примутся они или нет, но как увещание принять истину, которое проникнуто состраданием к лишенным ее и любовью к принимающим» (ОП, 496). В своем учении о добре и зле Р. рассматривает эти нравственные категории через категорию *страдания*. Именно чрезмерные страдания, по Р., способствуют зарождению подлинной любви и справедливости. С. становится итогом сложного и противоречивого процесса развития добра и зла. «Когда все в жизни и в человеке является проникнутым ложью и ненавистью, тогда в нем снова пробуждается любовь, в иной, и вышней, чем прежде, форме — как сострадание, и является правдивостью, как болезненное отвращение ко лжи» (ОП, 537). Чувство С. выше чувства любви в силу своей активности: «Первоначальное и естественное чувство любви, правда чистое, но всегда пассивное, слабо перед состраданием, всегда деятельным» (там же). С. у Р. является источником, из которого выделяется правовой процесс (ОП, 408). Так, в области развития чувства справедливости именно С. становится его первопричиной: «Первые зачатки этого процесса кроются в чувстве сострадания. Справедливость как будто вырастает из этого последнего чувства, хотя в действительности только отделяется от него, перестает быть смешанной с ним. Это происхождение потому присуще рассматриваемому процессу, что, кроме немногих случаев, нарушение справедливости всегда ведет к страданию» (ОП, 424). С процессом обретения исторического опыта у народа чувство справедливости обретает свою самостоятельность: «Но еще задолго до этого совершенства процесс развития справедливости отделяется окончательно от чувства сострадания и становится совершенно самостоятельным и одиночным» (ОП, 425). В «*Легенде о Великом инквизиторе*» Р. вновь обращается к теме С., связывая это понятие уже с другими категориями, прежде всего с совестью. Р. выступает против устройства общества на экономических началах, потому что «при заботе “о хлебе едином” померкнет совесть в людях и с нею — сострадание: так как невозможно этих чувств ни возвести “к хлебу”, ни из “забот о нем” вывести» (ЛВИ, 78). Тему С. он затрагивает, описывая особенности славянской расы с характерным для нее «духом сострадания и терпимости» в противовес романской расе (ЛВИ, 108). С. есть также, по Р., неременная черта женской души: «Благотворно и благородно будет, если в наступающих русских делах растворится прекрасная женская душа с ее нежностью <...> и состраданием» (КНУ, 49). С другой стороны, «Сострадающий к прелюбодеянию замужней женщины и Непощадивший человеческого благосостояния, двумя всплесками серной кислоты выжег два глаза человеческого счастья» (АНВ, 349).

И.С. Шилкина

СОЦИАЛИЗМ. Социалистами Р. называл не только сторонников социалистических теорий, но и представителей *либерализма* и *позитивизма*. Закончил гимназию Р., по собственному признанию, «атеистом, (в душе) социалистом, и со страшным отвращением, кажется, ко всей действительности» (ОСЖС, 708). Если *Симбирск* для Р. был родиной его *нигилизма*, то в *Нижнем Новгороде* началось увлечение С. и позитивизмом. В 4-м классе гимназии Р. познакомился со статьей Ф. Лассаля «Железный закон». Работа социалиста поразила Р. своим пессимизмом, поскольку после ее прочтения «не оставалось никакой надежды на улучшение и облегчение путем нормального хода истории, и можно было чего-нибудь ждать просто от разлома истории, от бунта, от революции и насилия» (М, 392). В гимназии и университете Р. познакомился также с сочинениями Ф. Шпильгагена, П. Прудона и другими работами Ф. Лассаля, а также с книгой Н. Флеровского: «Положение рабочего класса в России» (1869). Размышления над трудами социалистов привели Р. к выводу, что «везде, где людям живется деятельно, работяще, трудолюбиво, — там живут они и хорошо, а где нехватка работы — живут не просто плохо, а — окаянно <...> дело-то действительно в “рабочих” и “заработной плате”» (М, 393–394). В двадцать лет он признавался в одном из писем: «Было время, когда я увлекался, года полтора тому назад, различными учениями коммунистов и социалистов, но теперь после более серьезного размышления я нашел недостатки в тех и других и составил о государстве свое собственное понятие» (ОСЖС, 675). Все дело в русских предприимчивых людях, “люди, как Курбатов, Сытин, Морозов, суть как бы живители местностей, а в сумме золотых голов своих и энергией — живители всей России <...> А Шпильгагена и Лассаля — побоку» (М, 395). Если в 1877 в Нижнем Новгороде Р. еще встречал идеальные типы социалистов, то в *Петербурге* ему попадались среди них, по собственному заверению писателя, «уже исключительно проходимцы» (СХР, 53). С возрастом Р. все более раздражали «невежество, грубость и притом отсутствие всякой логики» носителей идей С. (М, 326), писателя выводила из состояния равновесия «социал-демократическая литература, написанная замечательно-отвратительным слогом, каким-то канцелярски-тусклым, безличным, “общим” <...> И черт их дери, и черт их не разбери. Сороятся. Кусаются» (М, 202–203) «Теперь, когда в тексте мне попадается — “демократические идеи”, “коллективизм”, “классовая борьба”, “социал-демократическая фракция”, я содрогаюсь, как прикоснувшись к гаду. Мне невыносимы самые слова эти, термины...» (М, 265). В отношении социалистов Р. нередко употреблял уничижительные *неологизмы*: «социал-сумасброды», «социал-баре» (РГО, 379), «социал-сутенеры» (ЗРП, 429), «социал-комики» (ПВ, 42), «социал-проходимцы» (СХР, 53). Розановский разносторонний взгляд на С. составлял одну из основных особенностей его восприятия этого явления мировой истории: «Социализм представляется социалисту всем миром; около которого плавают облачка, скоро имеющие рассеяться. Стасюлевичу — важным европейским явлением, которым косвенно должен заниматься его журнал. Нашему губернатору — предметом переговоров исключенного студента и нескольких гимназистов, к которым он при-

командировал согладаята. *Царю* — точкой. Но в ведении совершенно особенного департамента <...> Попоу, солдату и мужику — ничем. Осуществится ли он?» (М, 192). В 1895, рецензируя книгу Л.А. Тихомирова «Борьба века», Р. указал на метафизические причины существования социалистической *мечты* в человеческом *обществе*. «Быть обманываемым в истории, точнее — надеяться в ней и не получать, есть постоянный удел *человека* на земле» (РФК, 123). Из этого мыслитель выводил предпосылки существования утопических социальных иллюзий. Р. считал основной причиной существования С. «неудержание» людьми «чего-либо из старого» с последующим появлением «менящих ярких образов строя нового» (РФК, 118). Первое условие этого состояния — «потеря *чувства* действительности», «утрата люкса к действительному», «отъединенность от рода людского», смещенность «всякого почти человека в этот век с живого места на земле, в которое он хотел бы и не может вразити прочным интересом, понятным *трудом*, постоянной привязанностью», отчуждением во всех сферах деятельности (РФК, 118–119). Это явление Р. определял как «протекающий в истории психоз — без всякого, однако, узкого или порицательного значения этого термина» (РФК, 118). Поскольку определяющей чертой в этом процессе мыслитель считал особую психическую атмосферу «нового человека», то цели и формы С. могли обрести самые причудливые формы «от фаланстер Фурье до ожиданий *Маркса* о новом по-капиталистическом строе» (там же). Второй причиной быстрого распространения идей С. в XIX в. Р. считал положительный и созидательный смысл, содержавшийся в самоназвании его adeptов: «soci-алисты, соттин'исты», поскольку индивидуализм капиталистических обществ, людская разобщенность «не переносится человеком в *силу* также неумирающих сторон его *души*. “Не хорошо человеку оставаться одному” — вот слова, *Богом* о человеке сказанные» (РФК, 121). Социалист, по Р., «безроден; это — скиталец, изгой когда-то прочного *быта*, остаток разрушившейся общественной клетки, который ищет прилепиться к другой и обычно заражает ее собой, потому что в ней действует, но к ней не принадлежит. Он — человек, который потерял свое место в мире <...> Это — великая социальная болезнь», которая опасна для общества (там же). Болезнь эта указывает на необходимость воссоздания общества как организма: «в крепко связанной *семье*», «в хорошо сплоченных сословиях», «в крепком быте», подобном русскому крестьянскому быту. Эти здоровые организмы исключают социалистический психоз. Основным недостатком социалистических теорий Р. считал «неразвитость души» носителей этого учения. Теоретиков социал-демократии он называл неразвитыми мальчишками, пренебрежительно относящимися к инстинктам *жизни* и погрязшими в бесплодных рассуждениях. Атеистические основы социалистических учений превращали мир С. в суету пошлой обыденности. Секулярные позитивистские, либеральные и социалистические европейские теории слились для Р. в одно «царство социал-демократической *пошлости*», — так писатель обозначил время от половины XIX до конца первой четверти XX в. (СХР, 127). «Отношение социализма к государству, народу, планете, облакам такое же, как *commis voyageur*'а к гостинице, где он остано-

вился. Он спрашивает с планеты обед, сухую комнату с отоплением, чистоты. Чтобы прислуга была на месте, самовар вовремя и к вечеру “коридорную *девушку*” И чтобы все это было недорого. Непонятно, откуда бы тут “Богу взяться” И когда он выходит в город, он с изумлением видит, что люди идут в *церковь*, что звонят в колокола, — и из *лиц* многие радостны, а некоторые грустны. — Что это и к чему? Это недоумение чистосердечно, как многое в нем; и “его” вытекает из “всего” у него, как наша *религия* вытекает из “всего” у нас. Мы живем в *домах*, имеем жен и *детей*, у нас есть царь и отечество. Не будем сердиться на него, а он на нас... пусть как знает» (СХР, 266). «И куда они приведут Россию? Порыв пока ясен в одном: в направлении к сочности, жизни, цвету народной и вообще человеческой жизни, без теснейших определений. Но я не думаю, чтобы это “безбожное” движение, каким оно выступает сейчас, и до конца оставалось таковым. Когда-нибудь оно захочет *молитв*, поднимет глаза к небу, задумается о гробе и жизни. И тогда каковы будут эти молитвы? Куда? Кому?» (ОНД, 147). Но в реальности «социализм пошел в *кабак*», что и вызвало в писателе причину всех последующих волнений и борьбу с безбожным движением (СХР, 83). Р. часто говорил о плоскости мышления революционеров, о том, что они не понимают основных проблем человеческого бытия: *боли, смерти, рождения*. «Кто не понимает рождения и боли — не может быть в глубине *вещей* политиком, строителем царств и городов» (М, 193). Равнодушие к основам человеческой жизни, нечувствительность к чужой боли позволили Р. вычленил садистское начало в творцах С.: «Зубодеры — так хочется мне назвать социальных реформаторов. Этих *Фохта* и *Лафаргов*, *Спенсера* и Шпильгагена, Лассалья и Маркса <...> Суть дела в стальных шипцах, которые “реформатор социального строя” должен привести в движение. Никакого иного отношения к “человеку” он иметь не может, ибо это в сущности отношение не с “человеком”, а с “предполагаемого и желаемого реформую”, которая у него “мыслится” Ему “мыслится”, а человечество “страдает” Потому что не лежать же на столе стальным шипцам» (КНУ, 210). На примере тех же образов Р. показал тшету политических программ теоретиков С.: «У социалиста болит зуб. “Вне программы...” И бегают, бегают по комнате бедный социалист, стонет, зажимает щеку рукой, берет в *рот* то холодной, то теплой воды, и всех окружающих ругает, и совершенно не замечает, что совершает ряд поступков и в себе переживает ряд душевных движений вне предвидения Маркса и Лассалья. Меня же мутит и отчасти смешит эта непоследовательность его или то, что Маркс и Лассаль “при всем *уме*” все-таки не все предусмотрели. И я говорю: — Друг мой, социалист! Это что — зубная боль — настанет еще смерть, настанут раньше ее дурные и неспособные дети, настанут болезни и потеря жены. — Потеря жены — все равно — возьму другую, — делает он “программную поправку” — Ах, друг мой. Вот если рак голосовых связок — никакая “программа не поможет» (СХР, 63). Среди социально-психологических мотивов, порождающих С., мыслитель особо выделял «фальшь и дряблость общества, с мутною головою и тшеславным сердцем, и которое не имеет никаких реальных обязанностей и привязанностей» (М, 178). С. духовно окра-

дывает всех уверовавших в него людей. «Обворожительным *голосом* он вводит людей, глубоко неопытных в истории и неопытных в методах суждения, в социал-демократическую нужду: а ведь есть нужда еще в том, чтобы помолиться <...> У Маркса о *бане* ничего нет <...> и нет вообще о быте, об узоре жизни <...> У него есть только <...> сколько недополучает рабочий <...> Между тем с “куда деньги истратить” начинается *культура, цивилизация* <...> какое же это “развитие”, если тут не будет ни бани, ни молитвы, ни праздника <...> Наступает великое “завтра” “Эй, кто мудр — думай о “завтра”!» Марксизм? Социализм? “Какая галиматья” <...> “Завтра” мы должны позаботиться о всесторонней нужде народной, т.е. о нужде его как исторического существа, как исторического лица. И хлеб — это, конечно, первое; работа — это еще почти первое <...> Согласен — о, трижды согласен <...> Но если покажутся острые углы отовсюду, если вы будете объяснять народу, что “цивилизация есть социализм”, что “цивилизация есть марксизм” <...> без песни, *радости* и шутки, то я вам скажу: “Вы смотрите на народ, как на дикаря, как на пассивный этнографический материал <...> через небольшое время он поднимет новую революцию против вас, за отстаивание *свободы*, ибо он не захочет марксистской “кутузки”» (М, 346–347). О русском С. писатель говорил: «Вообразить легче, чем работать: вот происхождение социализма (по крайней мере ленивого русского социализма)» (У, 327). *Лень* — один из элементарных человеческих пороков была, по мнению Р., важной составляющей в распространении идей С. в России. «Русский ленивец нюхает воздух, не пахнет ли где “оппозицией” <...> пристаёт к ней и тогда уже окончательно успокаивается, найдя <...> в сущности, себе “Царство Небесное” Как же в России не быть оппозиции, если она, таким образом, всех успокаивает и разрешает тысячи и миллионы личных проблем. “Так” было бы неловко существовать; но “так” с оппозицией — есть житейское *comme il faut* <приличие>» (У, 149). «У социал-демократа одна тоска: кому бы увозиться в содержание. Старая барыня, широко популярный писатель, “нуждающийся в поддержке молодежи”, певец — все годится. Не знаю, какую угрозу *правительству* составляют эти господа» (У, 347). Среди неизбежно порождающих С. причин Р. выделял обычные людские пороки: *тщеславие*, лакейство и рабскую психологию выпоротого холопа. Писатель подметил слабость к низкопоклонству и чинопочитанию в различных рядах российской *демократии*: «Вообще в социализме лакей неустраним, но только старательно прикрыт <...> Ничего, одним словом, не упускают из *чести*, из тщеславия: любят сладенькое, как и все “смертные”. В то же время так презирая “эполеты” и “чины” старого строя...» (У, 108). «Люди “в оппозиции” и “ниспровергающие”, т.е. в претензии “на *власть*”, рвущиеся к власти, — мирятся со всем, но уже очень подозрительно относятся к спокойным возражениям себе, спору с собой: а насмешек совершенно не переносят <...> Да это “придворный штат”, уже готовый и сформированный, для будущей и ожидаемой власти, для *les rois* <королей> в лохмотьях. Обертываясь, мы усматриваем существо дела: “не будите нас от сновидений”, “дайте нам сознать себя правыми, и вечно правыми, во всех случаях правыми, — и мы зальём вас *счастьем*” “Скажите, признайте, по-

любите в нас полубога: и мы будем даже лучше самого Бога!!”. Хлыстовский элемент, элемент “живых христов” и “живых богородиц” <...> да это всемирная психология, всемирная потребность, всемирный фокус, что человек только в счастье и в самозабвении — подлинно благ, доброжелателен, “творит милость и *правду*” Ну хорошо: то, чем этого ожидать завтра, не лучше ли поклониться вчера? Чем рубить топором и строгать рубанком куклу — для внешнего глаза “куклу”, а для сердца верующего *икону*, — отчего не поставить “в передний угол” ту, которую мы нашли у себя в доме, родившись?» (У, 113–114). «Вся русская “оппозиция” есть оппозиция лакейской комнаты, т.е. какого-то заднего двора — по *тону*: с глубоким *сознанием*, что это — задний двор, с глубокой болью — что сами “позади”; с глубоким сознанием и признанием, что критикуемое лицо или критикуемые лица суть барин и баре. Вот это-то и мешает слиться с оппозицией, т.е. принять тоже лакейский тон <...> Так. образ, признание “верховенства власти” есть у радикалов, и решительно его нет у “нашего брата” Вот чего не разобрано, вот о чем не догадываются. Политическая свобода и гражданское достоинство есть именно у консерваторов, а у “оппозиции” есть только лакейская озлобленность и мука “о своем ужасном положении”» (У, 279). «Смазали хвостушку по морде — вот вся “История социализма в России”» (У, 296). При всем этом Р. видел и невероятно притягательную силу идей С., в основе которых лежала всечеловеческая мечта молодости о социальной *справедливости*, «которой покорились *Тургенев* и *Герцен*, коею жил *Бакунин* <...> Социализм бесспорно “молодил” людей XIX века» (КНУ, 116). Это бродильное и возбуждающее начало мечты молодости Р. считал необходимым при установлении *парламента* и конституции в России. Разочарование в работе парламента и революционный *террор* убедили мыслителя, что «теперь: мечту эту, совершенно благородную, нельзя, однако, не назвать “раковой опухолью” в политическом процессе. В существующей *политике* он видел «рак русской истории, который именуется “социализмом”» (ЛИ. 64). Процесс нагнетания социалистами политических *страстей* вызывал у писателя ассоциативные образы: «Россия иногда представляется огромным буйволом, съевшим на лугу траву-зелье, съевшим какую-то “гадину-козулю” с травой: и, отравленный ею, он завертелся в безумном верченье» (У, 287). Р. нарисовал страшные перспективы уравниловки коммунистической *утопии*: «Все соц.-демократ. теории сводятся к тезису: “Хочется мне кушать” Что же: тезис-то ведь прав. Против него “сам Господь Бог ничего не скажет” <...> Да. Но мечтатель отходит в сторону: потому что даже больше чем *пищу*, — он любит мечту свою. А в *революции* — ничего для мечты. И вот, может лишь оттого, что в ней — ничего для мечты, она не удастся. “Битой посуды будет много”, но “нового зданья не выстроится”» (У, 45). «Это изнурительная мечта, — неосуществимая, безнадежная, но которая вбирает все живые силы в себя, у молодежи, у гимназиста, у гимназистки. Она завораживает самое идеальное в их составе: и тащит несчастных на виселицу — в то время как они убеждены, что она им принесла счастье. И в одном поколении, и в другом, в третьем. Сколько она уже утащила на виселицу, и все ее любят. “Мечта общего счастья посреди об-

щего несчастья” Да: но именно мечта о счастье, а не работа для счастья. И она даже противоположна медленной, инженерной работе над счастьем. — Нужно копать арык и орошать голодную степь. — Нет, зачем: мы будем сидеть в голодной степи и мечтать о том, как дети правнуков наших полетят по воздуху на крыльях, — и тогда им будет легко летать даже на далекий водопой» (У, 311–312). Р. критически высказывался в отношении экономических положений социалистических теорий. Размышляя о преступном «праве голодного» на достойную жизнь, Р. сетовал, что теоретики С. не имели желания соединения положительных идей своих учений с техническими достижениями *Европы* в сфере сельского хозяйства, что «самый ум не направлен сюда, не ищет ничего здесь, не ищет хлеба, не ищет еды, не ищет “как бы лучше”, а ищет только как бы “злее” Волчья наука, волчья и отчасти жидовская, весь этот “социализм”, завершивший политическую экономию, поднявшуюся с почвы народного хозяйства. Какие же “хозяева” евреи, они — счетчики <...> И как только из рук англичан, французов и немцев политическая экономия перешла в еврейские руки, к еврейским теоретикам и ученым (а она перешла к ним), так она и переменяла тон хлебного хозяйственного дела на тон дела: 1) счетного, 2) потом обирательного и теперь (социализм) — 3) «разорить бы все» (революция). Она потеряла мысль и перешла в шум, в зубы и когти чуждой Европе, враждебной Европе нации» (НФП, 88). Р. солидаризируется с думским выступлением смоленского депутата Н.Н. Опочинина в том, что социализация земли в России сейчас же приведет в движение социальные массы всего Запада и «все “братья-пролетарии” потянутся к русской земле, на которой им ничего не ответят и нечего будет ответить с социалистической точки зрения. “У вас есть, у нас нет: давайте делить ваше” <...> и так как техника и сноровка ни в коем случае не на русской стороне, то русским во всяком случае придется очень плохо <...> никого не останетяся, кроме командующих “товарищей”, для которых немец, конечно, все едино, что русский. Да и в команде вообще окажутся международные человеки <...> Вот тогда русские “социалисты” деревенского пошиба изопьют горечь со дна чаши, с которой они пока слизывают верхние сливки» (РГО, 407). В дни всеобщего воодушевления вокруг работы первых сессий *Государственной думы* Р. призывал представителей социал-демократических партий не уклоняться от общего процесса разработки прогрессивного законодательства: Рабочим «очень много внушалось о “классовой борьбе” и что все ныне построено на экономике, расчете и “своим интересе” Спросили бы они своих руководителей, какой же это “свой интерес” взять да и выйти за дверь, когда пишется условия работы и найма. Плохая это “экономика”, и не много выиграет в “борьбе” тот “класс”, который ляжет под лавку в то время, как его соперники, иные “классы”, рассаживаются по лавкам <в Думе>, и рассаживаются для обсуждения великих вопросов отечества, и между прочим *судьбы* этого самого рабочего» (РГО, 41). О материалистической теории политэкономии Р. писал: «Теория экономического материализма” “Все явления истории объясняются экономическими состояниями, экономическими явлениями, экономическими процессами” Это не нужно опровергать, это нужно лечить.

“Человек не имеет головы. Я у него ее не вижу. Я всегда смотрю на ноги и вижу только ноги” Это рассуждение сапожника, казавшееся правдоподобным *Писареву*, теперь преподается “как наука” в университете <...> Вот “экономический материализм”, “теория исторического материализма”, где все осязательно “пахнет кожей и трудом”, где нет *цветов*, ангелов, Бога, умер царь и убиты все цари, а настала Валпургиева ночь. — Сгинь, нечистый. Социализм, однако, продолжает стоять, п.ч. он не слышит, не видит, потому что он деревянный, в сущности, мертвый. Мертвецы не умирают, а их выносят. И социализм не будет никогда “поврежден”, но пройдет весь и сразу, как только европейское человечество вернется к нормальной европейской жизни. С песней и сказкой. С бедностью и трудом. С молитвой, подвигом. И не помышляя быть богатым» (ПЛ, 23–24). Когда в 1910-х позиция писателя в еврейском вопросе приобрела черты националистического *радикализма*, Р. не обошел стороной и роль еврейского капитала в его отношении к социалистическим теориям: “Победа” мелькнула евреям впервые, когда они присмотрелись к Фурье, Сен-Симону, Пьеру Леру и прочим мечтателям-анархистам, социалистам и коммунистам. “Золотые сны” европейского человечества они обменяли на звонкую монету. К фантазиям *Руссо*, Бабёфа, Сен-Симона они прибавили расчетную книжку. Они вдруг начали кричать везде, что рабочего действительно обсчитывают и что крестьянам плохо живется <...> им нужно было, чтобы те и другие двинулись на штурм европейской цивилизации <...> Социализм через *еврея* “стал всемирным явлением” Ибо и еврей — без родины, всемирен» (КНУ, 582). «Еврейский способ относиться к деньгам, к имуществу и, наконец, к самой жизни человеческой и к лицу человеческому — вот что такое социализм. Я говорю не о древнем социализме или, вернее, коммунизме *Платона*, Кампанеллы и Томаса Мора <...> а о теперешнем современном социализме <...> Лассалья и Маркса» (КНУ, 488). Евреи «в высшей степени не понимают “недвижимой собственности” <...> Земля и дома для этого племени — только предмет товарообмена <...> Евреи навязали <...> свое национальное чувство собственности <...> всему европейскому сознанию» (КНУ, 488–489); «Заставили таинственным гипнозом несчастное наше юношество забыть и Ярослава Мудрого, и Александра Невского, и даже *Петра Великого* ради своих Лассалья и Маркса» (М, 29). «Социализм вообще плосок, доска, — и безмерная *наивность* евреев, что они восприняли его, что они поверили в такой глупый счет арифметических машин. И я верю, что это непременно и скоро кончится» (М, 448). Р. был уверен, что примитивная логика позитивистских создателей новых социальных схем, которые пытались заменить сложную систему государственных отношений упрощенными схемами С., обречена на поражение. Он возлагал надежды на сильное государство. Если бы правительства не было, «какой-нибудь ницшеанец при выходе из комнаты “обсуждения” заехал бы мне в рыло “по новой *морали*” пролетария, ссылаясь на дозволение Маркса, снял бы с меня шубу, жена, со ссылками на “свободу чувств”, уложила бы на одну кровать с собою и со мною — любовника; и подростки-гимназисты, говоря, что “завтра все равно — все сгорит”, зажгли бы сегодня мой дом, мою старую *библиотеку*; и наконец,

плату за мои статьи начал бы получать какой-нибудь “десятский”, “сотский” или “тысяцкий”, ссылаясь, что 1) никакого особенного таланта у меня нет, а 2) если бы даже и был талант, то он мне дан “средю”, и, следовательно, деньги за мою работу принадлежат не мне, а “среде”, которая взамен мне выдает “талоны” на получение общественных “завтраков”, “обедов” и “чаев”, довольно невкусных или, по крайней мере, “не по моему вкусу” От всех сих новых и ожидаемых благословенностей пока охраняет меня “старое негодное правительство”: и я не имею духа ткнуть его в морду сапогом — или дать ему по уху» (КНУ, 452). При этом Р. с большой осторожностью относился к участию *духовенства* в борьбе за С. Он выступил с осуждением группы молодых московских мыслителей, христианских социалистов: «Обращаю это указание к группе молодых наших политических и религиозно-церковных деятелей, члену второй Г. Думы С.Н. Булгакову и целому кружку писателей и деятелей, около него группирующихся в Москве: г. Свенцицкому, Эрну, Ельчанинову, Флоренскому. Они образовали некоторую лигу христианско-политической, христианско-экономической и в основе христианско-социалистической борьбы. Ну вот “борьбы”-то никакой и не может у них выйти иначе, как если бы они отреклись от ап. Павла <...> и отдаленно и косвенно, но совершенно решительно, и от И. Христа (“царство не от мира сего”). Христианство сообщило каноничность — притом не ошибочную, а совершенно точную — всякой эмпирической политической системе, всякому экономическому строю, всяким социальным отношениям, как они есть, каковы есть! Оно канонизировало покорность. Оно отрицает всякую борьбу. Если бы — помимо духовенства — завтра наступил, напр., социалистический строй, без монарха и с железною диктатурою пролетариата, то священники, конечно, обязаны и ему покориться, безвольно, инертно или, точнее, тоже со “страхом” и “почтением” Но вот принять участие в переходе от капиталистического строя к социалистическому — этого они никогда не могут, никак не могут! Они и все, кто сколько-нибудь понимает дух Христова учения» (ОНД, 216–217). В партийно-политической системе парламентской России Р. отводил С. совершенно определенное место: за партией кадетов: «За нею слева сейчас же начинается социализм, утопия и фантазия, “кулак и расправа” с “существующим порядком вещей”» (РГО, 53). Вторая Дума уже не оставляла у Р. никаких иллюзий в вопросе отношения социал-демократов к парламентской системе в России, поскольку «социал-демократическая фракция Думы совершенно беззастенчиво плюнула на русский парламент, доведя его позорнейшим своим поведением до роспуска» (РГО, 429). «Дума рискует сделаться несносною для России, если она явится рабоче-ремесленною Думою» (РГО, 380). В трагической гибели премьер-министра Российской империи П.А. Столыпина Р. видел месть С. за попытку национального конституирования русского этноса. «Еврей социал-революционер — только исполнитель приговора еврейства и социализма» («К кончине премьер-министра» // НВ. 1911. 6 сент.; ТПРН, 222). Для Р. теория С. была изначально привнесенным в гармонию русской традиции элементом. «Для “рассейских депутатов” или, по крайней мере, огромного числа их, отечество есть социал-

демократия, принесенная с берегов Шпрее и Сены, а вовсе не Россия. “Мы, депутаты, — отечество” <...> Русская Дума есть чисто космополитическое явление» (РГО, 359). «Разве социализм у нас и не был всегда “стокгольмским”, “швейцарским”, а в *корне* <...> германским, берлинским» (М, 407), — задавал он риторический вопрос в самый разгар *Первой мировой войны*. За пять лет до начала германской экспансии Р. пророчески указывал на возможную роль учения С. в процессе предстоящего передела мировых сфер влияния: «“Возможный гегемон Европы” (отдельная глава) — осуществится <...> Хороши же социалисты и вообще всероссийская демократия: скормить, все отечество скормить лютейшему врагу» (АНВ, 12). Большую роль в распространении С. в процессе разложения Российской империи отводил Р. и самим государственным структурам России: «Совершенно же ясно, что социал-демократия никому решительно не нужна, кроме Департамента государственной полиции. Без нее — у Департамента нет работы, как нет удочки и лова без “наживки” Социал-демократия, как доктрина, — есть “наживка” на крючке. И Департамент ловит “живность” этой приманкой <...> Но вышло “уж чересчур” Неосторожно “наживку” до того развели, что она прорвала сеть и грозит съесть самого рыбака» (У, 242–243). Окончание С. писатель считал процессом неизбежным. «Социализм 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 (соц.) был?” “И барабанил в окна град: братство, равенство, свобода?” — О, да! И еще скольких этот град побил!! — “Удивительно, Странное явление. Не верится. Где бы об истории его прочитать?”» (У, 104). «Идеалы социального строительства разбиваются не о критику подпольного человека (“Записки из подполья” Дост.), а о следующее: Все органическое — асимметрично. Между тем все постройка непременно будет симметричны <...> И вот: социалист — строит. Естественно — симметрично, в “гармонии” Но мировые силы, космогонические силы всегда и непременно это перекосят, растянут и испортят» (ПЛ, 77). Летом 1917 Р. призывал социалистов к покаянию «перед всем честным народом». Он предлагал «сказать Плеханову, сказать кн. Кропоткину» и др.: «“Всю-то мы жизнь ошибались. И завели мы тебя, темный и доверчивый народ <...> в яму. Из которой как выбраться — не знаем. А только ты уж прости нас грешных. Все делали по доверию к этим западным звездочетам, вместо того, чтобы смотреть под ноги и помогать нашей слабой Руси делом, словом и помышлением. Да и правительство — окаянное <...> Потеряли голову в гневе» (М, 386). Еще в мае 1917 Р. казалось, что с падением монархии «кончился и социализм в России. Он был преддверием мести, он был результатом мести, он был орудием мести» (М, 371). Но апокалиптика революционных потрясений вызвала к жизни новый порыв национальной самокритики: «Переход в социализм и, значит, в полный атеизм совершился у мужиков, у солдат до того легко, точно “в баню сходили и окатились новой водой” <...> Мы умираем от единственной и основательной причины: неуважения себя. Мы, собственно, самоубиваемся» (АНВ, 8). История и сущность С.

рассматривается также в статье Р «Социализм во Франции и везде» (Жизнь. Симбирск. 1910. 11 дек.; ЗРП).

А.В. Ломоносов

СПРАВЕДЛИВОСТЬ. Р. рассматривает С. как процесс субъективный, внутренний, т.е. направленный на развитие способности «все более и более тонко различать справедливое от несправедливого», и объективный, внешний, т.е. направленный на установление «справедливых отношений между людьми посредством законов, нравов, обычаев и привычек» (ОП, 424). «Первые зачатки» С. «кроются в чувстве сострадания», считает Р «справедливость как будто вырастает из этого <...> чувства <...> нарушение справедливости всегда ведет к *страданию*» (там же). Философ подчеркивает «чрезмерность» страдания, из которого «рождается *любовь* и справедливость»: «Как и любовь, справедливость, будучи прирождена *человеку*, потом заглушается в нем встречаемыми в *жизни* оскорблениями и унижениями и пробуждается вновь, когда эти оскорбления становятся чрезмерны», между тем «первоначальное, естественное чувство справедливости по своей *силе* и *красоте* уступает тому, которое рождается из несправедливости» (ОП, 537). Чувство С. предопределено *человеческой природой*: «Не человек создает красоту, но чувство прекрасного в нем; не он делает справедливое и нравственное, но только одна из сторон его духа» (ОП, 428). Однако Р. подчеркивает отличие чувства справедливости от нравственного чувства. Являясь формами *добра*, *нравственность* и С. не всегда совпадают, ввиду того что возникают ситуации, указывающие на их неоднородность: «Если должник по бедности не возвращает того, что взял у богатого, а тот требует, то нравственное чувство страдает бедному и осуждает богатого, а чувство справедливости признает, что требование право, а отказ в его удовлетворении не прав» (ОП, 424). С. руководствуется не тем, жаль человека или не жаль, а тем прав он или не прав, поэтому на ней основывается законодательство, таким образом, «источник права есть присущее человеку чувство справедливости» (ОП, 497). Осуществление государственной С. предоставляется *суду* (ОП, 571). Однако, по *мысли* Р. кроме *суда* в *государстве* должен быть «орган, осуществляющий благо справедливости», назначение которого состояло бы не «в том одном, чтобы восстанавливать справедливость, нарушенную в единичных случаях», — это, по мнению философа, прерогатива суда, а бороться с несправедливостью, существующей как «постоянное и давнее зло, например, в национальных, политических и сословных отношениях» (ОП, 584). Р. упоминает о государственном постановлении, принятом «у нас» и отсутствующем в законодательствах других стран, согласно которому запрещается разжигание *ненависти* между «словами и положениями», оно «тем более мудро <...> и тем более справедливо, что ненависть, возбуждаемая против сословия или класса вообще, в жизни отражается озлоблением против единичных *лиц*, которые принадлежат к нему от рождения и не виновны в том положении, в которое их поставила *история*» (ОП, 583). Р. отмечает, что С. и несправедливость преимущественно обнаруживается в праве, но «также не остается чуждою и другим формам жизни, и даже природе». Философ находит примеры «космически несправедливого» (когда стихия гу-

бит *труд* ни в чем не повинных людей), «несправедливо-го в ложных формах *религии* и *искусства*» (отношение к *женщине* в магометанстве и брамаизме), заключая: «Справедливость вообще можно определить как заслуженное воздаяние, как некоторый вид нравственной причинности <...> Несправедливость же можно определить как незаслуженное воздаяние, как нарушение нравственной причинности» (ОП, 541–542).

К.А. Жулькова

«СРЕДИ ХУДОЖНИКОВ» (СПб.: Тип. Т-ва А.С. Суворина — «Новое Время», 1914). Книга Р вышла в свет в начале ноября 1913 тиражом 2400 экз. Сборник состоит из 50 статей, печатавшихся ранее, за немногими исключениями, в различных изданиях. В приложении воспроизведены письма читателей «Воспитательное значение *танцев Айс. Дункан*». Наряду с многочисленными статьями о *театре* и *искусстве* ряд работ посвящен А.С. Пушкину и Н.В. Гоголю. В статье «О Пушкинской Академии», написанной к 100-летию со дня рождения поэта (ТПГ 1899. 23 мая), Р. впервые выдвинул идею о создании Пушкинской Академии, что привело к открытию в 1905 в *Петербурге* Пушкинского Дома. Книга «С.х.» стала последней попыткой Р собрать свои газетные и журнальные публикации в сборник. Особенность книги состоит в том, что в нее вошли как ранние, так и поздние работы Р. по искусству. Казалось бы, «собрание *мелочей*, пустяков», как писал приверженец Р. поэт и критик Александр Диесперов в журнале «София» (который редактировал П.П. Муратов), вызвало восхищение магией розановского повествования: «И только когда начинаешь читать, и с первых же строк необыкновенно легко и подкупающе зазвучит ритм речи, и захватит какая-то пронзительная, почти «вливающаяся» в каждый предмет *мысль* — только тогда совершенно невольно забываешь и о случайности статей, и о ничтожности поводов их написания (постановка каких-нибудь «Хризантем»), и только любуешься этими «соображениями», «намекami», капризными и в то же *время* непреодолимо покоряющими, и этим *языком* — единственным сейчас по художественности *языком* в *России*» (София. 1914. № 3. С. 101). Но были и выступления другого рода. Старый противник писателя Н.П. Ашешов опубликовал в «Московской Газете» (1913. 22 нояб.) обличительную статью «В низах хамства (О В.В. Розанове и его последней книге «Среди художников»)». Рецензент «Нового Времени» отметил, что книга Р. содержит статьи о картинах, театральных представлениях, о пляске, о *скульптуре*, и выступил от имени некоего «специалиста»: «— Ну что (думает знаток *живописи* или драматического искусства, ценитель пляски и др.) понимает Розанов во всех этих специальностях. Написал ряд статей — мнений о творцах и творениях? <...> Но Розанов не дает времени разобраться *читателю* в его «багаже» *знаний*, установившихся понятий и его «протест» ослабевает по мере того, как разгорается *мысль* автора» (Магула Г. // НВ. 1914. 6 февр.). Уже после смерти Р. его биограф Э. Голлербах писал о «С.х.»: «Целая энциклопедия современного искусства! И это вовсе не фельетоны в духе *Дорошевича* — *Амфитеатрова*, с их порханьем по верхушкам вопросов и злободневным зубоскальством, а внимательные, вдумчивые характеристики, оживленные пафосом впечатли-

тельного импрессионизма. Особенно удавался Розанов анализ художников, которые были ему в известной мере конгенитальны (хотя бы одним “уголком души”), как, напр., *Нестеров, Трубецкой, Голубкина* («В.В. Розанов, как историк искусства и коллекционер» // Среди коллекционеров. М., 1922. № 2. С. 37–38). Появились также рецензии в газетах *«Речь»* (1913. 11 нояб.), *«День»* (1913. 2 дек.) и заметка *П. Перцова* (НВ. 1913. 13 нояб.).

А.Н.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО. В статье *«Психология русского раскола»* (НВ. 1896. 3 июня; РО. 1896. № 11) Р. разграничивает светское и духовное в *государстве*, пишет о том, что существует «две *России*»: «Одна — Россия видимостей, громада внешних форм с правильными очертаниями», «другая — “Святая Русь”, “матушка-Русь”, которой законов никто не знает, с неясными формами, неопределенными течениями <...> России существенностей» (РФК, 33). Раскол — явление второй, «потаенной» России. В нем выделяется два течения: «“буквенники”, охранители “древлего” благочестия, восстановители целостной “старины” — школа консервативная» и «искатели новой святости, “духоборцы” — школа существенным образом творческая, движущаяся» (там же). Первая школа «старообрядческая» отличается от второй «духоборческой», состоящей из многочисленных *сект* (молоканов, бегунов, хлыстов, монтанов), не только превосходящей численностью, но и тем, что более критикует чужое, чем утверждает свое. Главная задача староверов после никонианских *времен* — «спасение древних *книг* и обряды, древнего типа святости» (РФК, 40). Однако, несмотря на то, что началось старообрядческое движение с *«мелочей»*: «Писать ли имя Христа: “Исус” или “Иисус”, ходить ли около престола вправо или влево, слагая крест — знаменовать ли Троицу или две ипостаси в Спасителе», это явление замечательно как объединение людей, «не имеющих никакого сомнения в истинности всей полноты *христианства* и всего переданного *церковью*». По мнению Р., «раскольники — это последние верующие на земле, это — самые непоколебимые, самые полные из верующих», для которых «бессмертие *души*, бытие Божие — не “отвлеченные вопросы”, как для множества из нас: для них это вечные решения, в трепете выслушанные, с трепетом принятые» (РФК, 34). От «господствующей церкви» раскол отличается «самим методом умствования»: «в то *время* как церковь ищет правил спасения, раскол ищет типа спасения» (РФК, 36). Избирательный подход Церкви к житиям святых с признанием, что не все в их деятельности существенно для спасения, не приемлем для раскольников: «Без “йоты” так же нельзя спастись, как и без целой книги; без цельной формы жития древних подвижников <...> как прийти к *Богу*, как уберечь себя в *мире?*» (РФК, 37). В статье «Русская церковь» (Полярная звезда. 1906. 3 февр.) Р. отмечает и другие черты, отличающие официальную Церковь от «религиозных отщепенцев»: «1) кричат — раскольники, шепчут — православные, 2) бесстрашны — гонимые, всего боятся, робки в слове и действиях — гонители, 3) всего надеются, ко всему рвутся сектанты, пессимистично настроен и боится шевельнуться, сделать шаг вперед или в сторону — представитель официальной Церкви» (РФК, 298). Писатель

неоднократно упоминает об отношении раскольников к официальной Церкви: «Староверы русские и вообще все русские секты упрекают» «правительственную русскую *веру*» «не только в ошибках и изменах», «но иначе и не называют ее, постоянно и громко, как “царством Антихриста”» (там же). Причину того, что «сектанты и старообрядцы всегда предпочитали иметь дело даже с *полицией*, чем с церковью», писатель видит в большем понимании и человечности первой в отличие от второй (ВТРЛ, 217). Р. считает, что понимание проблемы раскольничества необходимо даже для простого статистического подсчета. Первая всеобщая перепись населения в России 1897 не смогла выявить «подлинную цифру старообрядцев», ввиду того что «старообрядцы в огромном большинстве случаев писали и определяли себя истиннейшими православными, считая “никонианами” коренное и общее население, их окружающее. Таким образом, и “никониане” и “неникониане” попали в одну благополучную графу “православных”, и ссора фактически умиротворилась в статистическом единстве. Нечего ждать от темного сектанта, боящегося переписи как “антихристовой записи”, или отвергающего свое неправославие, или, наконец, фантастически пугающегося всякой о себе огласки и всякого себя вписания в графу особого наименования, чтобы он ответил на вопросы счетного статистического листка научно точно» (НВ. 1901. 22 дек.). В комментариях к работе профессора медицины, психиатра *И.А. Сикорского*, исследующего феномен самоистребления в старообрядческом поселении под Тирасполем, Р. размышляет над мотивами, побудившими старообрядцев к акту самозакапывания. *Страх* перед «антихристовой» переписью лишь следствие. Причина кроется глубже. Р. приходит к обвинению православной *веры*, мрачный дух которой предопределяет подобные «изуверства». «“Сектанты”, изуверы и “сумасшедшие” суть просто люди *монастыря* и монашеского духа, — объясняет писатель, — но огненно-увлеченные, в противоположность тепло-хладным “православным” (официальная церковь)» (ВТРЛ, 194). «Мы, официальные, холодненькие, — взяли веру в статическом ее очерке, и “спасаемся”, исполняя, “форму”, схему; а те, которых обзывают “фанатиками”, имея нашу же веру, догму, *символ* и проч., взяли эту веру со стороны динамической как вечный прогресс души и усилие воли» (ВТРЛ, 218). Р. отмечает возможность рассматривать акт самозакапывания староверов как факт психиатрической эпидемии: «Удивительная тенденция проф. Сикорского все дело представить как психиатрический факт — чему охотно подмигнули попики. “Больные! страдающие!”, “не в здравом *уме* и полной памяти”, “нервпатологические субъекты!” На самом деле, конечно, мы имеем дело, с невропатологической *религиею*, с “заразным контактом”, но привитым к людям абсолютного душевного здоровья, здоровья повышенного, — темпераментов, умов и сердец ярких» (ВТРЛ, 232). Мысль о самозакапывании, возникшая в старообрядческом скиту и поддержанная единоверцами из соседних хуторов, не случайна. Она является логическим выводом, сделанным на основе православных догматов, считает Р.: «А началось все такою малостью, как “ограничим себя в питье и *пище*, ибо это угодно Богу”, “ограничим себя одною женою, ибо это угодно Богу”, и вообще “ограничим”, ибо явился

Бог ограничений и малостей, Бог нисходящих уменьшений. Чего же меньше *могилы*: туда и кинулись напоследок» (ВТРЛ, 207). Идея, «впутавшаяся в христианскую логику и алкания: “Сораспнемся Христу!”» (ОЦС, 18), руководила раскольниками, воспринявшими и оставившими самозакапывание как священнодействие: «“Священнодействие...” При чем тут “фанатизм”, при чем тут “затворницы” Все выросло из одного зерна: идеи христианской жертвы. Он (Ковалев) — жертвоприноситель; мы (закапавшиеся) — евхаристия. “Христос умер за нас, мы умираем за Христа” Там жертва Небес за род человеческий; здесь — восторженная ответная жертва *человеков* Небу» (ВТРЛ, 222). Случай в тираспольском скиту не единственный, подобные события происходили в других уголках России, что, по мнению Р., лишь подтверждает его заключение: «Могила, везде, везде в *Православии!* Иначе как “погребать мертвых” Православие не умеет ничего делать. То, что в других христианских исповеданиях, хотя тоже грустных, все же не дошли до наших самоутапливаний и самозакапываний, не дошли до самосожжений, объясняется тем, что христианская *грусть* взята Православием в ее высшей ноте» (ВТРЛ, 207). Таким образом, проблема старообрядческих самозакапываний скрыта в определении роли христианства как мирового пессимизма. «Вековое уверение» «миссионериков» в том, что «раскол — это совсем не то, что мы», вызывает негодование писателя: «При чем тут “раскол”, что значит: “раскольники”?.. Это мы, наше <...> закопала несчастных вся “святая Русь” <...> Ибо все мы исповедуем то же, что они: но лишь прокладно, когда те все взяли в пламени и в буре» (ВТРЛ, 249). Р. пишет об отсутствии права «судить и осуждать... хотя бы приазовских староверов. Мы их не научили; но это — с полбеды: мы их не можем научить, мы сами не знаем, и не знают богословы, наставники» (ВТРЛ, 148). «Новый закон о старообрядцах», опубликованный в «Правительственном Вестнике» (1906. Окт.), был воспринят Р. с воодушевлением: «И заживут свободно *жизнью* эти родные нам старообрядческие общины, которых мы всегда чувствовали братьями, хотя их и не пускали, как якобы “блудных сынов”, “на глаза” наши (пресловутое “оказательство”). Придите же, сядьте среди нас, братья наши: мы не пойдем к вам и с вами, но мы будем горячею *радостью* радоваться, куда бы вы ни пошли к своему *счастью*. Ибо верим мы, что, как и в истекшие века, вы всюду понесете дорогой русский дух, дорогой старый русский дух» (РГО, 177). Р. восхищается терпением «веками гонимых» и «теснимых» приверженцев раскольничьих сект: «Сколько терпения, какие муки религиозной *совести* и, наконец, грубые физические *страдания* в виде определенных наказаний, унижение юридическое, разорение экономическое должны были выносить эти люди только за то, что они упорно отказывались переменить хотя бы йоту в облике старинного *русского человека*, как он молился Богу в *Киеве* и в *Москве*. Вольтеррианцы времен *Екатерины II*, нигилисты 60-х годов, полные и откровенные атеисты — все это не вызвало тени того гонения против себя, как верность “до йоты” обрядам и, словом, всем способом молитвы и спасения, каких до точности держались признанные святые Русской Церкви» (РГО, 175). Проблемам С. посвящен ряд статей Р.: «К вопросу о старообрядцах» (НВ.

1905. 27 янв.), «О массовых правоограничениях. По поводу старообрядцев» (НВ. 1905. 3 февр.), «О староверии и староверах» (НВ. 1905. 10 февр.), «Старообрядчество, предание мертвое и предание живое» (НВ. 1905. 23 авг.), «На лекции о старообрядчестве и сектантстве» (ВНС), «К прениям по вопросу о старообрядчестве» (СМР).

К.А. Жулькова

СТАРОСТЬ. «Каждый возраст, — как утверждал Р., — имеет свою *душу*, мало что общего имеющую с душою другого возраста» (ВДЯ, 111). Для Р. особый интерес представляют *дети* и старики как представители «метафизического» возраста: «“Зрелых людей”, “больших” — я не люблю; они меня стесняют, и я просто ухожу в сторону. Никакого интереса с ними и от них не чувствую и не желаю. Любил я только стариков — старух и детей — юношей, не старше 26 лет» (ОСЖС, 710). О своей «безумной влюбчивости в стариков и детей» Р. писал: «Это метафизический возраст. Он полон интереса и значительности» (У, 354). О себе Р. заявлял: «Я вечный старик с *детства*» (ПЛ, 136). Р. передает присущие людям пожилого возраста минорные настроения: «Вот и совсем прошла *жизнь*... Осталась немногие хмурые годы, старые, тоскливые, ненужные. Как все становится не нужно. Боже, до чего не нужно. Это главное ощущение старости. Особенно — *вещи*, предметы; *одежда*, мебель, обстановка». (У, 74). «Старость, в теплотности своей, есть развязывание привязанности. И *смерть* — окончательный *холод*. Больше всего к старости начинает томить *неправильная жизнь*» (У, 62). «Что самое лучшее в прошедшем и давнопрошедшем? Свой хороший или мало-мальски порядочный поступок. И еще — добрая встреча: т.е. знание доброго, подходящего, милого *человека*. Вот это в старости ложится светлой, светлой полосой <...> Только в старости узнаешь, что “надо было хорошо жить” <...> А в старости воспоминание о добром поступке, ласковом отношении, о деликатном отношении — единственный “светлый гость” в “комнату” (в душу)» (У, 75). В С. обостряется внимание к «метафизической» стороне явлений, *чувство* связи с иным *миром*: «Есть *вещи*, которые нельзя узнать, не достигнув старости. И есть последние вещи, которые мы узнаем только “оттуда”» (М, 333). С., считает Р., располагает человека к *нравственности* и *вере*: «Старость знает, что “ничего нельзя оправить” и что “все в *Боге*”» (ЛИ, 12). Считая, что возрастные ориентиры приложимы и к *религии*, Р. утверждает, что мы «от Византии научены веровать старчески», так как «Византии 70 лет, *Россия* — 16-летний отрок» («Интересные *книжки*, интересные *время*, интересные вопросы» // НВ. 1900. 11 июля). В своей апологии «молодого» *язычества* Р. противопоставляет ему поклонение С.: «Все прежние “полупризраки” были утреннего, молодого, сильного характера; новые адресаты все суть старообразного, болезненного характера, “калеки” и калечество, “юродивые” и *юродство*, “блаженненькие” и блаженство; все — прихрамывающее, кашляющие и обыкновенно лежащее или сидящее <...> *Россия* сжалась, высохла. Народ — молодойский, ему по возрасту 12 лет: но он обязан был сгорбиться, покрываться морщинами, начать хотя бы искусственно кашлять и прихрамывать. И это такая “суть” *России* до *Петра*, которая важнее сотен страниц, где Со-

ловьев или Карамзин разьясняют по рубрикам разницу. Все — второстепенное, это — главное. Главное — старость, обязательный образ старости, устав старости» (ВДЯ, 379—380). Р. сопоставляет С. с молодостью: «Поразительно, что детский, ребяческий возраст есть типично атеистический возраст, а старость есть возраст типично религиозный <...> Старость не несет ли в себе *цветов* и утех уже “посмертного, загробного” бытия?» (СМР, 328). «Грязные старики... Но никогда — юноши, *девушки*. У них все чисто, п.ч. проистекает из *любви*. И настоящее дело стариков — только *молитва*» (КНУ, 579). Оправдывая гимназические «глупости» и нежелание учиться, Р. заявлял, что у каждого возраста свои естественные предпочтения: «Не учитесь, господа. Ну их к черту. Шалите, играйте. Собирайте *цветы*, влюбляйтесь <...> В 20 лет, когда уже будете, конечно, женаты, начинайте полегоньку читать, и читайте все больше и больше, до самой смерти. Тогда она настанет поздно, и старость ваша будет мудрая <...> а то вас с детства делают старичками, а в старости предложат жениться» (У, 280). На примере *Рцы* и его жены, у которых «Бог прибрал» троих детей и вообще все в прошлом, Р. показывает, что С. нуждается в уважении, в *сострадании*: «И живут. Живут пассивной жизнью (после *страдания*), когда активная невозможна. Вот отчего надо уважать старость; что она бывает “после страдания” Это нам в гимназии и в голову не приходило» (У, 321). Р. обращается к *молодежи*: «Ну, что же, придет и вам старость, и также будете одиноки. Неинтересны и одиноки. И издадите стон, и никто не услышит. И постучите клюкой в чужую дверь, и дверь вам не откроется» (У, 171). «Уважение к старому должно быть благочестиво, а не безумно» (У, 153). В то же время, как считает Р., «в самый план мира» входит «изменчивость» и С. диалектически порождает юность: «Вещи — стареют!! Как это страшно! Как страшна старость! Как она и однако радостна, — ибо “из старости” то все и юнеет, из “старости” возникает юность (устойчивость эллиптических линий)... Юная реформация — из постаревшего *католицизма*, юное *христианство* из постаревшего *язычества*, юная... новая жизнь, *vita nova* — из беззубой *политики*...» (У, 216). Р. любит выявлять «молодость исторических явлений и их старость»: «Выступают то молодые поколения, то — старые, уже от *рождения* старые, с инстинктами старости, с старыми и слабыми силами. Напр., в последние десятилетия XVII века и в первую половину XVIII все лютеране были и рождались уже стариками <...> А в пору *Лютера* все были, не исключая ученого Меланхтона, точно *гимназисты*: гибки, живы, самонадеянны, наивны, верующи, исполнены суеверий, мечтательности и фантазии. “Свободные мыслители”, скептики и рационалисты — были молоды с *Вольтером* и около Вольтера; но “скептики и рационалисты” половины XIX века уже все тянули назад, это были врожденные старики» (КНУ, 73). Р. прилагает природный критерий С., вслед за *Н.Я. Данилевским* и *К.Н. Леонтьевым*, и к *государству*, распространяя возрастные категории и на политический строй. В пору *Первой русской революции* Р. утверждал, что С. является определяющим признаком монархии: «Сущность монархии, я говорю, — в воспоминательной способности человека, в очаровании бывшим, при слабой *вере* и даже слабым интересе к *будущему*. По этой господствующей

способности в “монархическом устройении” последнюю вообще можно определить как фазу политического строя, соответственную старости» (КНУ, 154). «Республика — это молодость человечества, монархия — это старость <...> Старость и некоторая “*грусть* по прошлому”, и “бабушкины сказки”, и “вовремя в постельку”, — устали кости за день, не то что делать. Монархия — это бездеятельность <...> И в республике может быть *лень*, — когда она склоняется к старости и перерождается в монархию» (КНУ, 155). Р. считает, что понятие С. применимо и к содержанию творческой деятельности, к идеям: «Без введения категории старости и юности в *литературе* нельзя понять *славянофильства* и особенности исторической *судьбы* его» («Историко-литературный род *Киреевских*» // НВ. 1912. 27 сент.; ПВ, 205). В «*Уединенном*» Р. написал о причудливом соединении в его душе черт С. и юности: «По душе — бесконечно стар, опытен, точно мне 1000 лет, и вместе юн, как совершенный ребенок...» (У, 34). Он отмечал также изменчивость своего «метафизического» возраста: «Могу сказать о себе: Рожден был в *ночь*, рос в сумерках, стал стариться — стал молодеть. С седыми волосами — совсем ребенок. Пока опять — ночь, скорбь и христианство. “Так мы, русские, растем — ни на что непохожие”» (*Москва*. 1992. № 7—8. С. 141). В 60 лет Р. записывает: «Острейшие, самые острые наслаждения и оказываются независимыми от возраста, годов, молодости. И для них старости не настает. Явление без старости? Удивительно. И — в центре жизни» (М, 311).

В.А. Фатеев

СТИЛЬ. Р. дал определение С. в статье «*Стиль вещей*» (НВ. 1909. 6 окт.): «Каждая вещь и всякий порядок вещей, группа вещей должна иметь свой стиль. Что такое “стиль”? Законченность вещи — в том особом законе существования, по которому она существует, в той особенной цели, особом назначении, ради которого она существует. “Стильные вещи” суть довершенные, доделанные, оконченные вещи, до известной степени остановившиеся в своей “недвижности” (художественный термин *Гоголя*) и от которых движение не ожидается и оно не нужно. Зачем же двигаться, когда все конечно? Стиль есть *душа* всех вещей; есть идеал в каждой порознь вещи, но не навязанный ей извне, а вышедший из ее природы, из ее собственной породы» (СМР, 392). Понятие С. и души у Р. неразрывны: «Стиль и есть энергизм души, тот таран, которым писатель режет воду, а при столкновении топит неприятельский корабль <...> Стиль есть прелесть индивидуальной души, подчиняющая себе *читателя*, заражающая его собой» («Из литературной деятельности *Страхова*» // НВ. 1902. 22 авг.). О важности С. он писал в статье «Стиль в вещах» (НВ. 1911. 27 июня): «Пока слово не выговорено, остается в неясности, о чем именно говорится <...> В цели — нет разницы. Но орудием достижения цели может быть только *стиль*» (ТПРГ, 132). С. в архитектуре Р. определяет «как отражение исторического настроения» (ОП, 439). Впечатления от готического храма в Мюнхене наводят его на размышления о С.: «Тут я понял, что такое стиль: все здание было из кирпича самого обыкновенного и из стекла — и больше ничего: но какое впечатление! Душа моя и стонала и ликовала, — ибо я люблю новые

ощущения. “Стиль” есть настроение и только настроенные души человеческой, выразившееся в камне: и здесь это настроение было монолитное, монотонное, вечное, “до скончания *мира*”, — страшное по напряжению, как бы влюбленность в некую идею, черную или светлую — все равно, и которое вдруг заворочало камнями и подняло скалу на скалу. Теперешние здания не имеют никакого стиля, ибо никакого “стиля” не стоит в душе человеческой, которая ни во что не влюблена и, может быть, потеряла вообще способность вечной *любви*» (СХ, 130). Сам Р. любит и умеет ценить стильные вещи: «Зонт у меня *Философова*, перламутровый ножичек (перочинный, прелестный) от Суходрева, теперь палка от Тычинкина. — “Она грязная” (он). — “Тем лучше. Это в моем стиле” У Фил. был зонт с дырочкой. Но такая прелестная палка, черная рубчиками, не вертлявая (полная в теле) и необыкновенно легкая. Эти декаденты умели выбирать необыкновенно изящные вещи. Простые и стильные» (У, 316). «И “нет хороших вещей”, а есть вещи “в стиле” или которые без стиля. Которые не дозрели, кислы и безвкусны» (М, 143). Р. распространяет понятие С. не только на *литературу* и *искусство*, на предметы окружающего мира, но и на людей: «“Стиль” имеют вещи, люди, сословия, классы, профессии; как имеют его здания и стихи. Это “*causa formalis*” <формальная причина> *Аристотеля*, как известно, сливавшаяся у него с *causa finalis* <конечная причина>; то есть “форма” и вместе “цель” всякой вещи» (СМР, 392). При *характеристике человека С.*, по Р., есть синоним индивидуальности: «Единственное, что мы вправе требовать от человека, это чтобы он сохранял свой стиль. Как только люди переходят в “чужой стиль” (сплошь и рядом) — они становятся противны и как-то не нужны. Космологически не нужны. Очевидно, *Бог* “не для этого” их сотворил. Каждого человека *Бог* творит для него самого» (КНУ, 577). «*Молодежь* ищет шума. Старость ищет *тишины* <...> Как противны прыгающие старички. Да. Но и сонные юноши — “фи, как гадки” Итак, все заключайся в своем стиле» (М, 143). Р. определяет и С. целой нации: «У нас, в *России* — стиль есть данное, выработанное в *истории*. Сохранить его надо паче зеницы ока» (ТПРН, 133). «Мы, русские, очень стильные люди: но в “наш стиль” входит именно мягкость, застенчивость, конфузливость... И вот благодаря этой “предательской черте” в своем стиле — мы решительно ему изменяем в каждом поступательном шаге истории, и все более проникаемся чужими стилями» (там же). Критерии С. часто прилагаются Р. к *религии* и *вере*. В статье «Еще о стиле вещей» (НВ. 1909. 8 окт.) Р. писал: «Свой стиль у семинарии. Свой стиль у академии. Они не имеют между собою ничего общего <...> Мне, и нам всем предсмертно, понадобится *священник* твердый в вере, добрый в *жизни*, правдивый (без этого нет священника), разумный в мере, без тонкостей, ученый умеренно “друг души и жизни”, — и больше ничего. Зачем нам алгебра в нем <...> не нужно. А в академии все это нужно. Но у нее совсем другой стиль, на котором мы не останавливаемся» (СМР, 397–398). «Священник должен быть “стилен”, — как мастеровой, воин, *царь*, гражданин, все. “Стиль” мастерового — кипучая работа, война, храбрость, прямая стан, *честь*; *царя* — достоинство, величие; гражданина — *свобода* и “преуспеяние *прогресса*” Но священника?

<...> Либеральный священник безвкусен и, наконец, отвратителен, как селедка, обмокнутая в варенье» (СМР, 394–395). «Сухая и черная, с восковой свечечкой, — мотылька перевилась как змея с тельной пахучей матерью. Так стильна одна! Так стильна другая!» (ЗРП, 453). «Дайте стильного священника; дайте русского священника в нашем историческом стиле. Но этих вещей, этих возгласов, этих лозунгов не понимают люди... лично, пожалуй, “стильные” (как очень стилиен архиепископ *Сергей* Странгородский), но в *уме* своем никогда не останавливавшиеся на понятии стиля и на законах стилиности. Закон этот, собственно, один: отрицание “мешанины”; отрицание эклектизма, чего-нибудь “сборного”, “составленного”; отрицание полу-веры и скопища вер. Всякий стиль, так сказать, глубоко монотеистичен... “Один Бог и одна вера” “Господи, Ты создал нас для Себя, и мы не успокоимся, пока не успокоимся в Тебе” Этот закон религиозной веры, переброшенный в культурную область, образует понятие стиля. Его требование следующее: что бы ты ни создал, созидай так, как бы это создаваемое было одно на свете, и оканчивай его с *мыслью*, что оно будет стоять вечно. Тогда создаваемое будет приблизительно вечно и будет великолепно настолько, насколько это вообще достижимо на земле. “Стильные вещи” вообще великолепны, и ими живет история. Стильные вещи; стильные люди; стильные эпохи... Вся история есть борьба и перемена стилей... Борьба вещей за их целостность; борьба вещей за их исключительность. Стиль — это всегда фанатизм; стиль — это всегда вера; стиль есть упоение: им упоются люди, он упоет людей. Ради “стилей” велись *войны*, по преимуществу духовные, но отчасти даже и физические. “Стиль католический”, “стиль протестантский!” Все понятно само собою» (ТПРН, 132). «“Семинарии суть *кабак*”, — предсмертно выругался *Победоносцев*, конечно, не потому, что там пьют водку, но вот по этой культурной бесстильности своей, по “мешанине” программ своих, по эклектизму, безверию, или смешению всех вер; они “кабак” по разрушительному действию на единый, древний, прекрасный стиль *церкви*» (ТПРН, 133). Суждения Р. об историческом С. *духовенства* вызвали возражения *Д.В. Философова* в статье «Стильная мебель» (Речь. 1911. 2 июля). Жалуясь *А.С. Суворину* на урезание своих статей редактором «*Нового Времени*» Ф. Булгаковым, Р. писал: «Что за платье без кружев?» (ПВ, 358). В 1900 и сам Суворин еще пытался оказать влияние на розановский С.: «Василий Васильевич, прочтите хорошенько корректуру своей статьи, уничтожьте скобки (), которые мешают читать, делают *чтение* прыгающим, отвлекающим, негармоничным. Они все равно, например, как в *игре* на скрипке лопанье струны. Я Вас уверяю. Все статьи вообще испещрены этими скобками и знаками, которые столь же не нужны, как курсив. Это что-то неопрятное, заплаты на новом платье, румяна на свежем *лице*, губная помада на *губах*. Зачем это, Христа ради. Прочтите внимательно и прочь эти румяна, этот песок на зубах» (ПВ, 298–299). Не удивительно, что когда Р. стал, помимо «*Нового Времени*», печататься в 1903 в *газете* «*Слово*», Суворин сразу признал его авторство по индивидуальному С.: «Совершенно Ваши приемы» (ПВ, 308). Спонтанный, динамичный, неровный розановский С. с его «темпом хаотичности», «извилистыми переходами» (ОСЖС,

34), с обилием кавычек, скобок, отточий, курсивов, с причудливым синтаксисом отличается особой оригинальностью, отражающей своеобразие его личности. Еще в университетские годы это вызвало упрек профессора философии М.М. Троицкого: «Но стремление к оригинальности — влечет за собою то, что человек начинает оригинальничать» (М., 116). М.О. Меньшиков отмечал, что Р. «оригинальность свою доводит иногда до причудливости, непривычным людям — раздражительной» (Голос Руси. 1916. 5 мая). И.Ф. Романов писал: «О Господи! Да есть ли другой писатель, столь неправильно, прямо-таки безобразно в техническом отношении пишущий, как тот же г. Розанов? И ничего. Сходит. Печатают» (РТ. 1899. № 29. С. 4). Н.К. Михайловский упрекал Р. в том, что по торопливости пускает он в ход «первые попавшие и раскосо стоящие слова» (ПРО, 347). Важнейшим критерием настоящего писателя, по мнению Р., является соответствие его индивидуального С. внутреннему миру, выражаемым им идеям: «В моих статьях полно и без искажений отражена моя душа во всех ее настроениях и оттенках этого настроения, уродливых и правильных, печальных и светлых, но бывших и, следовательно, живых; ибо быть отраженным — конечно, верно, — это и есть главная цель писателя, при которой все прочие для него побочные» (РО. 1896. № 9. С. 318). «Есть целые циклы мною выраженных идей, относительно правильности которых я сомневаюсь, но я не сомневаюсь в правильности ни одной мной написанной строки» (Там же, 320). «Я боюсь ошибиться не в мысли (этого именно я не боюсь), но очень боюсь быть худым художником своей правильной мысли <...> Я не боюсь за свое подлежащее (то, о чем говорю), но всегда боюсь за сказуемое, за мой язык, мой жаргон» («Открытое письмо Д.В. Философову» // МИ. 1899. № 20. С. 61). «Есть некоторая непрерывность, сплошность, целостность литературных произведений, зависящая от единства вызвавшего их настроения, которая делает их непоправимыми, даже если они и исполнены недостатков» (РО. 1896. № 9. С. 318). Когда статья Р. «О символистах» подверглась неприемлемой для него правке редактора, он «почувствовал и выкинул, восстановил туманность и синтаксическую неправильность первоначального текста» (РО. 1896. № 9. С. 319). Также убирал он и поправки Н.Н. Страхова, «иногда прямо нужные для ясности» (ОСЖС, 34); во втором издании Р. восстановил и «свои менее изящные, “долговязые” заглавия» (У, 232), поправленные П.П. Перцовым при редактировании сборников его статей. С. ценен для Р. прежде всего как умение «поймать на кончик пера» (СХР, 212) трудно уловимые, вечно изменчивые состояния души. По этой причине, считает Р., все написанное им «есть и должно быть прекрасно в себе самом, “как написанное” и верно или точно в отношении души моей» — ибо «легко и естественно легло на бумагу» (СХР, 225). Он не хотел иногда поправлять даже явные фактические ошибки, «п.ч. они текут из действительности» (СХР, 178). Стилистические «неправильности» отражают восприятие Р. бытия как иррациональной тайны, стремление выразить невыразимое, передать тончайшие оттенки жизни индивидуальной души, а также присущую ему спонтанность творческого процесса. Отедуа усложнение С., обильное — до избыточности, по мнению многих критиков, — употребление Р.

курсивов, кавычек, отточий и других синтаксических средств. «Мы все “грешные”, пишем после Гоголя не старой пушкинской прозой, этой ясной и простой прозой, без множества придаточных предложений, а гоголевской прозой, запутанной в отношении синтаксиса, но более психологически сложной, выразительной и яркой, — более “язвенной”, с “грешком»» (ЗРП, 435). Немаловажную роль в розановском С., особенно в книгах жанра «опавших листьев», играют варьирование интонации, перебивы ритма. Мысль Р. то растекается длинными, извилистыми периодами («Странно — м.б., особенно и главным образом странно то, что Гоголь дал смех в руки не то что и глупым, но даже — преимущественно глупым; и этим-то особенно сделал невозможным “воскресение из смеха”». — КНУ, 457), то обретает чеканную краткость афоризмов («Всякий человек есть маг, потому что всякий человек есть тайна и неисповедимость». — ЗРП, 366). В «Опавших листьях» сами высказывания о С. носят афористический характер: «Стиль есть душа вещей» (У, 293). «Стиль есть то, куда поцеловал Бог вещь» (У, 366). «Стильные вещи суть оконченные вещи. И посему они уже мертвы. И посему они уже вечны. Потому что они не станут изменяться. Но всегда останутся. С тем вместе стиль есть нечто внешнее. Это наружность вещей. Кожа вещей. Но ведь у человека мы целуем же священные уста, и никто не вздумал поцеловать столь важное и нужное ему сердце» (там же). Возникновение ритма определяется у Р. «откуда-то доносившейся музыкой» (СХР, 226) — вдохновенным эмоциональным состоянием, приводящим в действие творческие силы. Р. охотно использует длинные ряды перечислений предметов и явлений, содержательно дополняющих друг друга и усиливающих ритмику текста, нагромождает по три-четыре, а то и более эпитетов: «Меня поражали, и я залюбовывался толками “о мире сем” на дороге, в вагоне, в “общественных санях” (зимой) чуек, зипунов, армяков и баб “в платочке” или в самой невзыскательной шляпке» (СХР, 184). «Все рациональное, отчетливое, явное, позитивное мне стало скучно» (ОСЖС, 708); «Она <книга “В темных религиозных лучах”> исследует только тонкое, незаметное, бесцветное, безвидное, бездокументальное» (ВТРЛ, 100). Если в начальный период сочинения Р. изобилуют длинными периодами с несколькими придаточными предложениями, то в книгах жанра «опавших листьев» высказывания регулярно разбиваются у него на краткие, обычно назывные предложения, в сочетании с обобщающей, афористической фразой: «Волшебный Чайковский. И тягуч и могуч. Чайковский — змейка, которая кусает сердце» (КНУ, 198). «Ах, холодные души, литературные души, бездушные души. Проклятие, проклятие, проклятие» (СХР, 186). «Солдат. Мужик. Пол. Господин. Купец. Да дворяне. Тоже сапожник. Всех объединяет Царь. Вот Россия. — А мы? (литераторы). — Вы — стрючки» (КНУ, 528). Р. охотно прибегает к усиливающим ритмический и смысловой акцент многократным повторам: «Не уступлю. Не уступлю. Не уступлю. Не уступлю» (СХР, 239); «Засевайте поля. Засевайте поля. Засевайте поля. Юноши, что вы смотрите: засевайте поля» (М, 131); «Какая злота. Какая ложь. Какая чернь. Какая, — тоже обобщая и закругляя, — антикультурность» (КНУ, 496); «Все поздно. Все поздно. Все поз-

дно. Закончить я ничего не сумею, не смогу. Нет *времени*» (М, 324). А высказывание «Моя прекрасная душа!», перебиваемое фразами, выражающими сомнение в этом утверждении, дается рефреном целых 12 раз (СХР, 24). Рассматривая С. как отражение индивидуальной души, Р. сам признает недостатки своей литературной манеры: «Что-то такое противное есть в моем слоге» (У, 141). Однако он дает и объяснение «неуклюжестям» собственного С.: «Ведь если неуклюжа душа, то “правдивое зеркало” и должно быть неуклюже: если душа крива, то “правдивое зеркало” и должно быть неуклюже; если душа крива, безумна, прекрасна — то обязанность “слова” такую и дать ее» (СХР, 225). «Правильности» Р. предпочитает свежесть и достоверность восприятия вещей, наивность взгляда: «...Свежая впечатлительность (про меня). — Еще бы, если я всегда сплю. Продерешь глаза, и весь мир кажется “новым” (характер моих сочинений)» (КНУ, 198). Рождение С. у Р. спонтанно — этот процесс у него «нерукотворен». Хотя Р. и признает “науку стилей” (поистине, она есть)» (ТПРН, 133), его С. органически выливается из его личности, а писательский процесс вовсе не подчинен у него законам обычной литературной отделки. Р. пишет по наитию, как Бог на душу положит, без всякой рациональной заботы о С. — как он сам отмечал, «всю жизнь писал, никогда не марая и не поправляя» (СХР, 226), и поэтому когда, например, в «Новом Времени» его просили поправить статью, он сочинял ее заново. Интуитивный характер писаний Р. подчеркивал Infolio, сопоставляя Р. с *Ницше*: «Тот же своеобразный, цветистый и образный язык, стремление говорить афоризмами, следование какой-то особой логике внутреннего самоопределения и выявления, чего-то нарождающегося из сердца, из всего устремленного к истине существа писателя, болеющего и бременящего некой тайной, быть может, не знающего, что скажет он через строку, — и с трепетом радостного *страха*, что вот родится, вот само с пера сорвется нужное слово, порывы ввысь, упадок сил, туман, мгла, бормотание, почти отметание слов и вдруг — ослепительно ясная, простая, прекрасная и глубокая мысль» (НВ. 1901. 14 марта). Индивидуальные особенности стилистики Р. отметил *Волжский*: «По-своему пишет Розанов, в высшей степени свое у него *письмо*, особенное что-то, дразнящее, саднящее, соленое вместе с приторно-сладким, греющим. Все неровно и нервно в нем <...> Пишет Розанов как-то путано, нагромождая вводные предложения, относя отдельные слова куда-то в сторону, совсем прочь от истинно принадлежащего им места в предложении. Иногда его период нельзя прочесть, не поперхнувшись, но прочтя его наконец, вы чаще всего непременно улыбнетесь и не без странного удовольствия, иногда и опять перечитаете. Любит он новообразования слов, словечки и выраженьица, любит их по-своему выворачивать и как бы любоваться их новыми изгибами, хотя бы это и были искривления прямых слов, но, таким образом, нарастает как бы новый слой на тех же словах, они выпячиваются и дразнят мысль, завлекая куда-то вглубь из содержания. Речь Розанова полна своеобразных изломов и каких-то на первый взгляд уродливых вывихов, она извивается в самых неожиданных и странных вогнутостях и выгнутостях, пестрит массой скобочек, кавычек, подчеркиваний, повторений, закруглений. Это какая-то славян-

ская вязь, запутанная, сложная в своей прихотливой изогнутости и по-своему красивая, красивая именно в своей своеобразной уродливости, в юродливости своей. Замечательно интересный писатель!» (PRO, 1, 425–426). Д.В. Философов отмечал, что розановский С. «так цветист, ярко индивидуален», что «нельзя не поддаться» его «обаянию», хотя его критики «конечно, найдут много “ошибок” и неловкостей в стиле Розанова» (PRO, 2, 5). По мнению *Н.А. Бердяева*, «Розанов сейчас — первый русский стилист» (PRO, 2, 41). При обостренном внимании Р. к выразительным средствам («А к слогу я слаб». — ОП, 624), С. не является для него словесной *игрой*. Хотя литературный С. самого Р. не лишен вычурности, он отрицательно относится к писательской нарочитости: «“Словечки” *Лескова* все-таки противны. Противно все, что нарочно» (М, 143). Р. противопоставляет С. и стилизацию: «Неприятнейшая из неприятных сторон нашего времени — стилизация. Это отрывка *декадентства* или, как называли в эпоху Кромвеля, “остаток старого пуританского парламента” <...> В особенности “стилизируют” — *Айхенвальд* самого себя, *Гершензон* “прекрасного русского писателя”», и есть еще более страшные слуги стилизации, которых страшно назвать, которых больно называть. Увы, тут есть “кое-кто” и у моих друзей. Стилизацию мне хочется назвать последнею *могилою*. Из нее нет воскресения <...> Стилизация есть утонченный вид реторики; не наивная реторика старых времен, а особый ядовитый вид ее. До первых лет 20-го века не появлялось вовсе. Но мне кажется, начало 20-го века характеризуется именно стилизацией» (М, 173). О Гершензоне: «Ужасный стилизатор. Он сделал себе “стиль человека”» (М, 175). «Пусть это все — “стилизация” Наше время, очевидно, имеет какой-то вкус к ней. Тут и богатство и бедность. Очевидная бедность личных творческих сил, личных порывов, личных надежд; и богатство образованности, — не личной, а общей, пробуждающей вкус и влечение к могилам, к изжитым эпохам» (ЗРП, 202). «Вот еще *грех* духовной литературы, — нашей и не только нашей — новой, но и также древней. Она есть вся — стилизация, стилизацией исчерпывается, кроме стилизации ничего в себе не содержит. Когда появилась стилизация по мотивам эстетическим, все ужаснулись; восхитились сперва, и потом ужаснулись: каким образом *Валерий Брюсов* или *Андрей Белый* могут так волшебным и изумительно “стилизовать” в своих новеллах и рассказах и хронике XIII века, и рыцарский роман, и напр., хлыстов. Но не заметили, что это — старое явление в *Европе*. Именно все проповеди, поучения, апологетика “стилизируют” инде пророка Моисея (*Влад. Соловьёв*), инде Иоанна Златоуста и т.д. и т.д. Самое воспроизведение в себе “подвигов *аскетизма*” есть уже стилизация» (ПЛ, 128). О книге о *Павла Флоренского* Р. пишет: «Является подозрение, что книга есть великий стиль великого стилиста. А не жизнь и дело, т.е. настоящая серьезность. Не знаю. Колеблюсь» (М, 148). В статье «Литературный *террор*» (НВ, 1911. 12 янв.), парируя обвинения *П.Б. Струве* в *цинизме*, Р. заявил, что наличие у писателя собственного С. — неопровержимое свидетельство его правдивости и искренности: «В даровитость писательскую абсолютно входит его честность, ибо только правда дает искренность, дает жар, дает смелость, дает твердый ток, дает *огонь*, образует “стиль” Стиль как

“лучистое строение” груды слов и мыслей, неподдельное и неизъяснимое явление, в *природе* языков человеческих лежащее. Как есть рассеянный свет, матовый, бессильный, так есть световое лучеиспускание, “то же и не то же”, — и вот это есть и в языке. Оно рождается и только может родиться из горения души, непременно не ниже известной температуры; из пламени *совести*. Стиль и совесть неотделимы» (ТПРН, 20).

В.А. Фатеев

СТРАДАНИЕ. «Русский человек <...> становится прекраснее в болезнях, в страданиях, в испытаниях» (РФК, 295), — написал Р. Он считал, что сердцу человеческому «как-то сродно страдание, оно имеет необъяснимый уклон к нему» (ЛВИ, 28). Земной путь исполнен болезнями, нуждой и С. «История, “судьба” начинается с разлома, крушения, болезни, страдания <...> Что же такое страдание человека, единичное, личное, “вот это страдание”?» (СОЧ, 411) — размышляет писатель, понимая, что «всякая правда есть *труд души*, иногда страдание души» (СОЧ, 277). С. и *боль* особо трагических минут в жизни помогают обрести *молитву*, прийти к пониманию Божественной истины. «Вот боль, доведенная до вершины, вот заключение тезиса: “Чем глубже скорбь — тем ближе Бог»» (СОЧ, 271). «Чувство Бога есть самое трансцендентное в человеке, наиболее от него далекое, труднее всего достигаемое: только самые богатые, мощные души, и лишь через испытания, горести, страдания, и более всего через *грех*, часто под *старость* только лет, достигают этих высот, — чуточку и лишь краем своего развития, одной веточкой, касаются “мирам иным»» (РФК, 228). Р. считает, что все С. человеческие исполнены сокровенной значимости, и что С. — именно дар, т.е. все “кресты” идут от Господа Бога, как своеобразное духовное врачевание от греховного вреда. «Голофа — это страдание <...> Царствие Божие “нудится” (приобретается) страданием» (РФК, 252). «Т.е. в Иисусе главное, что Он хочет от человека жертвы, жертвы страданием» (ВТРЛ, 201). «Чудное дело — *религия*; как-то умеет же человек самое насущное свое — боли, страдания, горести, поименные, ежедневные — связать с самым далеким, неосознаемым, вездесущим» (ВТРЛ, 122). С. смягчают вину греха, вразумляют делающих беззакония. «Простые» люди называют скорби “посещением Божиим”: «Всякую горесть должен человек благославлять, потому что в ней посещает его Бог. Напротив, чья жизнь проходит легко, те должны тревожиться воздаянием, которое для них отложено» (ЛВИ, 65). «Народ говорит: “хорошо пострадать, страдания нам посылает Бог”, т.е. в страданиях — святость. Благочестивые русские (я много раз слышал) боятся умереть внезапно и даже не хотят умереть безболезненно: когда мой покойный брат умер в постели *ночью*, заснув и не проснувшись (разрыв сердца), и я принес это известие к себе в дом, то родственница, очень его любившая, залилась слезами. Я удивился. — “Что без покаяния умер? но ведь это произвольно и тут нет греха», — возразил я. — “Как без покаяния? Не в этом дело. Но как страшно умереть, не переболев, не выболев грехов своих, не пострадав! Так животные умирают!..”» (ВТРЛ, 136). Р. понимает, что С. неизбежны. Он далек от мысли, что возможно устранить все скорби и муки бытия с помо-

щью техники и *прогресса*. Писатель убежден, что тщетна надежда «с помощью *разума* возвести здание человеческой жизни настолько совершенное, чтобы оно дало успокоение человеку, завершило историю и уничтожило страдание» (ЛВИ, 33). Причины С. — преступление против “священных заветов” «“Карамазовщина” — это именно уродливость и муки, когда законы повседневной жизни сняты с человека, новых он еще не нашел, но, в жажде найти их, испытывает движения во все стороны, чтобы из самого страдания своего в момент нарушения известных и священных заветов — найти, наконец, эти последние и подчиниться им» (ЛВИ, 285). Р. осознает очищающее значение всякого С. «Мы несем в себе массу преступности и с нею — страшную виновность, которая еще ничем не искуплена; и, хотя мы ее не знаем в себе, не ощущаем отчуждено, она тяготит нас глубоко, наполняет душу нашу необъяснимым мраком. И всякий раз, когда мы испытываем какое-нибудь страдание, искупляется часть нашей виновности, нечто преступное выходит из нас, и мы ощущаем свет и *радость*, становимся более высокими и чистыми» (ЛВИ, 65). По мнению Р., существование в довольстве, без С. — калечит душу, делает жизнь пустой, а человека — самодовольным. «Права все, которые думают, что страдание очищает, просветляет и смягчает душу человека. Я часто бывал очень несчастен, очень угнетен и всегда становился тогда лучше, нежнее и возвышеннее в своих отношениях к людям, в сознании своего долга. *Счастье* — довольство — оскотинивает человека» (ЛИ, 409). С., если оно сопряжено с осознанием своих ошибок, дает новые силы жить, возвращает человека к Богу. С. дается человеку как испытание для того, чтобы сделать его мудрым или наоборот — угасить его, неспособного к обновлению и возрождению через смирение и покаяние. «Димитрию (Карамазову) суждено возродиться к жизни; через страдание он очистится: он, уже только готовясь принять его, ощутил в себе “нового человека” и готовится там, в холодной Сибири, из рудников, из-под земли, запеть “гимн Богу” Вместе с очищением, в нем пробуждается *сила жизни*» (ЛВИ, 42). «В этой жажде бытия и в неутолимой же жажде стать достойным его хотя бы через страдание» есть «глубочайшая черта истории, самая существенная, быть может центральная. Едва ли не в ней одной еще сохранился в человеке перевес *добра* над злом, в которое он так страшно погружен, которым является каждый единичный его поступок, всякая его мысль. Но под ними, под всею грязью, в тине которой ползет человек целые тысячелетия, неутолимая жажда все-таки ползти и когда-нибудь увидеть же свет — высоко поднимает человека над всею *природою*, есть залог не конечальной его гибели среди всякого страдания, каких бы то ни было бедствий» (ЛВИ, 42–43). По мысли Р., люди иногда бессознательно ищут С., отвергая счастье полного материального благоденствия, выбирают свободу испытывать боль и С. «А разве человек не стремится иногда к страданию, разве есть наслаждения, за которые Гамлет отдал бы муки своего *сознания*? <...> А без свободы и без личности будет ли счастлив человек?» (ЛВИ, 33). «Умаление человеческой свободы, ее подавленность или извращение, идет не изнутри его природы, но извне. Страдание, которое всегда сопровождает это чувство подавленности, и здесь указывает на истинный характер

этой стороны человеческого духа» (ЛВИ, 100). «Лицо Божьего мира» (ЛВИ, 27) поражает красотой и мудрой гармонией всех явных и «скрытых сущностей» — целесообразностью. Главный закон мироздания — правда. Поэтому всякая ложь, как попытка искажения истины, несет в себе С. «При всякой попытке создавать непременно ложные мысли и непременно ложно соединять их, разум почувствует нестерпимое страдание, — и, даже заглушая его, все-таки не достигнет своей цели, где-нибудь в построение введет невольно правильность; напротив, создание истинных мыслей и соединение их в правильную систему всегда доставляло и доставляет разуму величайшее наслаждение <...> Это страдание и это наслаждение есть показатель истинной природы человека» (ЛВИ, 98). «Жажда причинить другому зло есть всегда ответная, и она вызывается уже страданием, перенесенным от другого <...> Как невозможно представить себе, чтобы первый человек, взглянув на природу, солгал о ней, так нельзя допустить, чтобы тот же первый человек, ощутив около себя второго и уже каким-нибудь образом узнав, что такое боль и страдание, захотел бы его подвергнуть им <...> Чувства внутреннего страдания или внутренней радости и здесь могут служить такими же верными указателями истины, как в сфере сознания. Первое смутно и непреодолимо овладевает человеком и возрастает по мере того, как его душою овладевает зло; напротив, светлая ясность сопровождает благожелательную жизнь, какими бы физическими бедствиями она ни угнеталась. Страдание здесь вытекает из несоответствия зла с человеческою природою, а ясность духа — из их гармонии» (ЛВИ, 99). Р. исследует все «паутинки» души, ее мельчайшие движения, в своих раздумьях он пытается постигнуть «тайну безвинного страдания» (ЛВИ, 86). «Страдания детей, столь несовместные, по-видимому, с действием высшей справедливости, могут быть несколько поняты при более строгом взгляде на первородный грех, природу души человеческой и акт рождения <...> в них уже скрыта порочность отцов их, и с нею — их виновность <...> старая вина, насколько она не получила возмездия, в них уже есть. Это возмездие они и получают в своем страдании. Проступок, совершенный отцом, может быть настолько тяжел, что и не может быть возмещен на нем, ни даже посредством его смерти <...> Преступление его остается скрытым, ненаказанным. Но вот проходят поколения, и возмездие является — в страдании, которое, по-видимому, непонятно и нарушает законы правды. В действительности же оно восполняет ее» (ЛВИ, 64–65). «Отказ принять воздаяние или даже только видеть торжество Божией правды основывается <...> на одной верной, тонко подмеченной особенности человеческой души: всякий раз, когда ее страдание слишком велико, оскорбление нестерпимо, — в ней пробуждается жажда не расставаться с этим страданием, не снимать с себя этого оскорбления. Есть что-то утешающее самое страдание в сознании, что оно не заслужено (как страдания детей, предполагается) и что оно не вознаграждено; и как только это вознаграждение является, исчезает утешение и боль страдания становится нестерпимой. Таким образом, вознаграждение приводит новою, другою радостью; но оно вовсе не становится на место прежней горечи, нисколько не вытесняет ее. Нельзя отрицать, что в этой черте есть много благородного

и вытекает она из сознания человеком в себе достоинства, из некоторой гордости и вместе смирения, но без какой-либо дурной примеси. Так; и пока человек остается в тех формах, своего духовного и физического бытия, в какие заключен теперь, какие одни он знает в себе, он действительно захочет остаться “лучше с неотмщенным страданием своим”, нежели принять за него возмездие и примириться с ним» (ЛВИ, 63). «Цинизм от страдания?.. Думали ли вы когда-нибудь об этом?» (У, 38). Р. считал, что С. — дар, оно послано человеку для преодоления греха, очищения своей души для продолжения жизни, может, перемены ее. Проходят С. — значит, жизнь неуклонно приблизилась в концу. «Живут пассивною жизнью (после страдания), когда активная невозможна. Вот отчего нужно уважать старость: что она бывает “после страдания”» (У, 321).

М.Е. Крылова

СТРАСТЬ. «Я почти лишен страстей. “Хочется” мне очень редко. Но мое “не хочется” есть истинная страсть. От этого я так мало замешан, “соучаствую” миру. Точно откатился куда-то в сторону и закатился в канавку. И из нее смотрю — только с любопытством, но не с “хочу”» (У, 138), — написал Р. Он был убежден, что для того чтобы «само бытие» «земное» прожить как «сочное и полное» (ОЦС, 253) существование, надо жить со С., научиться все принимать с радостью как от руки Божией, «без отрицания мотивов, страстей, капризов или гения», которые входят «всею полнотою полнот в волю Отца небесного, о Котором и Сын сказал, что “без нея волоса не падает с головы человека”» (ОЦС, 253). «Бог послал нас на землю (в земные условия): будем покорны Ему, покорны этому часу своему и отдадим земле все земное (земной свой час), порывисто, со страстью» (ОНД, 286). Р. считал, что в порывах С. потенциально заложены возможности развития человеческой личности, в С. заложены энергии — положительные и отрицательные. «Этот гениальный ребенок — инстинкты, сердце, душа, страсти. — Что выйдет из них?» (ОЦС, 139) — размышлял писатель. «О, господи, ведь есть логика и у страсти» (ЛВИ, 428), — признавал Р. Он полагал, что жизнь тянется уныло и бесплодно, да и просто невозможна без «“страстей”, без коих, увы, не растет ничего в мире, — ни музыки, ни живописи, ни детей!» (ОНД, 312). «Мы роднимся только на страстях» (СОЧ, 205), — писал Р. По его мнению, без знания того, каков человек «в глубоком напряжении своих страстей» (СП, 32), без сострадания им, без ласкового внимания настрою души ближнего во «время грусти, смятения, гнева» (ЛВИ, 428) — нельзя понять всю цельную «скрытую сущность» внутреннего мира «простых» русских людей: «Вы думали, что они только трудятся и питаются, предоставив мысли и желание вам? Нет, в них живут все ваши страсти, и они понимают многое, что непонятно вам» (ЛВИ, 23). По мнению Р., ароматы и запахи мира насыщают мир С. «Собственно страсть, решительно всякая, начинается не с взгляда вовсе, а с темного, мглистого обоняния» (ВЕ, 94). «Признаюсь, понюхать цветок или втягивать медленно в себя пахучесть гриба <...> — это гораздо, неизмеримо страстнее, чем час простоять перед Афродитой Книдской» (там же). Р. убежден, что С. и «запахами» ее «гармонизируется мир, — самые его край-

ние точки, самые его далекие, если можно сказать, “лица”: “путешествующее” получает себе крылья, размышляющее получает “воображение”, техника превращается в “искусство”, — если особое и всеобщее лицо “творчества”, полета, — огня и страсти, — дохнуло в них» (ВЕ, 95). Изжить грехи и пороки нелегко. «Без усилия над собою, без победы над страстями и немощами, и наклонностями, от рода идущими, невозможно ничего сделать» (ВЕ, 373) в жизни. В своих размышлениях Р. не противопоставляет «земное» и «небесное», С. и добродетели. Он убежден, что «земные» стихии С. должно одухотворить. Отрицая путь аскета, сущность которого «заключается в степени полноты умерщвления им “страстей своих”» (ОНД, 311), Р. понимал, что С., которая «грязнит быт, губит душу, растлевает тело» (ОНД, 272) своим злом, необходимо не просто исключить и запретить. Надо взглянуть на нее «под углом какого-то истинного и непременно религиозного отношения» (ОНД, 273). «Подобно тому как другая и, говорят, родственная вину стихия, — стихия страсти, чувственного влечения, — из разрушительной обращена в благотворную через религиозный институт брака, так что-то подобное, какое-то подобное упорядочение должно произойти и с огненной стихией вина» (ОНД, 272). По мнению Р., С. — тянут одна за собой другую. «Удержание себя от того, чтобы отвечать на зло злом, подсекает его в корне; оно утишает в отдельных точках ту взволнованность друг за друга цепляющихся страстей, которою переполнена уже вся жизнь и оплетена воля каждой личности <...> Страсти, переставая возбуждать друг друга, постепенно утишают, и каждое причиненное зло, не возбуждая никакого ответа, неизбежно умирает» (ЛВИ, 100).

М.Е. Крылова

СТРАХ. «Страх объемлет мою душу, бросает меня со стула, конечно — бросает на колени: и вот я молюсь, не знаю — миру ли молюсь или — его Создателю» (АНВ, 168), — записал Р. «— Бойся вечности», — предупреждал он. «— Это и значит — бойся каждой минуты» (КНУ, 364). По мнению писателя, С. перед судом вечности, этой «страшной новой действительностью» (У, 178), побуждает человека жить лучше. «Страшная пустота жизни. О, как она ужасна...» (У, 205) — сознавал Р. Пустота жизни, по его мнению, — от смерти души, которая утратила отзывчивость, в том числе чувство С.: «“Страшно то, что нет ничего страшного”, — сказал грустный Тургенев: он просмотрел в себе то, о чем тосковал. Почему бесстрашность была ему страшна, — разве это не ужасная тайна души человеческой» (РФК, 228). «Розанов, заплакавший от страха могилы» (У, 243), был искренен в своем признании: «Смерти я боюсь, смерти я не хочу, смерти я ужасаюсь» (У, 89). «Осень — и ничего нет. Как страшно это “нет” Как страшна осень. Тяжелым утюгом гладит человека Б. И расправляет душевные морщины. Вот откуда говорят: бойся Бога и не греши» (У, 110). Р. полагал, что главное отличие христианина от язычника заключается в отношении к смерти. Для неверующего смерть связана со С. исчезновения в бездне небытия, а для православного христианина — это второе рождение, переход через грань, отделяющую время от вечности. «Смерть не страшна тому, кто верит в бессмертие. Но как ему поверить? Христос указал верить. Но как я по-

верю Христу! Значит, главное в испуге моем — неверие в Христа. И мука моя оттого, что я далек от Христа» (У, 339). Р. убежден, что искренняя вера вселяет надежду, изгоняет С. смерти. «Неужели Ты велишь не бояться смерти? Господи: неужели это Ты. Приходишь в ночи, когда душа так ужасно скорбела» (У, 184). Верую во Христа С. преобразается в радость. «Какая то радость. Но еще не смею. Неужели мне не бояться того, чего я с таким смертельным ужасом боюсь; неужели думать — “встретимся! воскреснем! И вот Он — Бог наш! И все — объяснится”» (там же). По мнению писателя, С. всегда удерживал человека от преступления нравственных законов. «Теперь грешник хочет доказать свое право на грех, хочет ввести грех в норму жизни, — не только оправдать его, но и поставить на пьедестал, поклониться ему, яко богу... Давно чувствовалась наклонность к этому идолопоклонству, но люди все еще сдерживались — сначала остатком страха Божия и совести, потом — стыдом человеческим, потом — приличием, наконец — страхом человеческим» (ОЦС, 220). Когда духовная жизнь в обществе оскудевает, на смену С. Божию приходит С. человеческий, считал Р. «Точно так же общество, чуждое нравственности, в сущности не сдерживается ничем, кроме страха или перед положительным бедствием, или перед уменьшением выгод» (ОП, 422). В книге «О понимании» Р. размышлял о природе С., о том, что С. часто родит ненависть и ложь. «Зло в области чувства нравственного» — ложь и ненависть «порождается страхом одного свободного и сознающего существа перед другими сознающими же» (ОП, 536). С. «может родиться из любви несовершенного существа к совершенному — это боязнь первого потерять любовь и доверие второго с обнаружением своих недостатков, порою простой слабости; так и ненависть может родиться из страха. В последнем — и это особенно в тех случаях, когда он порождается чрезмерною любовью, — столько внутреннего страдания, часто неза заслуженного, истекающего только из слабости страдающего, что к тому, перед кем страх, возникает глубочайшая ненависть, хотя в пробуждении этой ненависти он, ее возбудивший к себе, также ничем не виноват, кроме как только уже слишком высоким своим совершенством» (там же). «Всякие отношения зависимости, порождая страх в зависимых, имеют свойство клонить их чаще к обману, нежели к правдивости; поэтому уменьшение зависимых <...> может уменьшить количество лжи» (ОП, 583). Р. интимно близка и дорога именно «его» русская жизнь, со всеми ее страданиями и муками, он испытывает С. от возможности ее утраты. «Русская жизнь и грязна, и слаба, но как-то мила. Вот последнее и боишься потерять, а то бы “намарку все” Боишься потерять нечто единственное и чего не повторится» (У, 125). Он полагал, что С. исходит от чужого, не “своего” личного. «Где “мое” кончается — кончается история. Нельзя ничего понять не “мое” За “мое” — мифы, предположения, догадки, страхи» (СХР, 227). «Мое “я” только в рукописях, да “я” и всякого писателя. Должно быть, по этой причине я питаю суеверный страх рвать письма, тетради (даже детские), рукописи — и ничего не рву <...> рву только свое, — с болью и лишь иногда» (У, 24). Страдания человеческие всегда неизлечимо влекли Р. своей «страшной злоеющей глубиной». «В “облегчи! избави! спаси!” — в муке

человечества есть что-то более важное, черное, глубокое, м.б., и страшное, и зловещее, но, несомненно, и более глубокое, чем во всех радостях» (У, 218). Иногда пережитый писателем С. выплескивается на страницы книги, становится музыкальным «опавшим листком». «Почему-то мамин испуг был творческий, а мой испуг был парализованный. У нее испуг переходил во взрыв деятельности, притом целесообразной, у меня — в бессилье слез, отчаяние, писем (жалоба, рассказ)» (У, 385). О «страшной» сокровенной сущности литературного творчества Р. пишет: «Я ввел в литературу самое мелочное, мимолетное, невидимые движения души, паутинки *быта*. Но вообразить, что это было возможно потому, что “я захотел”, никак нельзя. Сущность гораздо глубже, гораздо лучше, но и гораздо страшнее (для меня): безгранично страшно и грустно <...> в тот самый миг, как слезы текут и душа разрывается, — я почувствовал безошибочным ухом слушателя, что они текут литературно, музыкально, “хоть записывай” <...> Это так чудовищно, что Нерон бы позавидовал» (У, 206). Самое страшное для Р. — это отсутствие любви между людьми. «Мне кажется, тому, кто не любит никакого человека, — жить очень страшно. Мне кажется — это страшное всего на свете. Любовь есть действительно свет души. Без любви — мрак. Преисподняя. И без любви живущие люди уже на сем свете томятся в Преисподней. У, как это ужасно» (КНУ, 431).

М.Е. Крылова

СТУДЕНТ. Студенчество Р. определяет как «духовное казачество» (РФК, 93). О волнениях в среде С. он пишет: «Так называемые “студенческие беспорядки” хронически повторяются у нас от *времени* до времени» (РФК, 92). При этом «никогда ни к чему серьезному они не приводили, и университетская *жизнь*, поволновавшись несколько, опять улеглась в свое старое русло, как бы ничего не случилось» (там же). «Прежде всего, — отмечает Р., — это есть болезнь возраста, неприятная, хлопотливая, но не упорная и не опасная. Наше брожение политическое и так называемое “социальное” комплектуется исключительно адептами 16–27 лет; и, с другой стороны, в возрасте этих критических 16–27 лет почти каждый образованный русский “отрицает” и волнуется» (там же). «Студенчество — и *правда* как старое казачество — представляется в общем укладе нашей действительности каким-то островом Хортицей, где новые запорожцы совершают свои умственные оргии <...> никакого существенного вреда не причинив» (РФК, 93). «Вот почему, — утверждает Р., — *Россия* и *общество* русское, несмотря на то что учащееся юношество ярко их отрицает и отвергает в таких верованиях, за которые они готовы бы пролить, да уже и проливали, *кровь*, — как-то и почему-то, однако, безотчетно любят его; как и *Москва* в свое время любила это казачество, столь противоположное ей во всем» (там же). Обрисовывая *культуру* студенчества, автор отмечает: «Для этого духовного казачества, для этих потребностей возраста у нас существует целая обширная *литература*» (там же); «радикальные» *издания* «по колориту, по точкам зрения» представляют собой «просто “журналы для юношества”, “юношеские сборники”» (РФК, 93–94). «Не только здесь есть своя <...> детская критика, совершенно отго-

няющая *мысль* об *эстетике*, — продукт исключительно зрелых *умов*; но есть целый обширный эпос, романы и повести исключительно из юношеской жизни» (там же). В «старой “Сечи” нашего студенчества и копошащейся около нее литературке — все связано и цельно: все здесь проникнуто *верой* в себя; все представляет определенный строй мысли, и каждый юноша, вступая в *университет*, знает, что он самой атмосферой, которой будет здесь дышать четыре года, принуждается к определенным мыслям, определенным *чувствам*, тесно ограниченными действиям» (РФК, 97). Р. замечает, что в студенческих кружках рождаются новые, оригинальные для своего времени мысли; в пример он приводит кружки Станкевича и *Белинского* (РФК, 95). Роль студенчества в деле «освобождения России» автор рассматривает в статье «Черная Россия» (РС. 1907. 5 и 11 мая). Сходки С. Р. называет «натуральным поведением естественно свободных людей» (ОНД, 109). «Студенты собирались на них и “с разрешения”, и “без разрешения”, просто собирались фактически, не постигая юным и неопытным умом, как может быть запрещено не зловерное собрание, а собрание само по себе, сходка не с худыми намерениями, а просто потому, что она — сходка» (ОНД, 109–110). «Только теперь, через тридцать лет, стало ясно для всех, что это гордое и независимое положение, занятое студенчеством, жившим и чувствовавшим себя так, как если бы вся Россия была свободна, — и послужило *зерном* фактического освобождения России. Ибо для всех и тогда было бесспорно, и теперь совершенно очевидно, что, не будь 17 октября 1905 г., — они 30, 60, 100 лет ждали бы все так же в этом же независимом положении, выражающемся просто вот в свободных “сходках”, другого 17 октября, помогая или сочувствуя всякой “забастовке” или чему другому аналогичному и вообще предоставляя всегда готовую помощь всему движущемуся к своей *свободе* и к общему высвобождению родины. Тут менее замечательна политическая и более замечательна бытовая сторона явления. Все родилось просто из *быта*, из житейского поведения студенчества, из той, можно сказать, необозримой его *наивности*, по которой оно считало себя вправду свободнорожденным и имеющим права на видное натуральное житье, безвредное для другого. Не подчиняясь “подпольным” циркулярам, оно жило тем “естественным правом”, *ius naturale*, былое которого отмечено уже римскими юристами и которое у первых христиан получило название “закона Божия, написанного в сердцах человеческих” По этому, “написанному в сердцах своих, закону Божию” оно и действовало, собираясь на сходки (в то время отнюдь не политические) как естественные выражения собирательной жизни всяких сознательных существ» (ОНД, 111). С., утверждает писатель, «отставали и отстаивали не только жизнь отцов своих, *семей* своих, целого общества, но и самую государственность русскую, насколько она имеет вообще какой-нибудь смысл и походит, или намерена походить, на обычные и установленные *Богом* формы человеческого общежития. Пульс падал у родины. Они этот пульс поддержали» (ОНД, 111–112). В «*Уединенном*» Р., однако, пишет: «С какой *печалью* читал (август 1911 г.) статьи *Изгоева* об университете... Автор нигде не говорит: “Забастовки мерзость”, хотя и чувствует это, сознает это, говорит, но “эзоповым языком” Отчего же

он явно не говорит? Студенты — еще мальчики, и оттого, что он отчетливо не выговорит “мерзость”, непременно скажут: “И он — за забастовку” Каким образом можно вводить юношество в такой обман и самообман? Отчего эта боязнь? Как темно все вокруг юношества, как мало можно винить его за то, что оно “потеряло голову” и идет в пропасть, среди аплодисментов печати. Подлая печать» (У, 58). Отмечая в статье «Университет и студенчество» (НВ. 1908. 4 авг.), что «вся Россия смущена “бездельничаньем” студентов» (ВНС, 234), Р., напротив, утверждает, что С. учатся «сплошь все время, какое у них было <...> легко, счастливо, с полным удовлетворением, не тяготясь, не жалуясь» (там же), «занимаются как-то талантливее, с лучшим результатом» (там же), нежели в те годы, когда учился он сам. «Кто же видит занимающегося студента? Кроме его товарища по комнате никто не видит. А если их занимается десять? Тоже никто не видит, ибо они никуда не показываются, они по самому существу дела становятся не видны, невидимы для общества. Такова ведь суть занятий, занятости» (там же). Студенческому «шалопайничеству» Р. дает объяснение: «Секрет половины и более шалопайничашающего студенчества лежит в трех причинах: 1) дипломодобывание; барьер, через который нужно перескочить, чтобы получить “карьеру”; 2) давление традиции; 3) привлекательность быта» (ВНС, 235). 21 января 1916 Р. написал обращение «К студентам» (Молодая Русь. Сборник статей. Пг., 1916) с призывом: «За Русь!» (ВЧВ, 447).

Е.А. Семёнова

СТЫД. «“Стыд” есть Ангел Хранитель, оберегающий то, что очевидно по ценности и значительности для бытия человеческого и достойно быть оберегаемо Ангелом Хранителем» (СХР, 60), — написал Р. По его мнению, С. связан с тайной зарождения новой жизни. «Вся медицина не объяснит <...> чему отвечает стыд, застенчивость? <...> Но я думаю без “стыда” — “стыдливости” не родили бы вовек» (М, 123). Р. полагал, что люди «проглядели» значение С. в бытие всего сущего, не заметили «как “стыдливы” цветы, растения», т.е. чувство С. присуще всем одушевленным представителям живой природы. Именно с переживанием С., считает писатель, сопряжена «сложность всякого ухаживания» Все — в тайне, глубине и темноте, каждое “наставшее оплодотворение” Все имеет “свою спальню”, — “никому третьему недоступную”, — и цветы, дерева, злаки. Что же это такое: душевная черта застенчивости — в растениях?!» (М, 124), — размышляет Р. По его мнению, С. есть “щит” и “броня» любого брачного союза. С. — это “заборы” между семьями, без которых они обращаются в улицу, в толпу, а брак — в проституцию <...> Стыд есть орган брака, — и вот в отношении его, явления чисто духовного, уместно название “органа” “Стыдом” брак действует, отгораживается, защищается, отгоняет от себя прочь непрichастных» (СХР, 59–60). С. тесно связан с грехом и зачастую возникает «на разделительной линии между грехом и не грехом». По мнению Р., «стыд своего пола» (СХР, 57) заставляет людей скрывать от нескромных взоров какие-то моменты своей жизни, сами по себе не имеющие греха. «В вопросе о половом стыде, который был наименован стыдом своего пола, и

дальше был сделан вывод (Вл. Соловьёв вслед за бесчисленным множеством других), что тут мы стыдимся своего греха, своей животности, своего умаления; причем вовсе не было обращено внимание на следующее: 1) Кого же именно стыдится стыдящийся? Предполагалось — всех. 2) Стыдятся не акта, который один и мог быть грешен, в котором человек предполагаемо “умался”, но стыдятся вида» (СХР, 57–58). «Все говорят: потому что стыдно. И стыдно потому, что это есть грех» (КНУ, 299). Существует, по Р., «вуаль пола» — непреодолимый С. разговоров на интимные темы. «В рассказах о поле, если перейти мыслью к мировой литературе, есть “они” и “он”, за забором и не видно: но тотчас же паралич и невладевание членами, в виде неодолимого стыда, являются, как только разговор или беседа коснется местоимения второго или первого лица. — “Ну, а как это у вас?” — “А вот, со мною был раз случай” Речь обрывается. Невозможно ни говорить, ни слушать» (СХР, 142). «“Вуаль пола” — между детьми и родителями страшно плотна, толста, непрозрачна, непреходима! Это не “вуаль”, а каменная стена, хотя она есть именно “скрывающая все вуаль”...» (СХР, 143). «Два раза мне случалось купаться с покойным Шперком, и по какому-то непонятному инстинкту оба раза я, имея всегда любопытство к полу каждого существа, с каким сталкиваюсь или о каком приходится думать, — “держал глаза так”, чтобы даже нечаянно не столкнуться с тем, “на что запрещено смотреть»» (СХР, 140). «Что же именно меня тогда удерживало? 1) Мне было бы в высшей степени неприятно “встретиться глазами” <...> мысль “гналась”, “безжала” от этого» (там же). Р. считал, что чувство С. повелительно понуждает человека ограждать свои внешние чувства, чтобы сохранить целомудрие — душевную чистоту: «в “душе стояло” что-то “от сотворения мира” убежденное, что “фу! гадость! не хочу”. Неприятно — одно слово. И это — все» (СХР, 140). Р. считает, что чувство С. порой возникает от зависти к чужому совершенству: «Недостаток обладаемого и излишество занимают промежуточную ступень между фактами физического зла и добра и духовного <...> ощущение собственного безобразия при виде прекрасного возбуждает стыд за себя и зависть к другому, жажду погубить то, от сравнения с чем стыд. Отвратительное не выносит близости красоты, но или уничтожает себя, или уничтожает ее» (ОП, 526–527). Утрата чувства С., по мнению Р., наносит ущерб нравственной сокровенной красоте любой личности или сфере деятельности. «Очень около меня много пуху и перьев летит. И от этого “вся литература моя” как-то некрасива. Я боюсь среди сражений / Ты утратишь навсегда / Нежность ласковых движений, / Краску неги и стыда. Мой идеал — Передольский и Буслаев. Буслаев в спокойной разумности и высокой человечности» (У, 173).

М.Е. Крылова

СУББОТА (шаббат) — в еврейском календаре седьмой день недели, в который иудейская традиция предписывает воздерживаться от всякого труда в память об отдыхе Бога после шести дней творения мира. В работе «Юдаизм» Р. пытается проследить последовательность празднования С. и определить ее сущность, опираясь прежде всего на сочинение С.И. Цейхенштейна «Авто-

биография православного еврея» (рукопись РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 810). С точки зрения Р., субботние ритуалы неразрывно связывают шаббат с другими ключевыми понятиями иудаизма, прежде всего с *обрезанием*. С. является следствием обрезания и одновременно залогом его существования: «Обрезание было дано. Но нужно было, чтобы обрезание начало действовать. Печать завета, форму союза с Богом нужно было разработать — и вот в этом миссия Моисея и его “суббот” <...> Пока “суббота” не умерла, — живо обрезание» (НП. 1903. № 8. С. 127). Р. интерпретирует С. как временной аналог пространственного обрезания: «Суббота есть то же, что обрезание, но только выраженное ритмически, как пульс биения, тогда как обрезание — точка и место» (Там же, 130). Только через связь с обрезанием можно понять сущность С.: «Суббота есть исполнение не сказанной Израилу тайной мысли “завета”; нужно Богу, что приносится Израилем. Что “нужное”?! Странный вопрос: мы все знаем смысл точки обрезания. Но не задумавшись, и до известной степени самостоятельно не задумавшись над смыслом этой точки, мы не разгадаем обрезания, и не догадаемся, чего искать в субботах. Точка обрезания — трансцендентная; функция этой точки — трансцендентна же и вместе ритмична (через известные промежутки времени): суббота и есть трансцендентный день, установленный для этого функционирования. Уже по точке приложения “печати” мы можем судить, что вся религия Израила есть *религия брака*; и раз “субботы — святы”, народу до “истребления души” нарушившего их, очевидно, что тайный смысл суббот — брачный же; он — таен, это смысл, как и вообще брак, не как учрежденное или закон, а как совершенное, тоже таен, сокрыт, протекает в сокровенности и безмолвно» (там же). Суть шаббата, утверждает Р., в ритуальном *совокуплении* мужа и жены, происходящем в ночь с пятницы на С.: «Ведь совершенно поразительно, что суббота начинается с вечера, а вовсе не с утра, с рассвета, и до последней степени очевидно, что вечернее на *дому* празднование есть литургийное введение в ночь, на которую и падает суть субботы» (Там же, 139). Субботняя *ночь* есть еженедельное повторение таинства брака: «Обрезание ногтей вплотную до тела есть тяжелая и пугающая операция над невестой перед самым браком, в вечер его; и повторяясь потом всю жизнь в пятницу, оно и указывает “вот-вот” “грядущий в субботу” брак, сретая который каждая еврейка должна принесться и каждый еврей — почувствовать и вести себя и приготовиться как жених...» (НП. 1903. № 9. С. 168). Более того, Р. полагает, что «классический еврей не имеет общения иначе, чем в субботу, смотря на всякое остальное, как на блуд и нечистоту; или что так было в классическую пору иудаизма, при царях и первосвященниках» (НП. 1903. № 8. С. 133). Сущность С., согласно Р., раскрывается в «*Песни Песней*»: «Кто же была Суламифь? Каждая израильтянка в вечер с пятницы на субботу» (У, 282). В поисках христианских аналогов иудейскому шаббату Р. обращается к литургии: «Суббота, эти 24 часа, и суть, очевидно, “не праздник вообще”, “не празднование Господу”, не “отдых мускульный и духовный”, но... “отложим всякое попечение”, таинственная Херувимская песнь Израила, черта невидимого храма и слушание беззвучной, безмолвной, без имен и без образов — литургии» (НП. 1903.

№ 8. С. 136). Именно поэтому иудаизм так оберегает святость С. и не допускает во время шаббата никакой работы, не делая исключения даже для очевидных благодеяний: «Суббота есть “иже херувимы” еврея: момент, когда на литургии все начинают слушать только литургию; сбор на украшение храма, т.е. доброе дело — в это время невозможен, невозможны и “невинные” разговоры молящихся, и вообще ничто постороннее и внешнее» (НП. № 9. С. 186). Однако Р. сознает всю условность подобных иудейско-христианских параллелей и особо подчеркивает коренные различия между двумя традициями: «Празднование у евреев субботы не имеет и приблизительно ничего общего с нашими праздниками, знаменуясь разрывом с шестью днями, перерывом общения с ними. “Суббота” сзади и спереди, т.е. в пятницу и воскресенье, окружена как бы поднятыми крепостными мостами. И с минуты, как они подняты, переход в субботу невозможен под страхом *смерти*, ни из субботы — в пятницу или воскресенье. Вокруг ров; кто упал туда — умер. Суббота есть *тайна* седьмого дня, есть день какого-то таинства» (Там же, 182–183). С. — одна из тех тайн Израила, перед которыми оказалась бессильна позитивистская мысль: «Да что такое суббота?! Ученые не приложили никакого старания к разгадке этого особенного праздника, смешивая его с нашими воскресеньями» (НП. № 8. С. 128). С. — прообраз всех других иудейских праздников («Которые все, значит, имеют темп и дух субботы». — Там же, 142), следовательно, суть любого из них заключается в ритуальном совокуплении. С. — условие отличия иудейского брака от христианского; освящение половой жизни, ритуализация ее свидетельствуют, по Р., об усвоении иудаизмом традиции восточных культов: «Через священную субботу иудаизм сливается с сироп-финикиянами, вавилонянами и египтянами, которые все имели в почитании половые сближения, противоположные порнографически унизительным, или шаловливым и плутовским, во всяком случае только физиологическим (снаружи) и приятным (внутренне), нашим» (НП. № 12. С. 115).

М.Ю. Эдельштейн

СУД. Р. выступает за независимый, справедливый, гласный и ответственный С. В статье «Не дожидаясь суда» он, рассматривая конкретный случай с высокопоставленным *чиновником*, отстаивает презумпцию невиновности и независимость С. (в том числе от *влияния* прессы): «Мы вполне довольны, и *печать* должна бы остаться довольною, что над служебною деятельностью бывшего московского градоначальника ген.-м. Рейнбота назначается следствие. Но вполне естественно ждуть, чем это расследование окончится и что окажется на суде, в особенности, что докажется на суде. Ибо есть разница между тем, в чем хочется обвинить, и что можно доказать, между подозрением и несомненною действительностью. Печать, должно быть, снедаемая ревностью к *правде*, обвиняет раньше вердикта суда и даже до точного выяснения предмета и оснований обвинения, судит, в сущности, втемную, по слухам, по негласным обвинениям, где невозможно убедиться в чистоте или нечистоте источника <...> Печати не для чего спешить, задыхаться от восторга при падении ближнего или даже, допустим, при падении общественного врага и, предуп-

реждая приговор суда, предупреждая разбор доказательств на суде, поднимать невообразимый смрад около имени *человека*, не шадя в том числе и частной, семейной его *жизни*, где уже замешано не служебное *лицо*, но ни в чем не повинные члены его *семьи*. И все это делать в такое *время*, когда он не может опровергать обвинений фактически, так как во время производства следствия до окончания суда он лишен возможности привлечь к ответственности за клевету» (ВНС, 302). «Суд, — говорит Р., — есть бесстрастность, — оплаченные жалованьем чиновники и судьи» (ВНС, 166). Он выступает за то, чтобы С. отстаивал не только интересы *государства*, но и широких слоев населения (прежде всего крестьян). Призывая оставаться на почве законности, Р. считает необходимым при вынесении судебных решений руководствоваться также и нормами общественной *морали*. В идеале *справедливость* С. может быть обеспечена, по Р., при условии совпадения закона с «народной *правдой*»: «Суд государственный должен быть в то же время судом народным, т.е. сообразованным, с воззрениями народа на правду и неправду, на *порок* и только «слабость», на большое и трудное в ощущении, и на легкое и переносимое в ощущении. Без этого суд никогда не получит нравственной народной санкции, без этого народ не перестанет считать преступников только «несчастными», что уже есть, по существу и в идее, полное отрицание и суда и закона, есть некоторая правовая и даже нравственная *анархия*» (ВНС, 167). Если С. встает исключительно на формальную позицию, то деятельность его, полагает Р., скорее негативна, чем полезна: «Строгий судья у нас — страдальческое, трагическое лицо. Строгий судья плодит «несчастных»: и что ужасно и чему он решительно не может помочь, ибо закон зависит не от него, он только применяет закон, так это то, что он действительно часто плодит невинно-несчастных, он отпускает на *свободу* злодея, злодеяние которого видит, но оно неуловимо для отсутствующего или неправильного закона, и «присуждает к взысканию» невинного, который по неопытности или неосторожности попал в паутину законодательства, которое местами представляется сотканным не мудрецом, а пауком» (ВНС, 163). «Отсюда, — полагает Р., — следующее бытовое, историческое явление: всеобщая нелюбимость у нас начальников-формалистов, т.е. которые неукоснительно и, увы, безжалостно «поступают по закону», и *любовь* и долгая благочестивая память русских к таким редким начальникам, редким администраторам <...> которые, будучи «самодурами», т.е. не справлявшимися с законом людьми, в то же время были лично бескорыстны, деятельны, жалостливы и справедливы. Поправки личностью закона — это всем известная у нас, у русских, *вещь*: между тем ведь очевидно, что должно бы быть наоборот, должен бы закон исправлять личность!» (там же). Проблемам С. присяжных посвящена статья Р. «Суд и человек» (НВ. 1900. 11 июня).

В.Н. Жуков

СУДЕБНЫЙ ПРОЦЕСС 1912 ГОДА. 6 марта 1912 Петербургский комитет по делам *печати* наложил арест на тираж книги Р. «Уединенное». Цензор обнаружил в ней *порнографию* и «непристойный рассказ о *священнике*, совершающем богослужение», в чем усматривалась поно-

шение обрядов православной *церкви*. Через неделю комитет возбудил судебное преследование *лиц*, виновных в напечатании этой книги, хотя существенная часть тиража была уже распродана. Председатель Комитета по делам печати А. Катенин специальным *письмом* прокурору Петербургской судебной палаты просил также возбудить судебное преследование против автора книги, «местожительство которого Комитету неизвестно». Местоительство Р., переезжавшего тогда с Звенигородской улицы на Коломенскую, было вскоре установлено, и началась судебная волокита, отголоски которой встречаем в первом коробе «*Опавших листьев*». В день затмения *солнца* 4 апреля 1912 Р. записал: «Забывать землю великим забвением — это хорошо. (идя из Окруж. Суда, — об «Уед.»; затмение солнца)» (У, 222). 10 ноября появляется запись: «В один день консилиум из 4-х докторов <...> И — суд над «Уединенным» Нужно возиться с цензурным глубокомыслием. Надо подать на Высочайшее имя — чтобы отбросить всю эту чепуху» (У, 175). Наконец 21 декабря 1912 (книга к тому *времени* давно разошлась по *России*) Петербургский окружной суд на углу Шпалерной и Литейного вынес приговор по статье 74 Уголовного уложения коллежскому советнику В.В. Розанову: «Заключить под стражу в *доме* арестуемых на десять дней, книгу «Уединенное» уничтожить, со всеми принадлежностями тиснения, без всякого на то вознаграждения» (РГИА. Ф. 776. Оп. 10. Ед. хр. 125. Л. 8). Столь суровое наказание было неожиданно для Р., однако обращение на Высочайшее имя возымело действие. Именной указ последовал 21 февраля 1913, и на его основании Петербургская судебная палата 11 марта 1913 определила дело в отношении уголовного ответственного Р. производством прекратить, освободив его от определенного ему приговором наказания, в результате чего Р. так и не был подвергнут тюремному заключению. Вопрос об уничтожении книги был рассмотрен в закрытом заседании Судебной палаты 31 мая 1913. Окончательный приговор предусматривал уничтожение ряда записей. Из них только самая большая запись — окончание о «*микве*» — была восстановлена автором во втором издании книги в 1916. 24 октября 1913 петербургский градоначальник известил Главное управление по делам печати, что в его типографии уничтожены «средством разрезания на мелкие части» указанные судом страницы из арестованных экземпляров книги. Дело закончилось 15 января 1914, когда Главное управление по делам печати подтвердило прокурору, что, согласно сообщению градоначальника, крамольные страницы уничтожены. Подобный процесс над Р. не был единичным. По той же статье 1001 уложения о наказаниях (порнография), по которой судили Р., годом раньше, 22 мая 1911, суд постановил уничтожить отдел «Дети Адама» и стихотворение «Ласки орлов» в книге *переводов* К.Д. Бальмонта из У. Уитмена.

А.Н.

СУДЬБА. «Судьба бережет тех, кого она лишает *славы*» (У, 68), — написал Р. Посвятивший всю свою деятельность литературному *творчеству*, Р. полагал С. русского писателя «несчастной» и «печальной». «Всю жизнь посвятить на разрушение того, что одно в *мире* люблю: была ли у кого печальнее судьба» (У, 68). «Вообще по-

лезно заглядывать в прежние сочинения (я — никогда). Вдруг узнаешь меру себе. “Сейчас — все упоительно”, и, может быть, это уже *fatum*. Но прошли годы, обернулся и скажешь: “Ложь! Ложь!” Грустно и страшно» (У, 141). Правдивое, выстраданное слово о земном бытии становится, по мнению Р., неизбежностью С., но *литературе* не дано «переделать жизнь». «Еще никогда не бывало случая, “судьбы”, “рока”, чтобы “литература сломила наконец царство”, “разнесла жизнь народа по косточкам”, “по лепесткам”, чтобы она “разорвала *труд* народный”, переделала “делание” в “неделание” — завертела, закружила все и переделала всю жизнь... в сюжет одной из повестей гениального своего писателя: “Записки сумасшедшего”» (ОПП, 666). Жизнь обретает истинный смысл с *рождением детей в семье*, исполненной светом христианской *любви*, считает Р. «Кто рождает — тот и божественен. Самое существо родов — божественно: потому что Судьба отсюда» (ВЕ, 161). С. — это осуществление Божественной воли, «чудная идея Провидения, какого-то безмолвного Глаза около тебя, который вместе с тем и в тебе, — но это глаз — широкий, бесконечный, точно ты сам в этом глазу, и он обнимает тебя как судьба» (ВЕ, 157). Р. полагал, что связь родителей с детьми — вечна и неразрывна. «И вот все родившееся — имеет о себе Провидение. Это — Глазок из меня, на меня глядящий. Он — не “я”, но и не совсем “не я” Он — больше меня, о — неизмеримо... Настолько, насколько “все предки больше меня” Единый глаз рассыпается в мириады глаз, и все они мигают, обо мне и надо мною, как небо мерцающих звезд надо мною... Однако эти “все” сосредоточились в двух глазах: моих родителей, только отразившись в них и через них уже глядя на меня» (ВЕ, 158). Отец с матерью дают жизнь и определяют С. ребенка. «Родители мне дали не только “жизнь”, а дали в рождении, в самую секунду зачатия — и “Судьбу мою” Мог родиться глупым, но — “умен” Мог родиться больным, но — здоров. Мог родиться порочным, но — “славу Богу, думаю о добром” И что бы глупый ни делал, он никак не может “перевернуть в себе рождение” и стать умным. Это уже умный догадывается о своем глупом товарище, таком хилом, он догадывается, что он никак не может выздороветь, потому что были хилые люди его родители. И еще о третьем, которого провели на казнь, — что это, может быть, “сын преступников, которые пользовались почетом по недоумению, потому что их никто хорошо не знал”» (ВЕ, 157). «“Какими рождаемся — таковы и в могилку” Тут какие-то особенные законы *зачатия*. Наследственность. Тут какой-то миг *мысли*, туман мысли или безмыслия у родителей, когда они зачинали меня: и в ребенке это стало непоправимо» (У, 57). «И вот я хожу на “могилу родителей” — на могилу “Судьбы моей” Которая всего меня “определила”, “связала”, дала “крылья” если я летаю, и дала ползанье, если я ползаю» (ВЕ, 158). С. — то, что предопределено во внешнем и внутреннем облике человека. Идея эта столь ясна и «понятна» для Р. в *мире* растительном. «Никогда яблоня не вырастает из пальмы, а яблочная косточка никогда не дает из себя стебля папируса. Все — разделено. Все — определено. Определено тою косточкою, которая уже сгнила, и, кажется, ее нет: на самом же деле, невидимо и очевидно, эта “исчезнувшая куда-то косточка” не дает поднышающему над

землею дереву, такому шумному и зеленому, отодвигаться ни вправо, ни влево, — вырасти выше, — родить лист из себя хоть с чуть-чуть иной окраской, иной величины, иной формы и расположения на стебле» (там же). Р. отрицал роль «случая» в С., «обмануть» С. и поколебать ее «весы» — нельзя: «Как смеет “случай”, нечто мелькающее, нечто именно “случайное”, т.е. мизерабильное по смыслу и физиономии, с *лицом* не то старушонки, не то мальчишки, “выросши из щели”, из “дыры” и “небытия”, — касаться тронов и весов судьбы?» (ОПП, 664). *Пороки* человека, по его мнению, есть его С. «Дурное в нас есть рок наш» (У, 57), — пишет он о своей «неуместности», определенной неделикатности поведения в *обществе*. «Никакого *сознания* горизонтов. От этого в жизни, чем больше я приближался к людям, — становился все неудобнее им, жизнь их становилась от моего приближения неудобнее. И от меня очень многие и притом чрезвычайно страдали: без всякой моей воли. Это — рок» (там же). «К вопросу о неуместности человека <...> Все это я выразил словом “иностранец”, которое у меня прошептало как величайшее осуждение себе, как величайшая *грусть* о себе, в себе. Это — тоже рок» (там же). Надо с *радостью* принимать все неизбежные *страдания* и *печали* своей земной С., как пушкинская кроткая Татьяна, безмолвная Татьяна, «покорная судьбе своей», утверждает Р. *Смерть*, по мнению Р., — *тайна* высшего проявления С., судия, который откидывает все лишнее, проходящее в С., оставляя лишь истинное и вечное. О статуе умирающего «Гладиатора» Р. написал: «Лицо его необыкновенно добро для такой минуты, и в нем есть “судьба”, “мне судьба”, а от кого, кто виноват, — этому полное забвение. Какое-то пренебрежительное забвение, беспамятство ненужного. Так больной, умирая, не думает о докторе, который, может быть, ошибся. “Все равно” Или еще: “Теперь некогда, мне некогда” Но до чего же ему есть дело? До родного крова, “детей играющих, возлюбленных детей” <...> Просто — вхождение в новое, такое новое, чего никогда не видел! Тайна. Гроб» (СХ, 74).

М.Е. Крылова

«СУМЕРКИ ПРОСВЕЩЕНИЯ. Сборник статей по вопросам образования» (СПб.: Тип. М. Меркушева, 1899) — книга Р., изданная П.П. Перцовым. Сборник, выпущенный тиражом 1200 экз., поступил в Главное управление по делам *печати* между 16 и 23 марта 1899. В него вошли работы: «Сумерки *просвещения*» (РВ. 1893. № 1–3, 6), «Три главные принципа образования» (РО. 1893. № 5, с подзаголовком «По поводу замечаний Д.И. Иловайского»), «Афоризмы и наблюдения» (РО. 1894. № 10–12), «Педагогические трафаретки» (НВ. 1896. 20 нояб.), «О гимназической реформе семидесятых годов» (НВ. 1897. 5 авг.), «Представление о *России* в годы учебной реформы» (НВ. 1897. 16 сент.), «Город и *школа*» (НВ. 1897. 14 окт.), «*Семья* как истинная школа» (НВ. 1897. 14 февр.), «Границы закона» (НВ. 1897. 8 апр.), «Беспочвенность русской школы» (впервые), «Два типа образования» (РС. 1895. 18 февр.). В разделе «*Библиография*» были помещены рецензии Р. на книги: «Программы домашнего чтения на 3-й год систематического курса» (НВип. 1897. 29 окт.); Абрамов Я.В. «Два великих француза: благодетель человечества Луи Пастер

и апостол образования Жан Масэ» (НВип. 1897. 3 дек.); «Достоевский для детей школьного возраста» (НВип. 1897. 24 дек.); Острогорский А.Н. «Педагогические экскурсии в область литературы» (НВип. 1897. 31 дек.). В предисловии к сборнику Р. констатировал: «Мы имеем дидактику и ряд дидактик; мы имеем методику и ряд методик; мы имеем вообще педагогику как теорию некоего ремесла ли, искусства ли (внедрять данную тему в данную душу). Но мы не имеем и не имели того, что можно бы назвать философией воспитания и образования, т.е. обсуждения самого образования, самого воспитания в ряду остальных культурных факторов и также в отношении к вечным чертам человеческой природы и постоянным задачам истории» (с. I). Характеризуя вошедшие в книгу работы, автор писал: «Тема статей есть собственно не русская школа, но та общая почва, на которой стоит и русская школа, недавняя по происхождению, не окрепшая на ногах, не имеющая за себя других аргументов кроме подражательности и традиции» (с. I–II). «С.п.» вызвали разноречивые оценки в прессе. П.Б. Струве откликнулся на появление сборника статьей «Романтика против казенщины» (Начало. 1899. № 3. Отд. II), которая, по позднему выражению самого автора, «была в прогрессивной печати первым указанием на политическое и литературное значение писаний В.В. Розанова» (PRO, 1, 378). Предполагая, что «имя г. Розанова является <...> для большинства читателей синонимом обскурантизма и изуверства», и признавая частичную справедливость такого взгляда, Струве вместе с тем утверждал, что Р. «нанес практическому обскурантизму и изуверству столь тяжелые литературные раны» (Там же, 361). Негативные отзывы Р. о деятельности М.Н. Каткова, в частности о связанной с его именем реформе образования, автор статьи рассматривал как знак «отпадения консервативной романтики от консервативной казенщины» (Там же, 367). В результате, по мнению Струве, «консервативное направление потеряло <...> самую крупную философскую голову и самый замечательный литературный талант», в чем «виноват романтизм, возвышающийся у г. Розанова до глубочайшего мистицизма» (Там же, 363). Идею родословную Р. рецензент возводил к «славянофильству в той мистической окраске, которую придал ему Достоевский», причем, полагал Струве, «от славянофилов г. Розанов отличается большей напряженностью мистического чувства», а «от Достоевского его отделяет широкая и глубокая философская культура ума, меньшая жестокость, более живое уважение к человеческой личности» (Там же, 368). В то же время Струве оспаривал справедливость той критики, которой Р. подверг европейскую культуру, и называл «странными и даже дикими» (Там же, 377) его размышления о пользе телесных наказаний. Тем не менее Струве называл «С.п.» «замечательной книгой», в которой «в редком обилии присутствует мысль, сильная оригинальностью и глубиной, облеченная всегда в оригинальную и нередко — в блестящую форму» (там же). Высоко оценил розановский сборник А-ть <А.А. Киреев> (НВ. 1899. 24 марта), особо отметивший объективность автора: «В лице г. Розанова русская мысль имеет большого, сильного и еще, кроме того, смелого и беспристрастного мыслителя и философа, вполне способного, ради логики и факта, отрешаться от собственных

органических симпатий и антипатий к тому или иному методу просвещения». Рецензент полностью солидаризовался с основными положениями исторической концепции Р.: «Великое различие между тремя поколениями культуры, в ее последовательном историческом ходе от античной благородной свободы грека или римлянина через спиритуалистические заповеди христианского монотеизма, развиваемого на почве любви и милосердия, к торжеству голого слепого факта, будто бы строящего тоже культуру, чудесно подчеркнуто и объяснено в книге Розанова». Одновременно Киреев ограничивал зону практической применимости розановских идей высшим образованием. «Строго провести теперь принципы г-на Розанова мне кажется немислимим <...> Прекрасная в идеале схема принципиальной школы г. Розанова может быть отлично применена к высшему и притом чисто университетскому образованию и очень слабо применена к школе низшей и средней, значение которых должно быть поневоле утилитарным», — писал он в заключение разбора статьи «Три главные принципа образования». Положительно отзывался о творчестве Р. и Д.П. Шестаков, выступивший с общей рецензией на сборники «С.п.» и «Религия и культура» (ТПГ. 1899. 16 мая). В.М. Грибовский в статье «Литературное духовенство» (Книжки Недеи. 1899. № 5) давал общую высокую оценку «С.п.», «Религии и культуре» и «Литературным очеркам». Он признавал обоснованность розановской критики российской системы образования («в отношении школы г. Розанов справедливо восстает против царствующего в ней духа формализма — господства всевозможных параграфов и уставов» — с. 191) и, в частности, солидаризовался с основными положениями работы Р. «Представление о России в годы учебной реформы»: «В самом деле, в уклад нашей жизни буквальный сколок с германского образца — классическая реформа вошла каким-то сухим и высокомерным жестом; еще ничему не научив, она уже оскорбила. Оттого-то она вызвала против себя почти поголовное ожесточение как некоторое инородное тело, насильно, механически внедренное в живой организм» (с. 187). Гораздо более резок в оценках был А. Б. <А.И. Богданович>, посвятивший «С.п.» значительную часть очередного выпуска своих «Критических заметок» (Мир Божий. 1899. № 4. Отд. II). Объединив сборник Р. и книгу М.О. Меньшикова «О любви» понятием «юрдствующая литература» (с. 1), Богданович писал: «Чтение произведений г. Розанова есть тяжкий и удручающий труд. Все время чувствуешь себя словно в темном, непроглядном месте, где то и дело натыкаешься на углы и закоулки, рискуя постоянно удариться лбом в совершенно неожиданный выступ или провалиться в волчью яму. И происходит это не столько от путаницы мыслей автора, вообще примитивных и детские невежественных, сколько от витиеватости его слога, тяжкого, темного, удушьющего, как те густые, зловредные испаренья, которые в осенние сумерки поднимаются над смрадными болотами» (с. 2). Свой разбор розановских статей Богданович заключал выводом: «Таков “свет”, которым желал бы осиять нашу народную школу г. Розанов. Думаем, что всякая критика здесь излишня. В своем усердии г. Розанов, что называется, переохолопил. В самом деле, какова ни на есть современная церковно-приходская школа, все же она неиз-

меримо выше этого “идеала” с “Синописом” вместо “развратной литературы” руководств, с тремя китами вместо “развращающих” начатков мироведения, без особых *учителей*, без программ и всякого контроля» (с. 11). «Не получится ли в результате вместо “Сумерек просвещения” — сугубая тьма?» (с. 14) — задавался вопросом рецензент, комментируя розановский пассаж о пользе телесных наказаний. *М.А. Протопопов*, откликнувшийся на выход «С.п.», «Религии и культуры» и «Литературных очерков» статьей «Писатель-головотяп» (РМ. 1899. № 8. Отд. II), утверждал, что «говорить <...> без *смеха*» о «литературной личности г. Розанова» невозможно: «О предметах философских, публицистических, педагогических и всяких других рассуждений г. Розанова можно и должно говорить серьезно, но нет возможности говорить без улыбки о самом философе. Это какой-то каламбурист мысли, не парадоксалист, а именно каламбурист, причем вся соль его философского остроумия состоит в соединении несоединяемого, в сопоставлении несопоставляемого» (с. 158–159). Протопопов негативно оценил общие основания розановской концепции, сосредоточившись, в частности, на критике тезиса о генетическом родстве культуры и культа (статья «Сумерки просвещения»). Он признал, что в статьях Р. об образовании можно отметить «кое-что дельное и жизненное, хотя и не новое, известное даже непеддагогам», но призвал не забывать, что автор «С.п.» — «горячий защитник розги как действительнейшего педагогического воздействия» (с. 169). «Пока г. Розанов говорит о вопросах школы как практик, он говорит большую частью *правду*, хотя и не новую, и даже выражается вразумительно и толково <...> Видно, что двенадцатилетний учительский опыт не прошел даром для г. Розанова, и его замечания часто преисполнены горечи или негодования. Но г. Розанов, на свою *беду*, чрезвычайно любит пофилософствовать, и вот, как только он оставляет практическую почву, почву личного опыта, и воспаряет мыслью в область отвлеченных соображений, читатель тотчас же начинает руками разводить» (с. 170), — заключал критик. Андреевич <Е.А. Соловьёв> поместил в журнале «Жизнь» (1899. № 9. Отд. II) рецензию на «С.п.», «Литературные очерки» и «Заметку о Пушкине» (МИ. 1899. № 13/14). Критик оценивал *творчество* Р. негативно, однако статьи, вошедшие в «С.п.», он назвал «положительно превосходными» (с. 300). По словам Соловьёва, в работах Р., посвященных вопросам образования, «виден личный опыт, в них слышится голос живого *человека*, голос гражданина, видящего детей своих ближних, отданных на служение бюрократическим идеалам с какою-то странною и жестокою целью, чтобы эти милые, свободные дети к 25-ти, много-много к 30-ти годам стали плешивыми “канцелярскими черныльницами” и, научившись строчить бумагу, разучились бы всему остальному. Здесь есть тоска по человеку, по его поруганному достоинству, по *красоте* его внутреннего *мира*, когда мир этот не загрязнен расчетами на карьеру, не подавлен школьными и иными программами, не доведен до нищеты непосильным зубрежом, не исковеркан школьной дисциплиной» (с. 300). Вместе с тем рецензент критически отозвался о розановской апологии телесных наказаний: «Написавши свой гимн розге, г. Розанов <так везде в тексте рецензии> не просто свел на

нет свои хорошие мысли, — он сделал нечто худшее» (с. 301). *Ю.И. Айхенвальд* в рецензии на все четыре розановских сборника, выпущенных Перцовым (ВФП. 1900. № 52. Отд. II), назвал «С.п.» «замечательной книгой» (с. 182). По словам Айхенвальда, в ней Р. «в ярких красках рисует, как этот “часовой” <государство> грубо захватил деликатное педагогическое дело и придал ему мертвенный дух формализма» (там же). Рецензент солидаризовался с мнением Р., что «*церковь*» и близкая к ней семья гораздо лучше справятся с делом образования, чем государство» (там же).

М.Ю. Эдельштейн

СУПРУГИ. Понятие «С.» тесно связано с понятиями «*семья*», «*брак*», считает Р. «Семья есть, конечно, “животный” союз, точка “животных” склнений мужа и жены, и — расчленение двух в “животное” же множество (*дету*). Поразительно, что, при бесспорно “животном” существе, семья имеет бесспорно мистическое, религиозное существо <...> Это — начинающаяся *религия*, это — очевидно религиозный союз, т.е. уже религиозная связь; и все — из неразглядываемого, темного пятнышка “склнений” Малейшее загрязнение этого пятнышка раскалывает до глубины семью; дети более не нужны и брошены; кинута жена, или оставлен муж <...> В любопытном возражении архиеп. Никанора на “Крейцерову сонату” приведено наблюдение, бесспорно не сочиненное: что в очень счастливых случаях супруги и внешним обликом сближаются друг с другом, начинают походить *лицом* один на другого» (ВЕ, 29). «Супружество — заповедь Божия, с *молитвами*» (У, 197), — утверждает Р. и поэтому «слова о “слиянии *душ*” в супружестве, т.е. в половом сопряжении, верны до потрясающей глубины» (ВТРЛ, 270). По его мнению, «решительно, *человек* не бывает в этом слиянии отгалкивающим: иначе нельзя понять глубокой, до гроба, привязанности друг к другу супругов» (ВТРЛ, 323). «Все — именно так, как и привыкли в супружестве: где *чистой* семьи и благороднейшие *дома*, напр., *дома священников*, не оскверняются сами и не оскорбляют ни взора, ни *ума* тем, что в них оплодотворяются и множатся, а при замужестве дочери (“взяли зятя в семью”) оплодотворяются и множатся родители и дети» (У, 102). Вообще «сопряжение, супружество» Р. называет «влечением к гармонизации с противоположным анатомическим полом» (ВТРЛ, 329). «*Женщина*, сколько-нибудь с умом, выравнивает кривизны мужа, незаметно ведет его в супружестве к идеалу, к лучшему» (У, 151). В статье «Русская *церковь*» (1909) содержится критика современного положения православной семьи; в свете церковного учения цель супружества — деторождение — Р. видится ложной: «Церковь допускает, что если супруги вступают в соединение, то должны иметь при этом цели, какими приблизительно задается католический паптер, идя в дикие страны: последний, крестя дикарей, увеличивает паству римского епископа, а русская чета должна думать не о себе, а о том, что через рожденных от нее детей, обязательно крестимых в *Православие*, возрастет численность православного населения и мощь *веры*...» (ВТРЛ, 17). По Р., супружество начинается именно с Церкви: «И как бы эти переживания протянулись длинной полосой тихого религиозного света в начинающуюся и уже начавшуюся супружескую

жизнь, — начавшуюся именно здесь, в Доме молитвы» (У, 101). Р. волнует вопрос «бесспружного супружества», бестелесного, «духовного» брака. В книге *«Люди лунного света»* писатель приводит примеры аномалий пола. «К этому порядку явлений должны быть отнесены все случаи бесспружного супружества, т.е. когда двое супругов, вступив между собою в брак, или вполне удерживали *девство*, или очень скоро прекращали половое отношение, живя десятилетия последующей жизни без всякого полового общения» (ВТРЛ, 352). «Преподаватель высшего учебного заведения, холостой, живет в одной квартире с двумя сестрами, будучи связан “духовным супружеством” с одной. Другая сестра — *урнин* <...> *Совокупления* — нет, и никем (много друзей, знакомых, родных) не предполагается. Всем ясно, что они “муж и жена” и столь же “не муж и не жена” Супружество как бы довершено и остановилось на степени тесной духовной связи, тесного духовного единства, общности *быта*, жизни, атмосферы, движений <...> Оплодотворения нет» (ВТРЛ, 394). «“Аномальных” отношений вне всякого сомнения никаких нет. Здоровье обоих — цветуще. Рост, *силы* — все цветущее (у обоих). Это — “духовное супружество” древних христиан, без малейшего идейного к нему влечения, при полном идейном сочувствии к плодородной и полной семье» (ВТРЛ, 395). У содомитов «переход *мужчины* в девичество» выражается также «в сохранении вторичных (дополнительных) качеств супруга: влечения к психологическому или интеллектуальному общению с женщиной, постоянному и тесному, — что и бывает причиной заключения брака, в этом случае не плотского, а духовного, спиритуалистического» (ВТРЛ, 301). Сам брак своими *корнями*, по Р., уходит в древнюю *проституцию*. «*Евреи* не рассказывают, а историки и богословы не догадались обдумать, что “самая древняя и священная форма заключения у них брака” до сих пор есть следующая: жених подает девушке монету и произносит: “Беру тебя этою монетою в жены себе по закону отца нашего Моисея” Если *девушка* приняла монету — брак заключен, они — муж и жена <...> Самая священная форма заключения брака у евреев идет прямо от вавилонской священной проституции» (ВЕ, 47). «Между мужем и женою проходит солнечный луч, который... как это не видано нигде на *памятниках* Древности, хотя есть множество сохранившихся памятников от других народов, которые также поклонялись “*Солнцу* и *Луне*, и звездам” оканчивается рукою, выпустившею крест — символ *жизни*» (ВЕ, 179). «Супруги должны быть детьми, должны быть щенятами. Они должны почти сосать мамку с папкой. Их все должны кормить, заботиться, оберегать. Они же только быть счастливы и рождают прекрасному *обществу* прекрасных детей» (У, 268). «При умелом браке, девственно-венечальная фата как бы не снимается вовсе, не снимается никогда с чела; и уже в морщинах и многоплодные, супруги еще радуются один на другого, как бы невеста и жених» (У, 451).

В.В. Никульцева

СЧАСТЬЕ. *Детство* Р. прошло в бедности и лишениях, и хотя он вспоминал его с *любовью*, но считал «несчастливым» (ПЛ, 30). В гимназические годы Р. «заболел» идеей С., усвоив из *книги Дж.С. Милля «Утили-*

тарианизм» «взгляд на человека и на жизнь его как на управляемые и повинующиеся быть управляемыми идеей счастья — высшей в *истории»* (ОСЖС, 687). С постоянного думанья «об идее счастья как идеи верховного начала человеческой жизни» Р. начинает «серьезное в своей жизни» (ОСЖС, 688). Полагая, вслед за Миллем, что «цель человеческой жизни есть счастье», он пытался проводить гедонистический принцип жизни и дошел до утверждения, что «безнравственное — необходимо» и «цель оправдывает средства» (ОСЖС, 689). Р. вспоминал об этом всепоглощающем и мучительном юношеском увлечении идеей С.: «Как очарованный, я стоял перед этою чудною и страшною идеею, столь правильной в своем развитии, столь невозможной для выполнения, и не видел никакой возможности поколебать ее основания. Это продолжалось несколько лет. Физически и духовно я был изможден ею, все нравственные или эстетические инстинкты мои или были подавлены, или полуподавлены, я сам наполовину разрушил себя, все думая об этой идее» (ЛИ, 150). Только в *университете* Р. понял ошибочность позитивистской идеи С.: «Я вдруг понял следующее: идея счастья как верховного начала человеческой жизни есть идея *правда*, неопровержимая, но она — придуманная идея, созданная человеком, но не открытая им <...> не есть цель, вложенная в него *природою*» (ОСЖС, 690). Эту *мысль* Р. считал «поворотным пунктом в своем развитии» (там же) к религиозно-идеалистическому воззрению. В студенческие годы Р. написал статью «Исследование идеи счастья как идеи верховного начала человеческой жизни» и даже отправил ее в журнал *«Русская Мысль»*, однако опубликована она не была. В этой статье, напечатанной позже под названием «Цель человеческой жизни» (ВФП. 1892. № 14, 15), Р. раскрыл ошибочность самой постановки *позитивизмом* идеи С., противопоставив ей жизнеутверждающую идею «*радости* жизни». Идею С., а также связанные с нею проблемы цели и средств ее достижения, Р. критически рассмотрел и в *письме-трактате* к *Н.Н. Страхову* от 3 февраля 1899: «Целью должно быть счастье большинства — кем определяемое (выбираемое)? Наибольшим количеством людей может быть не удовлетворением, т.е. не счастьем, и след. теория вся разрушается. Поэтому если большинство требует, чтобы, положим, вешали *священников* во имя *прогресса*, нужно вешать их» (ЛИ, 149). «Сказать — “цель человеческой жизни есть счастье” столь же нелепо, как сказать, что “цель топора в том, чтобы быть твердым”» (ЛИ, 150). «Если все-таки жизнь может быть осмыслена лишь тогда, когда знаешь цель ее, то, след., эта цель должна быть открыта, найдена (в противоположность счастью, которое как цель придумано, изобретено)» (там же). На смену идее С. приходит связанная с религиозным мировосприятием мысль, что «человек имеет некоторое естественное назначение»: «Достигнуть всей *истины*, осуществить все *добро* и стать вполне свободным есть истинное назначение человека <...> Я, кажется, уже кончал курс в университете (Моск.), когда эта мысль осветила мое сознание <...> Я уехал, кончив курс, веселый и счастливый, в *Брянск*» (ЛИ, 151). Идеал С. был неразрывно связан у Р. и с *семьей*: «Как в счастливой семье легко трудиться. Т.е. весело» (СХР, 164). Летом 1888, преодолев психологические последствия несчастливого брака с *А.П. Сусловой*,

Р. пишет Страхову о возродившихся у него *мечтах* о семейном С.: «И вот у меня явилось страстное, мучительное желание — устроить себе жизнь, захватить хоть какой-нибудь тот остаток простой счастливой жизни, который для меня еще может быть возможен» (ЛИ, 178). Через год С. пришло к Р.: «То, чего так долго, так мучительно и всегда напрасно я искал всю мою жизнь — любви счастливой <...> это я, наконец, имею» (ЛИ, 209). В августе 1889 Р. признался Страхову: «Я и счастлив и несчастлив: счастлив полною любовью, абсолютною преданностью; несчастлив, и иногда невыразимо, до отчаяния, что я уже не заслуживаю этого счастья, что она была бы счастливее, полюбив другого» (ЛИ, 212). С. любви помогало Р. преодолевать жизненные невзгоды. О трудном в материальном отношении раннем периоде своей жизни в *Петербурге* Р. вспоминал: «Мы были там очень бедны, но счастливы» (М, 314). В статье «Два исхода» (МВ. 1891. 29 июля) Р. критиковал утилитарную доктрину С. «шестидесятников»: «Прежде всего, так как под “счастьем” нельзя было разуметь ничего иного, кроме “удовлетворенности”, то было ясно, что идея эта вовсе не содержит в себе указания на <...> реальные цели деятельности, но только осыпает всякие, какие возникнут в истории» (ЛВИ, 186). «Так как подобною целью, очевидно, могло быть только счастье наибольшее», то, считает Р., «в этом выводе «возрождалось знаменитое и всеми оставленное учение об оправдании средств целью» (ЛВИ, 187). Он отмечает, что «ради минутного наслаждения часто приносится в жертву счастье целой жизни» (там же). Р. отвергает социалистическую идею, что «для счастья самого человечества» необходимо забыть о личном С. (ЛВИ, 188). Участвуя в полемике о *свободе*, Р. писал: «Какое низкое понятие о счастье — что оно в сытости, не очень большой усталости и хаотической свободе заключено. Разве нельзя быть счастливым, и гораздо выше, гораздо полнее, при абсолютной стесненности, когда знаешь, что эта стесненность отвечает чему-то великому» («Что против принципа творческой свободы нашлись возразить сторонники свободы хаотической» // РВ. 1894. № 7. С. 204). В 1890-х Р. заметил об идеале С., опирающегося на религиозный идеал: «Истинно счастливый человек есть тот человек, которому Бог уделит вечно трудиться, но над тем трудиться, что он любит и во что верит. Вспомним о тех, кто не имел и отдаленно этого счастья: а это — все, почти все» (ПИ, III). Сам Р. «всю жизнь писал» (СХР, 226), т.е. занимался делом, к которому имел призвание, и, несмотря на все превратности литературной судьбы, считал себя человеком счастливым: «“Судьба Страхова в литературе”, “судьба *Ан. Григорьева* в литературе” “судьба зоологических идей *Н.Я. Данилевского* <...> — это с 1891 до 1916 года намучило меня гораздо более, чем “моя судьба”, которую, кстати, я отнюдь не считаю несчастною. Литературно и en masse <в целом> я считаю себя очень счастливым» (СХР, 8). Р. испытал творческое С. в блаженные минуты интеллектуального парения при работе над книгой «*О понимании*», когда он достигал высот, позволявших ему чувствовать себя равным среди великих: «Были минуты, когда я себя чувствовал между Парменидом, Ксенофаном, — как друг их, ближний их <...> кто пережил эти, такие минуты, м.б. иллюзионные (не все ли равно), — перед кем он и опустит глаза?

Я был (бывал) истинно счастлив умственно: кто испытал эти голубые, эти лучезарные минуты, когда вставшие из гробов мудрецы обнимают тебя, ласкают тебя, когда ты чувствуешь себя равным всему благородному и умному в человечестве: то как бы мало таких минут, и хотя бы ты сделал потом что-нибудь глупое, пошлое, подлое <...> уже ничто, ничто не унижит <...> История “*О Понимании*” — это сплошная 5 лет поэзия» (СХР, 108). Он развивает ту же тему: «20 лет живу в непрерывной поэзии <...> И вот отчего я счастлив» (У, 60). «Счастье писания есть счастье *рождения*» (ОСЖС, 33), — заключает Р. В зрелые годы обещания социалистами всеобщего С. неизменно вызывает у него ироническое отношение, как и «изнурительная мечта» (КНУ, 264) радикалов о земном рае, о С. как конечной цели жизни: «Самодовольный *радикализм* как хорошо вычищенный медный пятак блестит, горит и обещает *миру*, что на него можно купить. Полное счастье. Для цельного мира цельное счастье» (КНУ, 469). Здесь же достается и бывшим друзьям из круга *Д.С. Мережковского*, переметнувшимся со своей идеей «религиозной общности» в оппозицию и разделившим утилитарные идеи социального С. радикального лагеря: «Счастливые мои друзья. Как вы счастливы. Маленькая идея в голове может устроить полное благополучие человека. А палец, положенный на глаз, закрывает целое *солнце*. Вы вполне счастливы. Я не так счастлив. О, я отдал бы мою жизнь за “мысль, из которой проистекает полное счастье” Я думаю, и каждый отдал бы. Но не приходит такой мысли. Вот она пришла. Счастливы. Да не спросить ли вторую порцию рисовой каши и еще сахару» (КНУ, 469). В статье «Кто истинно счастливый человек» (МВ. 1916. 2, 6 июля) Р. писал об иллюзии всеобщего С., внушенной *обществу* учением *К. Маркса* о «светлом будущем»: «Маркс всех сделал счастливыми, не вынув даже талера из кармана и только написав хорошую книгу» (ВЧВ, 285). В 1910-х в споры о С. вклинивается мотив бренности человеческого бытия: «“Счастье в усилении”, — говорит молодость. “Счастье в покое”, — говорит *смерть*. “Все преодолеть”, — говорит молодость. “Да, но все кончится”, — говорит *смерть*» (У, 55). И на смену языческому жизнеутверждению приходит размышление о С. как естественном состоянии молодости: «Я был очень счастлив (20 лет) и невольно впал в *язычество*. Присущее счастливому быть язычником, как солнцу — светить, *растению* — быть зеленым. Как ребенку быть глупеньким, милым и ограниченным» (У, 218). Р. размышляет о С. в любви, но признает, что оно уже позади: «Что выше, любовь или история любви? Ах, вся “история любви” все-таки не стоит кусочка “сейчас любви” Я теперь пишу “историю”, потому что мое счастье прошло» (У, 320). С возрастом Р. начал все чаще предаваться воспоминаниям о былом С.: «— Ты уж теперь не испытываешь счастья. Так вспоминаешь прошлое» (У, 353). Возвращаясь к прошлому, Р. называет счастливыми годы, когда он принимал участие в *Религиозно-философских собраниях* и когда стремительно вошел в литературу и получил широкую известность: «Религиозно-философские собрания. Окрыляешь. Лечу. Счастлив» (КНУ, 504). Перед кончиной счастливыми представляются ему творческие искания и обретение новых идей *времен «Мира Искусства»* и «*Нового Пути*» (МЛ, 527). Мысли Р. о С.

постоянно возвращаются к *творчеству*: «...вечное Солнце течет в моих жилах. И томит, и зовет. И наполняет счастьем. ...вот отчего я пишу» (СХР, 266). Для Р. важно нравственное начало в писателе, которое делает его счастливым независимо от степени *таланта*: «Есть ведь и маленькие и писатели, но совершенно чистые. Как они счастливы!» (У, 141). Высшее, подлинное С. в творчестве для Р. наступает тогда, когда он чувствует свою связь с *Богом*: «В редкие минуты я достигаю всемирной любви... Это такое счастье... Такая праведность... — Так ты праведник? Что молчишь? Что я скажу, когда слышу и слышал: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф... Исполнены Небо и Земля славы Его. — Какая же связь? Вы этого слова не слышите, а мне дано. Ухо Душевное услышать хвалу моему Господу. И слышит ее только достигнувший всемирной любви» (СХР, 158). «Я люблю Бога. Больше всего я его люблю. Люблю его двор. Ужасно люблю. Я счастлив» (СХР, 166). Р. убежден, что С., как и истина, неотделимо от религиозного восприятия мира: «*Религия* есть самая постоянная истина и высшее счастье» (ОНД, 303). «Я чрезвычайно счастливый чело-

век во всем и прямо чувствую около себя руку Божию <...> Постоянно — в радости» (ОСЖС, 694). Ощущение этой внутренней связи с «мирами иными» позволяет Р. выразить уверенность, что именно его сочинения, дающие религиозное оправдание семьи, повседневной жизни, природы, могут сделать человека счастливым: «Почему я так <...> (иногда) тоскую <...> что “ничего не вышло из моей литературной деятельности”, никто за мной не идет, не имею “школы”? <...> нельзя быть иначе счастливым, как имея именно мои мысли» (У, 69). Р. испытывает ощущение С. от того, как много он сумел сделать для *России*: «Большой “пуд” все-таки я положил в чашу умственной жизни России. И это исполняет мою *душу* какого то счастья <...> Тут моя “слава” ничего не значит. Но что я обогатил кое-чем нашу милую родину, которая дала нам всем хлеб, которая дала нам всем обед, откуда мы взяли женушек себе и которая дала нам *язык* свой (ведь это народное достояние, — коим я пользовался как даровым), — вот это, что “я дал Руси” нечто, исполняет меня блаженством. В сию минуту я счастлив» (СХР, 183–184).

В.А. Фатеев

Т

ТАЙНА. «В самом естестве *вещей* есть тайна, нечто “не самопоказывающееся” <...> Самозакрывающаяся вещь. От создания *мира* сокровенная; сокровенная “в самой себе”, без приказывания, без понуждения» (ВЕ, 71), — писал Р. Он считал, что онтологическая Т. бытия — безмолвна. «Так и *жизнь* и вся тайна жизни, так и *Бог* и вся тайна Божья: живут, действуют, но неизречены» (ОЦС, 371), — утверждал он, сознавая, что все в земном мире подчиняется таинственным законам его Создателя. «Мистическую тайну я признаю объективно действительной (это выше *истины*)» (СОЧ, 485), — говорил Р. «Это самое поразительное, самое огорошивающее. Почему? Как? Мы ничего не можем сказать, но тут привходит тайна вообще “невесомых *сил*” или, вернее, “невесомых значительностей” <...> Нет жизни без отца и отца без порождения новой жизни» (АНВ, 301–302). «Верно, земля имеет свою тайну к Богу: и кто к ней ближе — больше и о Боге думает» (ОЦС, 296). Издревле люди осознали, что они предостоят неисчерпаемой Т. всего сущего, что «есть мир-загадка, есть мир-чудо» (ВЕ, 17), что существует еще «трансцендентность», «тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высоким» (ЛВИ, 45). Мудрый Пифагор считал, что «в числах и мерах есть своя тайна; Бог есть мера всех вещей — после создания» и «найти истинную меру и сумму частичных мер и пропорций *человека* не представится ли очень серьезной и даже священной мистикою?» (СХ, 56–57). По мнению Р., чтобы приблизиться к постижению Т. целесообразности Вселенной, нужно особое, «огромное и необозримое видение, в котором переливались и переплетались земные и небесные краски» (СХ, 169). Р. полагает, что Т. такой способности проникновения в глубину вещей — дар Божий, и «тайна эта разгадывается в великих людях» (там же). «Есть знаменитое выражение, в Апокалипсисе и у Иезекииля, о небесных существах, “исполненных очей спереди и сзади, внутри и снаружи”, т.е. существ — как ткани “очей”, как полноты “очей” Все “очи, очи, и очи”, и вот — все существо; может быть, — тайна всякого существа, каждого из нас?..» (там же). Духовная зоркость, считал Р., присуща далеко не всем. «Века слишком большой ясности в понятиях и отношениях», привычка все упрощать и объяснять «истребили всякую способность мистических восприятий и ощущений» (ЛВИ, 103). Духовные слепцы, утратившие *веру*, неспособны благоговейно воспринимать святые Т., «когда от них зависит даже и спасение» (там же). Писатель видит,

что попытки лишить всякое жизненное явление священного смысла и Т. ведут к обеднению человеческого познания, к *позитивизму* — «тайне безуспешности *науки* и *философии* понять человека, его жизнь, его *историю*; тайне безуспешности их истинно в ней наставить, просветить» (ЛВИ, 278). Р. убежден, что только *религии* удастся бережно хранить священную Т. «Перед нами религия, т.е. наше и не от нас, и где все — тайна, исходит из тайны и оканчивается тайной» (ЛВИ, 380). «Исторические *судьбы христианства* — тайна <...> Взять только дивные пророчества мессианские, о *семени жены* — стершем главу Змия, о конечной победе над дьяволом: посмотрите — ведь это небо стелется в словах и земля все зацветает в каком-то невыразимом обилии, *счастья, красоты, славы*» (ОЦС, 487). Р. сознавал, что Божественная Т. и Т. бытия — бесконечны и неизреченны. «Херувимская — дивно мистична, непонятна: а ведь *душа* религии — в тайне, в сокровении, “в облаке” И вот в Херувимской и выражена небесная тайна религиозной души, смотрящей в небо и что-то особенное там видящей» (ОЦС, 110–111). Всю свою жизнь Р. благоговейно склонялся перед вечными Т. жизни, *любви*, Т. появления человека на свет. «“Тайна надо мною, если я рожден” “Чти отца и мать!..” “Чти! Чти!” И мириады строк с этим одним: “Чти” Не за *добродетели*, не за качества, а за неизмеримо большее: за “есмы”, в каком “есмы” уже содержатся какие-нибудь и добродетели и качества <...> “Есмы”, “есмы” Ничего нет больше — “есмы” Есмы — самое большое на свете» (ВЕ, 161). Писатель испытывал «бессилие» приблизиться к постижению этой Т., сознавал всю «невозможность при свете дня увидеть живую тайну нашего бытия, нашего *рождения*...» (ВДЯ, 317). По мнению Р., на долю человека остается возможность увидеть лишь слабые «отблески» Т.: «Лучи “тайны” могут жить в этом мире; они — наземны или просто земны» (ВДЯ, 315). «Ибо мистически благоговеть мы можем только к тому, в чем есть место для тайны, чего мы не умеем развить и понять» (ОЦС, 72). Р. полагал, что Т. требует к себе бережного отношения, «некоторой вуальки невидимости» (СХ, 189), Т. подобна «нежной пыльце на крыльях *бабочки*» (там же). Стремление «разоблачить» Т., нехранение «узорной пыльцы души», нечуткое отношение ко всякому человеческому переживанию «момента своего возраста, своей тайны, своей судьбы» (ВДЯ, 314) ведет к тому, что Т. — исчезает, превращается в «безобразное чудище», как у лермонтовского царевича. Р. убежден, что утрата переживания духов-

ной Т. неизбежно влечет за собой опошление жизни, гибель ее священного смысла и судьбы. «Тайна выявлена и — умерла. Она умерла именно в “тайне” своей; и если мы возьмем что-нибудь, куда “тайна” входит не побочную, но существенную чертою, даже, может быть, составляет самое ядро дела — умирает тайный этот предмет, тайное действие, тайная сущность» (ВДЯ, 314).

М.Е. Крылова

ТАЛАНТ. Писательский Т., считает Р., это «дар слушания *голосов* и дар видения *лиц*» (У, 109) — умение проникнуть за поверхность явления и в *душу человека*. Этот Т. имеет характер скорее физический, чем умственный или душевный; он, согласно Р., прежде всего — «исключительно телесен» (У, 173), он — «в кончиках пальцев» (СХР, 224). «Талант нарастает, когда нарастает *страсть*. Талант есть *страсть*» (У, 52). Однако Т. — не только дар, но и *рок* писателя: «Талант у писателя невольно съедает *жизнь* его. Съедает *счастье*, съедает все. Талант — рок. Какой-то опьяняющий рок» (У, 160). «*Литература* есть самый отвратительный вид торга. И потому удвоенно-отвратительный, что тут замешивается несколько таланта. И что “торгуемые *вещи*” суть действительно духовные ценности» (У, 51). «*Русская литература* пьяная и развратная. Правда довольно талантливая и в мельканиях гениальная» (КНУ, 516). Все Т. обесцениваются, считает Р., когда нет важнейшего — нравственного: «Шум, звон, колокол и *хвастовство* пошло в русской литературе с *Герцена*. И его “1001”-го таланта, между которыми не было одного. *Благородства*» (СХР, 89). В то же *время* Р. отмечает, что «таланты наши как-то связаны с *пороками*, а *добродетели* с бесцветностью» (У, 47). Р. подчеркивает связь Т. с *религией*, *Богом*: «Почти не встречается *еврея*, который не обладал бы каким-нибудь талантом. Но не ищите среди них *гения*. Ведь *Спиноза*, которым они все хвалятся, был подражателем Декарта. А гений не подражаем и не подражает. Одно и другое — талант, и не более чем талант — вытекает из их связи с Божеством. “По связи этой” никто не лишен некоторой талантливости, как отдаленного или как теснейшего отсвета Божества» (У, 112). Т. не представляет высшей ценности для самого Р.: «Я мог бы отказаться от даров, от литературы <...> Но от Бога я никогда не мог бы отказаться» (У, 48). О себе Р. писал: «Бог дал мне таланты» (У, 38). Обратившись к требовавшей смелости *теме пола*, Р. позволил себе заявление: «Я — бездарен, да тема-то моя талантливая» (ВДЯ, 141). Старший брат Р., Николай Васильевич, заметил его писательский Т. еще в гимназические годы: «У меня есть брат Вася, и у него есть талант (по *письмам*?). Я его возьму к себе, когда кончу курс» (КНУ, 535). А.С. Суворин, привлечший Р. к сотрудничеству в «*Новом Времени*», считал Р. безусловно талантливым журналистом: «По-моему, без *радикализма* — что же за человек? <...> Без радикализма нет истинного таланта. А у Вас истинный талант, но он еще бродит, а потому о Вас не составилось настоящего понятия» (ПВ, 325). Талантливость Р. признавалась большинством критиков, часто находивших у него и «проблески гениальности» (Н.А. Бердяев // ПРО, 2, 41); его одаренность вынуждены были признавать и в лагере идейных противников: «Самый замечательный литературный талант» (П.Б. Струве //

ПРО, 1, 363); «Относиться к Розанову только эстетически, любоваться его талантливостью — это значит презирать Розанова, не считать его реальной *силой*» (Д.А. Философов // ПРО, 2, 186). Т., считает Р., нужен не только в писательстве, но и в каждом деле. «*Чтение*, и сила, и напряженность его есть особый талант — талант умственного поедания, талант душевного *аппетита*, “охотка к еде *книг*”» (КНУ, 392). Т. может проявляться уже во внешнем виде человека. Р. писал о И.Д. Делянове: «В каждом движении его глубоко комической фигуры виделся талант» (КНУ, 355). На примере В.С. Соловьёва Р. показывает, что успех, *слава*, бойкость пера могут создать иллюзию Т.: «Везде он был очень талантливый, но ёрник. В сущности и не талантливый, а “очень скоро бегающий” Эти его быстробегающие ножки были приняты за талант, и он был сочен “русским Оригеном”» (СХР, 170). По мнению Р., выраженному в статье «Национальные таланты» (НВ. 1902. 2 февр.), «есть талантливые народы, а есть народы серые». Р. считает, что для своего развития «талант требует культурной обстановки», а также что «таланту нужно только отсутствие излишней муштровки» (там же). В книге «*Последние листья*» Р. систематизировал свои размышления о различных видах Т.: «С талантами надо разбираться. Таланты бывают не “какие-нибудь”, а к “чему-нибудь” Таланты суть собственно скрытые внутренние влечения, предрасположения. Талант — “*зерно*” в нас, через которое будет “расти наша жизнь” Отсюда можно сказать, что “каждый человек растет своим талантом”, т.е. двигается, находит должность, находит ремесло. Между прочим, великая должность управления заключается в том, чтобы поставить людей в гармонию с их талантами. Не требовать от *птицы* плавания, а от рыбы летания. А пустить рыбу в воду, а птицу в воздух» (ПЛ, 189). Р. писал о недостатке Т. в сфере государственного управления, среди *чиновничества*. «Чиновник бесталантен», считает он, так как рассматривает свое дело как «чужое»: «Почему ему быть талантливым на чужом деле, не “нашем общем”, а “ихнем, обывательском”» (СМР, 354). Причину отсутствия Т. в управлении страной один из сановников объяснил Р. так: «На вопрос, отчего у нас “на верхах” не весьма талантливо, т.е. как будто заправляют делами люди скорей бездарные, чем даровитые, он ответил: — Бездарность есть всегда желаемое *лицо* “там” Каждое “кресло” всего более опасается умного кресла рядом с собою. Умного или особенно энергичного: оно сейчас давит на все соседние кресла. Кому же приятно быть раздавленным? оттесненным? <...> Вот отчего целый ряд “кресел” всегда радуется, когда к ним приближается и наконец входит новый тусклый, безвольный кандидат. Его уже заранее все поддерживают, все на него указывают, говорят, что “талант” И под этот шепот: “талант! талант!” он действительно с чрезвычайной быстротой и непонятным ни для кого успехом двигается по службе» (КНУ, 28). О Т. в собственной *семье* Р. пишет: «Есть “талант братьев и сестер”: тогда их пять — и все дружны между собою. У наших *детей* решительно нет таланта сестринского. Все ссорятся. Но положительно великий “талант подруг”: к подругам они до того привязываются, до того им верны, хороши с ними, деликатны, ежeminутно оживлены, что удивительно. Также у всех их решительно нет таланта “к родителям” Еще “к маме” есть у Тани.

Но и она Лизу Дубинскую, а Надя свою “Хохлову” и Вера “Маруску Тартакову” и Вася “Борю Иоголевича” решительно и определенно предпочитают родителям. Об этом я говорил с мамой, и мы рассуждали. У меня “таланта к детям” определенно теперь нет: был — и сильнейший, — к детям брата Коли (все вышли революционерами), в тридцать — 35–40 лет, т.е. в сущности “своих бы детей” У мамы великий талант “к мужу”, но таланта к детям тоже нет: она не находит с ними, о чем говорить. Она о них заботится, но это — другое: нужно входить в душу, связываться с душою» (ПЛ, 189). Р. утверждает: «“Талант к правлению”, “талант к службе” обычно противоположен “таланту к семье” Иван Ильич <в повести Л.Н. Толстого>, собственно, имел талант “к службе” и “компанейский” и лишен был таланта семьи. И жена и дочь были ему чужие; и когда он стал умирать, то и увидал, что около него “никто не стоит”, а все ждут пенсию <...> У Стивы Облонского определенный талант детей, негодность к службе и исключительный талант компанейский. Это чрезвычайно важный талант, и “без таких не живет общество»» (ПЛ, 190).

В.А. Фатеев

ТАЛМУД — свод правовых и религиозно-этических положений *иудаизма*. Р. неоднократно свидетельствовал о том, какое впечатление произвел на него Т. Так, в коробе втором «*Опавших листьев*» он констатировал: «Только то чтение удовлетворительно, когда книга переживается <...> Я переживал *Леонтьева* (К.) и еще отчасти Талмуд» (У, 21). «Отмеченные места из “Талмуда”» (У, 314) Р. намеревался включить в раздел «Материалы» тома «*Иудаизм*» своего собрания сочинений. Согласно Р., Т. — ключ к пониманию еврейской *религии* и еврейского народа. Опираясь на свидетельства автора «Автобиографии православного еврея» С.И. Цейхенштейна, он заключал: «Талмуд есть *еврей*, выраженный в слове <...> еврей есть движущийся, осуществленный Талмуд» (НП. 1903. № 10. С. 113). Оспаривая «глубоко невежественное» убеждение, что Т. «есть инородный и неправильный нарост на Библии, даже только около Библии; и что в нем Израиль уклонился от чего-то», Р. писал: «Нет трактата, главы, страницы в Талмуде, который не отвечал бы или не усиливался ответить: “ну, как же исполнить это и то, содержащееся в “Исходе”, “Второзаконии” и “Левите Моисея”» (Там же, 114). Реабилитации «оклеветанной книги» посвящена одна из глав сочинения Р. «*Около церковных стен*»: «Во всемирной литературе мало есть книг, которые несли бы на себе такое множество обвинений, как знаменитый “Талмуд” Каждому, незнакомому с ним, представляется, что это какая-то черная книга, исполненная непонятого в одной половине и злого в другой» (ОЦС, 141). В противоположность такому подходу Р. отмечает «нежность», «простодушие», «деликатность» и «глубину» Т., его «прекрасный, тихий и благородный тон» (ОЦС, 142). Р. признает, что Т., «если его читать прямо, не имея догадок о тайне иудаизма, представляется глубокой бессмыслицей», но тут же констатирует: «Он исполняется тайного и очень приятного света в самых темных своих уголках для того, кто имеет свою “эврику” относительно его подпочвы» (НП. 1903. № 11. С. 165), и заключает: «В “Талмуде”, т.е. “Древнейшей еврейской археологии”,

я везде и постоянно находил близость к своей мысли, скорей — намеки на нее» (Там же. № 12. С. 122). Подробному, по трактатам, описанию Т. посвящена глава 12 работы Р. «*Иудаизм*». Р. написал систематический разбор талмудических брачных правил в их противопоставлении соответствующим христианским нормам (см.: СВР, 772–788) и комментарий к одной «темной строке в Талмуде», касающийся интерпретации талмудического значения понятия «осквернение» (ЗРП, 310–316). В период дела *Бейлиса* Р. пересматривает свое отношение к Т. и видит теперь суть его в благословении «*проституции*», «собачьей свадьбы» (КНУ, 207). В это время Т. понимается Р. как маскировочный фасад иудаизма, скрывающий его истинную человеконенавистническую сущность (см.: ВЕ, 468–469). Р. пользовался самым полным переводом Т. на русский язык (Талмуд. Мишна и Тосефта: В 7 т. СПб., 1899–1906), осуществленным Наумом Абрамовичем Переферковичем (1871–1940). Отдавая должное его «тщательности», «прилежности» и «неутомимости» (ОЦС, 141, 387), Р. отмечал, что, будучи «не столько евреем уже, сколько “ученым ориенталистом” без памяти подробностей» (ВЕ, 127), он переводил Т. как «ученый переводит важный и интересный архаический памятник, но без особенного чувства к “Талмуду”» (ЗРП, 310). Р. считал Переферковича примером еврея, «искренно ничего не понимающего <...> в Библии» (СХР, 265). На статью Р. «Есть ли у евреев “тайны”?.. (Ответ на заявление 400 раввинов)» (НВ. 1911. 9 дек.; СХР, 281–283) Переферкович откликнулся полемической репликой в газете «Бессарабия». Р. продолжил спор заметкой «Еще об иудейской тайне (Ответ г. Переферковичу)», впервые появившейся в составе книги «*Обоятельное и осязательное отношение евреев к крови*» (СХР).

М.Ю. Эдельштейн

ТАНЦЫ. Писатель не представлял «земного» бытия без его *радостей*. «Все “истинно христианские удовольствия”, — и танцы, и балет! ...Боже, да и как же иначе? — ведь их вырабатывала целая цивилизация, вкус и тон веков, тайные вкусы и изощренный вкус утонченнейших натур» (СХ, 290), — считал Р. «И вот — человек “живет полной жизнью”, когда путешествует, танцует, ювелирничают, ткет, молится, говорит, размышляет» (ВЕ, 93). «“Бог сотворил человека для труда”, — сказала Библия. — И для танца, — вкрадчиво заметила Греция <...> И понеслась в вихре легкой пляски, с развевающими позади концами тканей» (СХ, 388). Р. был убежден, что среди всех «удовольствий» нельзя забывать о небесном. «Я начну великий танец *молитвы*. С длинными трубами, с музыкой, со всем <...> Мы все сделаем, потому что после всего поклонимся Богу. Но не сделаем лишнего, сдержимся, никакого “карамазовского”: ибо и в “танцах” мы будем помнить Бога и не захотим огорчить Его. “С нами Бог” — это вечно» (У, 80). Р. считал, что Т., как и любое *творчество*, говорят о скрытой сущности человека, богатстве или нищете его внутреннего мира. «“Талант” лица — нравиться <...> “талант” ног — путешествие, странствование, танец» (ВЕ, 27). Из этого особого «таланта» текут танцы, ходьба и у каждого (индивидуальность) «своя походка», путешествия (ВЕ, 92). «Танец есть радость и поэзия и “душа” ступни» (СХ,

182). «Что “танец” есть какое-то “упражнение ног”, есть поэзия движения ног и “ножек”, то — аксиома; но, оказывается, только — нашего времени» (СХ, 288). Вначале появились «природные» Т. (СХ, 289), «ранние, как утро, “первые”, как еда и питье, “не изобретенные” — тоже как питье и пища, а — начавшиеся сами собою, из физиологии человека, из самоощущения человека!» (СХ, 293). Они, по мнению Р., всегда невинны, как «первое дыхание просто природою?! Тут — закружисься, один закружисься, без товарищества, без хоров. Танцуешь не потому, что “научился” танцевать; но сам танцуешь, изобретаешь танец» (там же). Вглядываясь в «па», элементы «балетного, т.е. усовершенствованного, виртуозного танца, до которого не достают “простые смертные” на балах» (СХ, 289), Р. удивляется «трудности движений, неестественности почти извращенных положений тела» (там же). По мнению писателя, «одна и в пустой комнате» балерина «никогда так не начнет танцевать! Это все танцуется для зрителей, чтобы кого-то занять и кого-то удивить. Это до того не природный танец, вернее, в этом танце до такой степени природа забыла о себе самой, так умерла в себе самой, что даже удивительно! Он по противу-природности — аскетичен, этот балет; и в то же время — как и все аскетическое — чувственен» (там же). В современных Т., считает Р., присутствует нечто греховное, «нечистое». «Все восполняется непременно декольте дамы, — этим манящим полузакрытием, полуприкрытием волнующих, страстных, чувственных частей корпуса и фигуры. Что-то, в общем все, — раздражающее, недоконченное, начатое, оборванное, не смеющее, желаемое... И нельзя сказать, чтобы эти желания были чисты» (СХ, 290). Р. был убежден, что в античности Т. были иными. На его взгляд, Дункан в ее Т. удалось воспроизвести дух той эпохи. Она «вынесла в свет Божий до некоторой степени “фокус” античной жизни, этот ее танец, в котором ведь в самом деле отражается весь человек, живет вся цивилизация, ее пластика, ее музыка, ее линии, ее душа, ее — все!» (СХ, 294). «В танце Дункан — совершенное отсутствие нашего “па”, этого всепоглощающего “па”; музыке и ее такту повинуются не ноги Дункан, а — вся Дункан, эта пляшущая девушка <...> Танцует дух человека, древняя “психея” Эллады <...> Это прекрасно и благородно. Танцует природа, — не павшая, первозданная природа. Так прыгает лань около Дианы. Так Дункан прыгала перед Солнцем» (СХ, 293–294). После посещения выступления сиамской балетной труппы Р. пишет, что «танец — полудуховное, полуживотное, граница и вместе соединение между миром человека и “до-человека»» (СХ, 183). По мнению писателя, эта «исчезающая пергородка» Т. сохранилась у сиамцев, эта граница «ярка и обильно расписана надписями и всяким смыслом! Больше того: в сочетании с костюмами, с огнями, пластинками, веерами, это — поэзия, прекрасная животная поэзия! Ах, так вот каким я был “до сотворения человека”! — таким, как вот эти человекообразные лианы, эти задумчивые боа!.. И такое же тогда было у меня восковое лицо! И, может быть, такие же неподвижные, змеиные, черные глаза, ушедшие в небо и что-то там смутно гадающие» (там же). Всему свое время, считает писатель. «Нет танцев около гроба, нет песен над могилою...» (РФК, 297). Иногда слово Т. звучит как приго-

вор Р. пошлomu существованию обывателей и лавочников, без живой веры в Христа. «До чего трудна для европейца вера! <...> Чуть солнышко сквозь дождь проглянет, европеец танцует, открывает лавочку, затягивает песенку и о Боге вовсе не думает» (ЛИ, 377). «Нет — тем, нет — задач; мир покорен (в сущности), отношения международные в самой Европе урегулированы осторожной дипломатией, “Бога нет”, “церкви не нужно” <...> что же, черт возьми, делать, как не шить сапоги “с французским каблуком”, до упаду натапцовать в них, уснуть, проснуться, работать шесть дней и опять танцевать, а кому надо — помолиться» (ЛИ, 82–83). «Что же тут молодежь танцует на горбе? “Мы — последние”, все — “мы”, все — нам. Ну, танцуйте, господа» (У, 111). Р. не разделял восхищения К.Н. Леонтьева Вронским, живущим бездумно, «просто танцующим». «Ну, введи бы Леонтьева в целый эскадрон Вронских <...> Никто не понимает ни его “триединого процесса”, ни восхищения к Бодянскому или Сотири <...> просто танцуют и едят бутерброды» (ЛИ, 387). Но Т., по мнению Р. — необходимы, ибо «в танце очень много движения, энергии» (СХ, 290). Писатель призывает: «— Движения, движения, господа! Танцуйте! Среди 1000 подспудных мотивов революции — был и этот. Турниры давно утасли. Феодалные войны, — маленькие, местные, — прекращены “с изобретением пороха” — войны вообще давно не было, “кулачные бои” не доползли от Волги до Сены... Страшная сонность, застой крови в жилах. “Лошадь застоялась” И — взбесилась» (КНУ, 356). Несмотря на мрачные предположения: «Нам танцевать невероятно трудно: у нас умерли тела, и, вероятно, в будущем станет танцев еще меньше, и они сами — еще хуже» (СХ, 183), Р. не теряет надежды: «Люди станут опять свободны от “пишущей братии”, — и, м.б., тогда выучатся танцевать, устраивать рауты, полюбят музыку, полюбят обедню, будут опять любить свято и чистосердечно. Будут счастливы и серьезны» (У, 330).

М.Е. Крылова

ТВОРЧЕСТВО. Р. был убежден, что религиозное Т. «тайно содержит в себе все стороны духа и жизни» (ОП, 433). В «каноне», который весьма широк, ибо обнимает океан-Церковь с ее совершенно бесконечным и совершенно всесторонним творчеством» (ОПП, 638), «человек становится просто человеком <...> Он остается наедине с собою и со своим Творцом, и все, что обыкновенно разделяет их, — все, что возникло из истории, а не из природы человеческой, — оставляется им» (ОП, 430), — писал он. «И перед красотой этого мирообъемлющего и всепроникающего чувства, никнет красота науки, никнет красота искусства, никнет красота всей этой мелкопечальной и мелкородостной жизни; и, только задевая лучами своими науку, искусство и жизнь, это чувство сообщает и им непреходящее значение и немеркнущую красоту» (ОП, 426). «“Стиль церковный”, т.е. это вот “взирание на Небо”, решительно не сковывает никакого человеческого творчества, но всякому творчеству оно придает необыкновенно прочный характер, фундамент. Все выходит массивнее, тысячелетнее» (ОПП, 639). «Да сам Пушкин! — сам! — ни на минуту не задумался бы кинуть и свои поэмы, и стихи к подножию той высоты, на которой стоят песнопения Дамаскина около гора

людского, около ужасов смерти и погребения, о коих рыдает и терзается всякая тварь» (ОПП, 638). Писатель считает, что во всяком Т. даже внешне чуждые религии «некоторые явления человеческого духа», «в своей скрытой сущности бывают уже полны веяния религиозной идеи <...> в поэзии эту двойственностью внешней формы и внутреннего содержания запечатлена поэзия Байрона, Гейне, Лермонтова — всегда так глубоко непонятная» (ОП, 430). Р. был убежден, что «суть творчества <...> состоит в некотором тайном сораздании природе и волнующейся окрест жизни» (СХ, 163). В созданиях Т. предстает «опоэтизированная жизнь, та же, которая есть, но только продуманная, прочувствованная, облитая высшим духовным светом, им согретая и через него ставшая понятной» (ОП, 459). Р. считал, что человек творит всегда «от избытка» душевной полноты, Т. проявляется «в стремлении освободиться от некоторого тягостного ощущения, испытываемого художественной натурой от избытка образов красоты и от чувств, наполняющих внутренний мир ее, через воплощение этих образов и выражение этих чувств в формах очертаний, звуков или слов» (ОП, 416). По мнению Р., созидание в Т. неотделимо от любви и счастья: «Нельзя изображать, не любя изображаемого» (СХ, 163), «только в счастье творится художественно-великое» (СХ, 140). Т. «просвещает» особым «методом учения, нежным до религиозности» (СХ, 163), учит «не ломая, не переделывая, даже не увлекая к новому <...> ибо в самой природе мимо одного проходит с опущенной кистью, и при взгляде на другое играет душою, начинает рисовать» (там же), считает Р. «Сохраняя образ, извне взятый, но своею бессмертною душою в его чертах просвечивая: особенной любовью своею, углом своего созерцания, точками, на которых остановилось твое внимание» (там же), — убеждает художника Р. Он считает, что полноценное Т. вершится в молчании «уединения и наружной бездеятельности» (ОП, 474), ищет или не ищет их «истинный поэт» (там же). Внутренне опустошенный человек не способен к Т., «не может человек, чуждый художественного чувства, создать ничего, кроме пародий на художественные творения, которым ни он не даст ничего из своей души, ни они не дадут ничего душе другого» (ОП, 417), так как он «вне себя ищет образов красоты, чтобы описать или срисовать их, и, следовательно, сам пуст от них» (ОП, 474). «Творчество гения есть лишь обратная сторона греха и религиозной немощи» (ОПП, 636). Р. признавал уникальность Т. гениально одаренного человека, «который ведь отличен же от других людей, несет на себе печать особенного избрания» (СХ, 163) и у которого «больше моря в душе его, т.е. круче ходят в ней волны, чернее или, напротив, лазурнее всякое его настроение» (СХ, 140). Писатель считает, что «для дела искупления не нужно творчества, не нужно гениальности — нужна лишь Святость. Святость творит самого себя — иное, более совершенное в себе бытие. Гений творит великие произведения, совершает великие дела в мире. Лишь творчество самого себя — спасает. Творчество великих ценностей — может губить» (ОПП, 637). Р. полагал, что Т. свойственны чувства «наслаждения» (ОП, 416) и «непроизвольности» (там же), но Т. может вызывать особую рода мучения, которые тесно переплетены с радостными переживаниями. Тот, в ком совершается Т., «не

может ни подавить его в себе совершенно, ни даже задержать на время без страдания, ни пробудить его, если неспособен к нему» (ОП, 417). «Отсюда объясняется то страдание, которое испытывается человеком, когда что-либо внешнее ему мешает воплотить образы красоты, возникшие в нем, и та радость, которую он испытывает, воплощая их. Наш поэт, сказавший, что и на пустынном острове он написал бы то же, что написал, живя среди людей, определил происхождение искусства и совершенно, и полно» (ОП, 473). «Творчество в архитектуре, живописи и скульптуре есть наслаждение ни с чем не сравнимое, творчество в музыке есть нередко страдание, однако же такое, какое композитор не променяет ни на какие радости» (ОП, 449). Прогресс разрушает творческий «полет фантазии» и «нежные и сокровенные созерцания души» (СОЧ, 262). «Техника, присоединившись к душе, — дала ей всемогущество. Но она же ее и раздавила. Получилась “техническая душа”, лишь с механизмом творчества, а без вдохновения творчества» (У, 123), — с горечью замечал Р. Главное в Т., по его мнению, — его дух, а не «форма». «Совершенство формы есть преимущество падающих эпох. Когда народ умирает — он оставляет одни формы: это — скелет его духа, его творчества, его движений внутренних и внешних» (РФК, 225). Р. полагал, что дар Т. ко многому обязывает, цель его — служение своему народу. «Идея призвания по существу своему идея религиозная, а не “мирская”, и исполнение призвания есть религиозный долг. Тот, кто не исполняет своего призвания, кто зарывает в землю дары, совершает тяжкий грех перед Богом» (ОПП, 637). Размышляя об итоге прожитой жизни, Р. написал: «Творчество — и это, конечно, бал. Но неисполненный долг в отношении людей — ужасные похороны. Что я им дал? Написал “сочинения”? В “Понимании” я тешил себя. Да и вечно (в писан.) тешил себя. Накормил ли я кого? Согрел ли я кого? В конце концов, действительно 10 человек согрел и кормил, — это и есть лучшая моя гордость» (СХР, 27).

М.Е. Крылова

ТЕАТР. Если литература для Р. — это мысль, идеология, философия, то Т. и живопись — живые искусства, изображающие и преображающие жизнь. Т. «мог бы и должен бы являться таким же средоточием идейной, умственной, нравственной, даже наконец политической жизни страны, как литература» («Из мыслей зрителя» // ЖТЛХО. 1908/1909. № 7; СХ, 282). Р. воспринимает Т. не как развлекательный литературный жанр, не как сферу забав — «сцена должна не только артистически очаровывать, но и нравственно волновать зрителей» («Сицилианцы в Петербурге» // ЖТЛХО 1908/1909. № 3/4; СХ, 281). Т. для Р. «глубоко самостоятелен, самороден» («Гоголь и его значение для театра» // НВ. 1909. 21 марта; СХ, 299). «Сцена есть великий, даже единственный по силе, рычаг мысли и убеждения <...> театр может быть училищем и трибуною. Со сцены можно спорить. И это спор нелегко победить бескровной, бескартинной публицистикой» («Публицистика на сцене (“Весенний поток” г-на Косоротова)» // Слово. 1905. 5 янв.; СХ, 227). Р. полагал, что Т. принадлежит к «врожденным идеям», религиозным инстинктам человечества (ОЦС, 392). Он неоднократно проводит сопоставление спек-

такля и религиозного действия, Т. и *Церкви*, сходство которых заключено не только в форме, но и в содержании. В рецензии на постановку «Ипполита» (Александринский театр, 1902) Р. пишет, что *история* Ипполита могла стать «предметом и для *религии*, и для трагедии», только в первом случае ее бы разрабатывал Еврипид, а во втором — Иоанн Златоуст (СХ, 209). За сценическим действием он видел лик древнейших культов. Глядя на танец *Айседоры Дункан*, Р. сожалеет, что на сцене не догадались поставить «курящийся жертвенник» (СХ, 288). Спектакль можно назвать «светской формой литургии», «древним языческим богослужением», «бесслезной белой «обедней»» (СХ, 203). Создавая сценический образ, актер совершает теургическое действие. Его роль — не только *игра* и подражание, но и истинная действительность: «Сквозь «кумир» просвечивает *Бог*, — чтобы через секунду опять сокрыться» (СХ, 281). Как и Церковь, Т. должен базироваться на традиции. Р. подчеркивает патриархальную, старомодную *природу* Т., предполагающую некое возвращение назад, к утраченному. Т. (как и Церковь) призван, по его мысли, хранить и распространять великие ценности прошлого — через «вочеловечивание», одухотворение сочиненных ролей. Потому возвращением к первоисточкам видится Р. танец Айседоры Дункан, заставляющей вспомнить все, что было «до падения» (СХ, 388), потому же Вагнер «будит страшно серьезное, с чем мы родились, «пришли на землю», но что сейчас же после рождения потеряли и забыли» («В театре Deutsche Kunst» // НВ. 1910. 17 авг.; ЗРП, 249). «Театр и инстинкт театра к...» есть великий *талант* временами возвращаться к *детству* и творить все, что творят дети, т.е. выдумывать, сочинять и верить сочиняемому как действительному» (СХ, 332). В сценическом искусстве Р. ценит эллинскую скульптурность как неизбежность и неподверженность течению *времени*. В статье о спектакле «Ипполит» в Александринском театре Р. подчеркивает «статуйность» зрелища, сравнивая представление с античной *скульптурой*, «движущейся и меняющейся» (СХ, 204). «Ревизора» Н.В. Гоголя Р. называет «изваянной комедией», где «материалом ваения было слово, а не мрамор» (СХ, 301). В рецензии на постановки «Ипполита» и «Эдипа в Колоне» Р. говорит о необходимости запечатлеть спектакль на фотографиях — «статуи — молчаливы» (СХ, 204). Для Р. сходство между скульптурой и Т. — в преобладании зрелищности над повествовательностью, в отсутствии «интимного, скрытого, внутреннего», присущего литературе (СХ, 284). Эта *эстетика* объясняет критическое отношение Р. к балету, который он не любит за неестественность и неорганичность. «В этом танце до такой степени природа забыла о себе самой, так умерла в себе самой, что даже удивительно!» (СХ, 289). Но та же эстетика рождает восхищенные Айседорой Дункан, этим «обрывком Олимпа», сумевшим воссоздать «движение античного мира в прекраснейшем виде его — в движущемся древнем *человеке*» (СХ, 391, 390). В танце Дункан Р. видел истоки языческие, древние, природные, стихийные, ритуальные. То же самое он находил и в пантомимах сиамского балета («Балет рук (Сиамцы в Петербурге)» // СХ; «Занимательный вечер (Еще о сиамских танцовщицах)» // СХ), и в творчестве сицилийского трагика Джованни ди Грассо («Сицилианцы в Петербурге» // СХ), в драма-

тургии *М. Метерлинка*, разрушающего ««утренние» силлогизмы старой логики» (ОПП, 241). *Чувство* «ритуальной», «культовой» основы Т. сказалось и во взглядах Р. на фигуру актера («Актер» // РС. 1909. 6 сент.). С одной стороны, актер — это своеобразное воплощение дионисийского начала, языческий жрец, проповедник, живущий первобытными, природными инстинктами, властитель, способный управлять колебаниями *души* зрителя. Актерство — не простое погружение в роль, но теургическое действие создания нового человека. С другой стороны, таинство перевоплощения оборачивается величием и трагедией актера. Р. видит нечто дьявольское в сатанинской страсти актера к смене личины, к постоянному преображению-переодеванию, при котором происходит исчезновение личности, растворение ее в создаваемом сценическом образе. Это не просто появление «чужой» души, но нисхождение мертвого духа в мертвое тело. Актер вызывает у Р. смешанное чувство преклонения перед его почти божественным могуществом и ужаса перед непознаваемостью и необъяснимостью: «Актер — страшный человек, страшное существо. Актера никто не знает, и он сам себя не знает» (СХ, 314). Это — человек без души. «*Бог* обвел мелом фигуру: а вдунуть душу забыл» И вышел «актер»» (СХ, 316). Талант и личность артиста обратно пропорциональны: чем больше в актере таланта, тем меньше в нем личного, внутреннего. «У настоящего актера искусство убило все...» (там же), а все оставшееся сокровенное актер отдает, выставляет на публику с «психологией проститутки» (У, 29). По мнению А. Кугеля, Р. в статье «Актер» сам исполняет роль Торквемады — «не приемлющий *мира* во всей *красоте* его, во всем его пантеистическом чуде, а наоборот, испытывающий мистический *страх* и отплевывающийся по «правильному» примеру старушки, при встрече с такою «дьявольскою *вещью*», как сценическое искусство» («Театральные заметки» // Театр и Искусство. 1909. № 37. С. 631). Эти воззрения сказались и в сравнении Марии Савиной с *Верой Комиссаржевской*, продолжавшей традиции Малого театра. У первой «актерское» начало преобладает над естественностью и над самой жизнью; если отнять у нее «роль», останется самая обычная заурядная женщина («Памяти В.Ф. Комиссаржевской» // СХ). Т. для Р. — это актер. Это заставляет его по-своему видеть и историю русского Т. Главную роль в формировании традиции он отводит не *А.Н. Островскому*, а Н.В. Гоголю, первому предложившему жанр, рисующий «грязное, засоренное и заношенное, русское захолустье» с «невывразимым», всепоучающим комизмом (СХ, 300). Некоторое противостояние «гоголевскому направлению» Р. видит в творчестве *Л.Н. Толстого*, *Ф.М. Достоевского*, а среди деятелей театра — у В. Комиссаржевской: «ни одного штриха «быта», т.е. «повседневного», «обыкновенного!»» (СХ, 330). Итогом же «бытового направления» Р. считает деятельность МХТ, а апофеозом и одновременно его кризисным проявлением — драматургию *А.П. Чехова*, бессобытийную, бесхарактерную и беспросветную, где «вишни цветут, а люди блёкнут» (ОПП, 166). МХТ, появившийся в период глубокого театрального упадка, напрямую связанного с уходом со сцены Ермоловой, Федотовой, Щепкина, Шумского («Сицилианцы в Петербурге» // СХ), Р. резко противопоставляет Малому театру. На

смену высочайшему актерскому искусству пришли «глухая личная вдумчивость в дело и тщательная, бережливая обработка всех подробностей», предложенная К.С. Станиславским, создавшим «величайшую подделку таланта» (СХ, 282). Жесткая режиссура в МХТ, насилующая эмоции актера, сделала невозможным «самое зарождение именно на его сцене таких артистов, как Ермолова, как Федотова или покойный Музиль» (СХ, 281). Чем «выше и гениальнее» режиссерское вдохновение, тем, по мысли Р., скованнее вдохновение исполнителей. В итоге театр становится не жизнью, а лишь «исполнением». После встречи с К. Станиславским и В. Немировичем-Данченко на IX заседании Театральной академии у барона Н.В. Остен-Дризен (1910) отношение Р. к МХТ меняется — во многом благодаря харизматической личности самого Станиславского, которого Р. сравнивает с «богом», которому все прощается («В театральном мире (К гастроям московского Художественного театра в Петербурге)» // ЗРП, 168). Эталонном театральном действии для Р., с которым он сверял все свои впечатления от игры актера, качества пьесы и художественного спектакля, стало представление в московском Малом театре «Зимней сказки» У. Шекспира, когда Р. «в одном трогательном месте не мог удержаться слез» (ОПП, 220). При всей несистематичности воззрений Р. на Т. и драматургию, театральные метафоры свидетельствуют о значении Т. в миросозерцании Р. О том же говорят и отклики Р. на постановки «Весеннего потока» А. Косоротова в Драматическом театре Веры Комиссаржевской («Публицистика на сцене (“Весенний поток” г. Косоротова)» // СХ), на пьесы Суворинского театра «Мими» Е. Владимировой (Виндинг Е.П.) (СХ), «Под колесом» Л. Жданова (СХ), «Меблированную пыль» Н. Никольского (Весы. 1904. № 12), на публичную читку пьесы «Живой труп» Л. Толстого («Неизданная пьеса Толстого “Живой труп” в чтении Влад.Ив. Немировича-Данченко» // СХ), на драму Г. Гауптмана «Ганнеле» (СХ, 200–202), на «Бранда» Г. Ибсена («Ибсен и Пушкин — “Андрейло” и “Бранд”» // СХ), на книгу Г.К. Луковского «Старинные театры» (НФП), а также статьи, посвященные творчеству Ф.И. Шаляпина.

С.В. Кочерина

ТЕКСТОЛОГИЯ. Литературное наследие Р. огромно. При жизни писателя вышло 37 его книг, несколько тысяч статей появилось в газетах и журналах. Семь книг, написанные в последние шесть лет жизни, оставались в рукописях и впервые опубликованы в выходящем ныне в московском издательстве «Республика» Собрании сочинений Р. Работа коллектива исследователей и текстологов с рукописями Р. для публикации семи ранее неизвестных книг потребовала десяти лет труда, начиная с 1992. В 1994 вышел том Собрания сочинений с текстом книги «Мимолетное. 1915 год», в 1997 — том «Когда начальство ушло...», в котором опубликована книга «Мимолетное. 1914 год»; в 1998 — «Сахарна», в 2000 — «Последние листья. 1916 год» и «Последние листья. 1917 год» (в одном томе). В том же 2000 появился полный текст «Апокалипсиса нашего времени», в который, помимо 10 известных выпусков, вошли материалы еще 40 выпусков. В 2002 — седьмая рукописная книга Р. «Возрождающийся Египет», над которой он работал до

самой смерти. Т. произведений Р. охватывает ряд проблем. Во-первых, это Т. книг и статей, появившихся в печати при жизни писателя. Редакторские и цензурные вмешательства сопутствовали публикации большинства сочинений Р. Во-вторых, это Т. неопубликованной при жизни части рукописного наследия. Своим мелким неразборчивым почерком наносил Р. не только тексты статей, но и разрозненные мысли в жанре «опавших листов». Важной стороной является атрибуция печатных текстов, ибо многие статьи и рецензии Р. появлялись без подписи или под различными (более 50) псевдонимами и астронимами. Существенную роль в атрибуции сыграл рукописный перечень статей Р., составленный его другом и библиографом С.А. Цветковым (при участии самого Р.) и хранящийся в Отделе рукописей РГБ. Вопрос о конъектурах связан с цензурой того времени и собственными так называемыми «поправками» писателя. В первый год работы в суворинском «Новом Времени» (1899) Р. передал своему другу П.П. Перцову все напечатанные до тех пор статьи, чтобы тот сделал из них выбор материала. Вооружившись ножницами и синим карандашом, вычеркивая абзацы и целые страницы, Перцов подготовил четыре сборника статей Р.: «Сумерки просвещения», «Литературные очерки», «Религия и культура», «Природа и история», вышедшие в свет в 1899 и 1900. Заглавия сборников, как и отдельных статей, придумал Перцов и, как вспоминает Р., «за крайним утомлением, я не принимал ни советом, ни даже взглядом участия в этом первом издании избранных трудов моих» (ПИ, 1). Требовалась работа с рукописями Р., однако в течение десяти лет главный рукописный фонд Р. в РГАЛИ (тогда ЦГАЛИ) был необоснованно закрыт, что помешало провести исследование по сохранившимся рукописям и корректурам. Это, безусловно, отрицательно сказалось на подготовке вышедших томов Собрания сочинений. Особый случай — подготовка тома «В темных религиозных лучах» (1994). Книга, отпечатанная в 1910, была запрещена, а ее тираж уничтожен. Исключив 12 наиболее острых глав, направленных, по мнению цензуры, против церкви, Р. выпустил в следующем году две части этого труда — «Темный Лик» и «Люди лунного света». По сохранившемуся экземпляру запрещенной цензурой книги в нынешнем Собрании сочинений было воссоздано невышедшее издание. Веря, что когда-нибудь книга будет издана целиком, Р. приложил к отдельному изданию «Темного Лица» полное содержание книги, в том числе с названиями 12 изъятых глав. Понимая, что ему не удастся опубликовать все заготовленные книги, Р. составил списки содержаний нескольких своих книг, что позволило подобрать статьи из периодики и издать тома «Во дворе язычников», «О писательстве и писателях». В 1991 в Париже вышла составленная А.Н. Богословским по розановскому содержанию книга «Черный огонь», в которую вошли статьи о революции и революционерах из «Нового Времени», «Русского Слова» и из архива. Так и не установлено местонахождения «громкой рукописи неоконченной» «Лев и Агнец», которую Р. хранил «в несгораемом шкафу» (У, 316). Семь томов «Литературных изгнанников», из которых при жизни вышел лишь один, перечислены в Плате полного собрания сочинений Р. в 50 томах, составленном им в 1917 (РФК, 368).

Рукопись как явление *литературы* имела для Р. особое значение. Книгопечатание, изобретенное Гутенбергом, убило душу человека, считал он. «Мое “я” только в рукописях, да “я” и всякого писателя. Должно быть, по этой причине я питаю суеверный страх рвать письма, тетради (даже детские), рукописи — и ничего не рву <...> С жалостью, за величиной вороха, рву только свое, — с болью и лишь иногда» (У, 24). «Рукописность души» (У, 145) была основой творческого процесса Р. Анализ последних семи рукописных книг показывает, что писатель был занят постоянным пересозданием различных записей, повторением себя в новой форме, в бесконечной погоне за совершенством (инварианты). При этом он отнюдь не занимался отработкой, шлифовкой текста. Правку написанного он вообще не признавал. Черновики в обычном смысле у него нет. Он понимал, что едва ли сумеет при жизни опубликовать все рукописные книги, все написанное было для него своеобразным “авантэкстом”, оставляющим возможность для дальнейшей работы. Поскольку рукопись не была закончена и подготовлена к печати автором (“принцип незавершенности” как художественная установка Р. в это время), то иногда присутствовало два, три, четыре инварианта одного текста. Публиковать все их не представлялось возможным в Собрании сочинений, не являющемся академическим, и текстолог-составитель должен был выбирать наиболее полный текст. Однако иногда сходные записи в книгах разных лет («Сахарна», «Мимолетное», «Последние листья», «Апокалипсис нашего времени», «Возрождающийся Египет») оставались в тексте как свидетельство того, что писатель по памяти повторял одну из своих прежних записей, продолжая обдумывать ее в последующие годы. Выходящее ныне Собрание сочинений, не выстроенное по хронологическому принципу, но включающее огромный новый материал из газет, журналов и рукописей, станет основой для будущего академического издания Полного собрания сочинений и писем Р. Количество писем в архивах и частных собраниях достигает нескольких тысяч и не поддается точному учету. В розановских письмах выражена душа писателя, и они представляют собой безусловную художественную ценность.

А.Н.

«ТЁМНЫЙ ЛИК» — см. «В тёмных религиозных лучах».

ТЁМА. Оценивая качество и количество написанных им сочинений, Р. утверждал: «“Пустой”, “ненужной” и нецелесообразной строчки ни одной в таком множестве книг и при таком необозримом числе тем» (КНУ, 528). По его словам, он «написал “на всевозможные темы” больше статей и лучше (ум), чем Димитрий <Мережковский>, Зинаида <Гиппиус>, Владимир Галактионович <Короленко> и, вероятно, “Соломонович” <Изгоев>» (М, 77). Вместе с тем Р. признавался, что «в 1895–96 году» у него «не было тем» (У, 341). Почему они появились именно в этом году, Р. объяснил особенностями своей частной жизни: «Тут моя семейная история и вообще все отношение к “другу” и сыграло роль. Пробуждение внимания к юдаизму, интерес к язычеству, критика христианства — все выросло из одной боли, все выросло из

одной точки» (там же). «Судьба с “другом” открыла мне бесконечность тем, и все заплыло личным интересом» (У, 90). «Бесконечность тем» порой мешала Р. сосредоточиться на чем-то одном. Об этом он писал Н.Н. Страхову в сентябре 1895: «Не успеешь схватиться за одну тему — другая перебивает внимание — и бросаешь первую статью неоконченной» (ЛИ, 311). Размышляя о творчестве Н.А. Некрасова, Р. задавался вопросом: «Были ли у него общечеловеческие темы?». И отвечал утвердительно: «Да, хотя и в форме столь личной, “некрасовской”, что их общечеловеческость не была даже замечена» (ОПП, 114). В статье «Вечная тема» (НВ. 1908. 4 янв.) Р. писал: «О “социализме” и “проблеме свободы” я пропустил, не интересуясь ими, но в конце статьи натолкнулся на рассуждения о смерти, об умирании. Это так хорошо и значительно, что ничего более веского, грустного, религиозно-мучительного я не читал после “Смерти Ивана Ильича” Толстого» (ВДЯ, 359). Об интересе Р. к этой Т. свидетельствует также его статья «Еще о вечной теме» (НВ. 1908. 28 февр.), в которой он полемизирует с Д.С. Мережковским по поводу «судьбы нашей за гробом» (ВДЯ, 362). Революционные события 1917 заставили Р. посмотреть на излюбленную им Т. с новой стороны: уже не смерть отдельного человека, а смерть целого государства стала предметом его беспокойной мысли. В предисловии ко второму изданию первого выпуска «Апокалипсиса нашего времени» Р. отметил, что первоначальный тираж в две тысячи экземпляров оказался недостаточным. «И его пришлось повторить. Приписываю это не своему имени, едва ли помнившемуся в горячий год революции, сколько вечности тьмы, тоске ее, безумию ее. “Апокалипсический год”, апокалипсические события... Окаянный год, крушение царства...» (АНВ, 66). В предисловии к книге Р. обещал два раза в месяц «делать выписки <...> на свои любимые темы» (АНВ, 65). Это заявление было рассчитано на хорошо знающих его творчество читателей, Р. сам не раз перечислял эти темы: «Семья, школа, религия, церковь» (М, 296). В год написания «Апокалипсиса нашего времени» центральное место в этом ряду заняла Т., которую писатель определил в письме к Э. Голлербаху как «инсurreкция против христианства» («Ведь и “Апокал.” есть “Опав. Листья” — на одну определенную тему — инсurreкция против христианства». — ВНС, 362). Р. и раньше «восставал» против Христа, против его аскетизма и невнимания к земной жизни человека. В его последней книге эта Т. приобрела особенно резкие черты. Р. упрекал христианство «в бессилии <...> устроить жизнь человеческую», в том, что «оно не предупредило ни войны, ни бесхлебицы», что «оно не вспомоществует» (АНВ, 13). О привязанности к этой Т. писатель особенно часто говорил в последние годы своей жизни: «В сущности, вся моя жизнь прошла на тему о христианстве» (ВНС, 347). Тогда же он сформулировал основную проблему, занимавшую его еще со времени опубликования «Места христианства в истории»: «И вот вся жизнь моя прошла в теме: откуда в Европе “подлое издевательство над Богом”? И решил я: да — оттого, что в Европе — не Провидение, а — Христос, не Судьба — а опять же Голгофский страдалец, с этим “выборосом к черту” Иерусалима, Афин, рая, Древа Жизни, и вообще всех этих в основе, конечно, фаллических “святых”=скверн» (ВНС, 348).

Основными виновниками такого отношения к Богу Р. считал *Боккаччио, Вольтера, Герцена* (ВНС, 349). Размышляя над критическими статьями о своем творчестве и их авторах, отмечая, что «никакой угадки меня не было у них», Р. писал: «Темы? — да они всем видны, и, по существу, черт ли в темах. “Темы бывают всякие”, — скажу я на этот раз цинично» (У, 303). Фиксируя на бумаге сам процесс своего письма, Р. замечал: «Не “темы” же меня интересуют. Ну их к черту. Но этот *труд* и забота есть настоящее дело жизни и оправдание в *душе* и перед Богом. Ничего нет лучше святого ремесла» (КНУ, 292). Р. подчеркивал свою независимость от Т., несвязанность с ними: «Я пролетал около тем, но не летел на темы. Самый полет — вот моя жизнь. Темы — “как во сне” Одна, другая... много... и все забыл. Забуду *к могиле*. На том свете буду без тем. Бог меня спросит: “Что же ты сделал? — Ничего”» (У, 90). Характерна запись, сделанная в 1916: «Прежде я писал “на темы”, из нужды и “так себе” В написанном не было абсолютной необходимости. Именно необходимости не было, и это самое главное. Напротив, раз “потелось” — это не от меня зависело: “Уед.” и “Оп. л.” в тексте своем абсолютно от меня независимо, можно сказать, и “никогда не думал своего Уед.” и “своих Оп. л.”: а это поймалось независимо от меня, как бы “боком прошло возле меня”, а я только взглянул, заметил и записал» (ПЛ, 88). Р. скептически отзывался о так называемых сатирических Т. *русской литературы*, об увлечении «общественным интересом», считал, что его доля в художественном творчестве слишком велика. «Но я же и говорю, что нам плакать не об обстоятельствах своей жизни, а о себе. Совсем другая тема, другое направление, другая *литература*» (У, 37). Слова «об обстоятельствах» Р. выделил курсивом. Они отсылали читателя к Т. социальным, гражданским, в которых «обстоятельства» играют первостепенную роль. О Т. русской словесности Р. отмечал: «Самое подхожденное к темам совершенно другое. Все это нарастало медленно; но после *Гоголя, Лермонтова, Толстого и Достоевского* стало психически невозможно для русского писателя подходить к темам литературной работы без переполненного сердца, без некоторой житейской заботы, без духовного труда. Все русские литераторы трудятся, везут тяжелый воз. Это несколько некрасиво, не похоже на французскую “кавалерию”, но полезно и здорово, для авторов и — самой жизни» (ОПП, 382). О своей Т. писатель еще в 1901 сказал с некоторым принижением себя: «Я — бездарен; да тема-то моя талантливая» (ВДЯ, 141). Речь шла о Т. *пола*, которая с конца 1890-х заняла ведущие позиции в его творчестве. Эта Т. вместе с проблемами семьи и *брака* стала своего рода визитной карточкой Р.

В.А. Емельянов

ТЕРРОР. Метафизический *корень* Т. мыслитель выводил из древнейшего начала человеческой *истории* — начала жертвенного, из понятия самой «жертвы». Именно это чувство, «странное и страшное», Р. считал корневым истоком современного Т., вечно возрождаемого «негодованием “святынь людей” на *грех* человеческий». «Пройдут десятки лет. Все “наше” пройдет, — пророчествовал Р. в 1909. — Тогда будут искать корни терроризма подробно, научно, наконец философски и метафизически.

В *политике* лежит только физический корень терроризма» (ЛВИ, 550). «Давай его сюда, заколем — и оживем», «если этот не умрет, я не могу жить» (там же). Идеальные основы европейского революционного Т. мыслитель видел в религиозных ересь о потерянном рае и мечтаниях *Ж.Ж. Руссо* о возвращении *человека* к естественному состоянию ветхозаветной невинности. «“Террор” только и можно понять, придвинув к нему “гугенотов”». Руссо, сам того не сознавая, «сотворил из себя и сам» первые четыре главы библейской книги Бытия. Отсюда и случился «великий религиозный пароксизм» — «*революция* с ее террором, с готовностью “всех зарезать, если они не по Руссо живут”, миссия *Робеспьера*, — все это с явным безумием, эпилептичностью» (ОПП, 571). Став объектами влияния оппозиционных партий, доверчивые «юноши, напитанные революционным ядом и действующие под *влиянием* его как лунатики, как белогорячечные, как курители опиума или индийской конопли» (РГО, 131), превращались в орудия кровавых убийств. В традициях русского *общества* и отечественной *литературы* постоянно жил принцип неосуждения бомбистов: «Никто революционеров прямо не решался осудить» (КНУ, 114). По свидетельству Р., всё образованное *общество России* «чихало» и «хихикало», когда негодяи-экстремисты «с пистолетами, ножами и бомбами гонялись за престарелым Государем» (М, 130). Механика политического Т. рассматривалась Р. в период *Первой русской революции*, когда «легальщина» и «нелегальщина» перепутались, когда развилось нечто вроде итальянских наемных убийц «браво», а убийство из *искусства* просто стало обыденным мелким ремеслом. Р. выделил парадоксальную закономерность революционного процесса — обязательную связь интеллигентности с элементарной уголовщиной. «Тут видна профессия, опыт, “наторенность” привычной руки и привычных, очень умелых способов укрываться. Видно ремесло и опытный план убийц, bravo. Люди, “делающие *свободу*” через браунинги, без сомнения, не рискуют драгоценною особою сами, а “решили использовать в целях движения” этих занимательных субъектов <...> Что-то похожее на систему, на план <...> удобной всеграбящей машинки» (РГО, 115–116). Р. прогнозировал красный Т. за десятилетие до его реального осуществления. «Шило революции высунулось преждевременно из мешка» (РГО, 357). Фракция оппозиционных партий поддерживали террористов, а поддерживая, «поощряли их идти далее совершать заведомые их дела, когда во 2-й *Думе* они воспротивились выдать *суду* обвиняемых в государственном *преступлении* социал-демократов <...> в апогее своей *власти* в Г. *Думе* отказались выразить порицание левому террору <...> они завизжали от первых двух ударов того оуба, которыми колотили ни в чем не сумняся сами <...> они первые подняли руку на *кровь* слева» («К запросу о союзе русского народа» // НВ. 1909. 30 мая; СМР, 179). По убеждению Р., никогда русский народ не давал санкции левым террористам, «но было худо то, что здесь возможна была софистика, и она с 70-х годов прошлого века постоянно имела место вследствие того, что революционеры вечно ссылались на “волю народа”» (РГО, 477). В качестве примера Р. привел ситуацию после 1 марта 1881, когда «многие органы *печати*, просто “европейские”, вели себя в отношении революционных идей и

аппетитов так, как Думы в отношении вопроса об “осуждении политических убийств”: как будто и горевали о событии, но осудить убийц властно и негодующе, уклонялись» (РГО, 477–478). В 1910 писатель выразился об этой ситуации еще определеннее: «Всем нужно было тверже говорить с *молодежью* — и 1-го марта бы не было. Несомненно, что первоапрельцы чувствовали себя “уполномоченными” от общества, и без этого “полномочия” ничего бы не посмели. Но общество было воистину дерьмо» (ЛЖ. 2000. № 13/14. Ч. 1. С. 111). Осуждая крестьянский экстремизм и практику Т. со стороны радикальных партий, Р. летом 1906 призывал *правительство* проявить твердость власти и ответить жесткими мерами на «красные погромы». *Государство* призывалось оградить штыками мирную *жизнь* граждан, против «удобной всеграбщей машинки» революционных демократов (РГО, 116). Поощрение революционного Т. писатель видел в современной прессе, которую он называл «печатной водкой» (У, 230). Отвечая на критику П.Б. Струве, Р. отметил, что «социал-демократия давно установила в нашей литературе террор» путем обесчещивания авторов, нападающих на революционеров в периодике, в глазах общественного мнения («Литературный террор» // НВ. 1911. 12 янв.; ТПРН, 18). «Террористические покушения не могли бы возникнуть, а, возникнув, быстро бы погасли, если бы их не окружал ореол героизма, не окружал подавленный восторг слепой и невоспитанной политически толпы» («Преступная атмосфера» // НВ. 1911. 8 сент.; ТПРН, 225). Для читателей *газет* было очевидно, что «поднявшаяся “справа” рука есть исключение, ненормальность», но зато насилие “слева” давно превратилось в «явление постоянной хроники, которому никто не удивляется, потому что это всеми ожидается <...> непрерывная злоба, в которой воспитывается общество против “правительства”, — и это <...> называется газетной “политикою” и “тактикою партий”, это «гуман, из которого сами собою выползают жабы террора» (Там же, 226). Р. подчеркивал неэффективность избранной революционерами стратегической линии изменения метода индивидуального Т. «Революция русская вся свернулась в тип заговора; но когда же заговор был мощен против государства, а не против *лица*? Революция русская и мучит лиц, государство же русское даже не чувствует ее. “На нашей Звенигородской улице все стоит после 1-го марта, как до 1-го марта” И ни один лавочник не чихнул» (У, 267). Писатель отметил, что восхвалению «героизма» террористов в *России* уже «посвящена целая литература. Специально истории одних только “покушений” <...> Достаточно заглянуть в эту 20-томную историю русского подпольного заговора» (ТПРН, 227). «Мы народники. И во имя народа хотим совершить переворот» (*Чернышевский* печатал призывные прокламации и пошлое “Письмо без адреса”). — “Чернышевский сослан, но во имя народа он хотел совершить переворот: верните его в Россию” (одно из “условий” прекратить террор в воззвании, обращенном к *Александру III* после 1 марта). Партия называлась “Народовольческая”, хотя ее имя было — “Самозванная, шарлатанская и мошенническая” И историю (историю!!!) е пишут Б. *Глинский* и *Богучарский*, один “так себе” и “вообще”, другой — “совершенно определенных убеждений лицо”» (М, 210). В 1909,

после дела *Азефа*, Р. открыто выступил против революционного Т. Все статьи в «*Новом Времени*» с резким осуждением насилия политических экстремистов он подписывал с 1909 своей фамилией. В заметке «Ликвидированное дело» (НВ. 1909. 11 февр.; СМР) Р. доказывал, что с психологической неизбежностью из Т. рождается *провокация*. Е.Ф. Азеф стал для него символом плоскости мышления, духовного ничтожества самих деятелей революционного Т. Наибольший резонанс в либеральной прессе имела статья Р. «Сантиментализм и притворство как двигатель революций» (НВ. 1909. 17 июля; СМР). В ней писатель дал психологический *портрет* террористов на примере истории тюремного заключения М. Бердягина и Ф.М. Фрумкиной. Подчеркивались «беспримерная злоба» и «невыразимое томление без убийства» названных революционеров. Poleмическая статья Р. «О психологии терроризма» (НВ. 1909. 25 июля) была направлена против подстрекательской роли отечественной оппозиционной *печати*. Писатель категорически отвергал любые попытки оправдания убийства и призывал своих собратьев по цеху журналистики «опасаться литературного сантиментализма, и по поводу нескольких гуманно-обобщенных фраз, сказанных в предсмертном экстазе и вовсе не выражающих коренной и постоянной природы человека, нельзя развивать ту *мысль*, будто люди эти подняли руку на человека по причине ангельской своей доброты и невероятной *любви* к народу, к человечеству. Нет, кто убил — именно убил; кто хотел убить — именно хотел убить. Он ненавидел, он чувствовал гадливость к убиваемому — и этого нельзя ни переделать, ни затенить. Убил злой — вот вся моя *мысль*» (ЛВИ, 550). Т., по убеждению Р., «концентрировал в “эссенцию” то, что с 1860-х писалось в либеральных изданиях о России: «Здесь “сконцентрировалась” та гадливость к ней, которая сочилась из всякой заметки, из каждой “хроники” “Дела”, “Отечественных Записок”, “Русского Богатства”, из статей Герцена, Салтыкова-Щедрина, *Петрищева*, *Мякотина*, *Пешехонова* (ЛВИ, 546). В результате Россия разделилась «на два лагеря: 1) гадов, которых надо “раздавить”, и 2) золотую молодежь, святых героев, которые вправе раздавить» (ЛВИ, 547). Молодежь, зараженная талантливым охаиванием российской действительности, взяла в руки бомбы и отправилась давить «гадов» со всей пылкостью юного отрицания и «гадливости ко всей русской земле» (ЛВИ, 548). Убийство П.А. *Столыпина* глубоко потрясло Р. и вызвало радикализацию его позиции в национальном вопросе, ожесточив критику в адрес Т. В статье с программным названием «Террор против русского *национализма*» (НВ. 1911. 4 сент.) Р. обозначил основную причину трагической гибели премьера. «П.А. Столыпин крупными буквами начертал на своем знамени слова: “национальная политика” И принял мучение за это знамя» (ТПРН, 219). Именно Столыпину удалось, как считал Р., вскрыть закулисные связи радикальных политиков-оппозиционеров с Т. и предать их широкой огласке. Р. подчеркивал, что безбожие и нищенская беспринципность террористов являются основными причинами их видимых успехов в борьбе с российской государственностью, несущей на своих плечах тяжкий крест ответственности перед *Богом*, *царем* и народом. «Революционеры берут тем, что они откровенны. “Хочу

стрелять в брюхо», — и стреляет. До этого ни у кого духа не хватает. И они побеждают. Но если бы “черносотенник” <...> прострелил на самом суде голову Гершуну, не дожидаясь “вынесения приговора” суда, — если бы публика на разбирательстве первоартовцев, перескочив через барьер, перестреляла хватушек от *Желябова* до Кибальнича (“такой ученый”), то революционеры, конечно, все до одного и давно были бы просто истреблены. Карпович выстрелил в горло Боголепову — “ничтоже сумняся”, не спросив себя, нет ли у него *детей*, жены. “В Шлиссельбург он явился такой радостный и нас всех оживил”, — пишет в воспоминаниях *Фигнер* (У, 359). Слова Р. о революционном Т. относятся к любой практике Т.: «Молодая русская гражданственность увядает и засыхает среди этих подлейших убийств из-за угла, трусливых, ибо в девяти случаях из десяти они проходят безнаказанно, — убийств, столь же безличных, бессудных, беспричинных, какие были совершены и в Варфоломеевскую ночь <...> И это зверье обещает России что-то “новое” <...> правительство русское не имеет ни малейшей нужды принимать в какое-нибудь соображение мысли и убеждения этих убийц, какие-нибудь их требования. С висельниками не разговаривают, подлецу руки не протягивают» (РО, 120–121). Проблема Т. посвящена также статья Р. «Казерио Санте и виды на будущее в Европе» (РО. 1893. № 5).

А.В. Ломоносов

ТИШИНА — см. *Молчание*.

«Л.Н. ТОЛСТОЙ И РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ» (СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1912) — книга Р. вышла тиражом в 1550 экз. и поступила в Главное управление по делам печати между 17 и 24 ноября 1911, а первые рецензии на нее в газете «Колокол» появились еще 6 ноября (*Бронзов А.* Знал ли Толстой Евангелие) и 11 ноября (*Дроздов Н.* О Толстом и толстовцах). В конце книги запись: «Окончена печатанием 20 сентября 1911 года». В предисловии Р. писал 25 сентября 1911: «Настоящая статья была написана по просьбе г. редактора журнала “Revue contemporaine” <СПб., 1910. № 2. 20 нояб. С. 93–105>, — для ознакомления с вопросом о Толстом и Русской Церкви западноевропейских читателей. К такому уху и уму она и приноровлена, — подробностями своими, тоном своим, мелочами. Но тезисы, в ней высказанные, суть в точности мои тезисы <...> Статья была переведена на французский язык редакцией журнала; русский ее оригинал печатается теперь впервые» (ТПРН, 247). А.А. Бронзов критически откликнулся на книгу Р. о Толстом: «Прошел год после его смерти... Толстовцы израсходовали весь свой скудный арсенал... И многие даже и из их числа, кажется, уже начинают прозреть истину... Чем скорее, тем лучше! А пока пред нами только змея на могиле, приветствующая “юбиляра”!» (НВ. 1911. 6 нояб.). Через пять дней Н.Г. Дроздов в той же газете отмечал, что Р. «похваливает графа за то, что он имел смелость “отнестись к церкви с полным пренебрежением”, ибо в церкви терпят и “пышные русские церковные службы, и пышные облачения, и в значительной степени властолюбивое, честолюбивое, корыстолюбивое, нетрезвое, невоспитанное, ленивое духовенство, небрежное к нуждам паствы... Конечно, Толстой был прав

здесь, хотя и мелкою правдою” — умозаключает г. Розанов» («О Толстом и толстовцах» // К. 1911. 11 нояб.). Ив. Тестов в «Пермских Ведомостях» (1911. 27 нояб.) и анонимный рецензент в газете «Литовская Русь» (1912. 18 янв.) повторили друг за другом, что в книге Р. «прекрасно выражена мысль о значении церковной службы». М. Казанцев в статье «Не поняли» (Приамурская Жизнь. 1912. 8 июля) пишет о «нашем сочувствии» Толстому: «Духовенство наше страшно не воспитано художественно, поэтически, литературно» (ТПРН, 248). И не только простые священники, но и епископы и даже митрополиты. И потому, когда зашел вопрос об отлучении Толстого от церкви, то это для духовенства означало, что «начал еретичествовать и оскорблять Церковь “один из литераторов, незаслуженно превознесенных, который писал романы из пустой жизни светского общества”» (там же). Вот тут духовенство и не поняло Толстого. Оно «совершенно не понимало тот огромный, волнующийся и духовный мир, в который Толстой проник с небывалою пронизательностью» (ТПРН, 249). Но Толстой тоже не понимал церкви. Он «видел темноту и корыстолюбие духовенства. Видел его мелкую бытовую неряшливость, сказывавшуюся в мелкой боязни перед большою властью, непрямому в отношениях к богатым людям, от которых оно экономически зависело; и равнодушие к нравственному состоянию народа» (ТПРН, 249). При этом Р. пишет о Т.: «Он не понял или, лучше сказать, просмотрел великую задачу, над которою трудились духовенство и Церковь девятьсот лет <...> Это — выработка святого человека, выработка самого типа святости, стиля святости; и — благочестивой жизни» (ТПРН, 250). А.Н.

ТОН — см. *Интонация*.

«ТОРГОВО-ПРОМЫШЛЕННАЯ ГАЗЕТА» — ежедневное издание, выходившее в Петербурге в 1893–1917. В 1898–1900 при «ТПГ» издавалось еженедельное «Литературное Приложение» (выходило по воскресеньям), которое в 1899–1900 редактировал Р. В 1899 он поместил в приложении «ТПГ» пять своих статей («О древнеегипетских обелисках» — 21 марта; «Об апокалипсическом числе» — 16 мая; «О Пушкинской академии» — 23 мая; «Культура и деревня» — 18 июля; «О поклонении зерну» — 26 сент.), две рецензии: «Поздние фазы славянофильства: К.Н. Леонтьев» (4 апр.); отзыв на книги К.Н. Леонтьева, С.Н. Трубецкого, П.Н. Милюкова, А.А. Киреева, Л.А. Тихомирова, И.И. Фуделя) и «35-летие смерти Ап.А. Григорьева» (3 окт.; отзыв на книгу: Шах-Паронианц Л.М. Критик-самобытник Аполлон Александрович Григорьев (К XXXV-летию со дня его смерти): Биографический очерк с портретом. СПб., 1899). С конца 1899 и в течение первых месяцев 1900 Р. печатает в приложении к «ТПГ» цикл заметок под общим названием «Из записной книжки русского писателя» (1899. 24 окт., 28 нояб., 19 дек.; 1900. 9 янв., 6 февр., 5 марта, 23 апр.). В самой газете 24 декабря 1899 Р. написал некролог «Памяти Дм.Вас. Григоровича».

М.Ю. Эдельштейн

ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВА ЛАВРА — монастырь, основанный около 1345 Сергием Радонежским и находящийся

ся в 70 км к северо-востоку от *Москвы*. С 1744 по указу императрицы Елизаветы Петровны — Лавра. Весной 1909 Р. «беседовал у Троице-Сергия, после гоголевских торжеств, со смиренным и высокоученым преподавателем духовной академии *Павлом Флоренским*» (СМР, 196). Наиболее полная характеристика Т.-С.л. дана Р. в «*Апокалипсисе нашего времени*»: «Удивительно. Лавра состоит из огромной высокой колокольни, но это, оказывается «Успенский собор», новой постройки, и ничего собою не представляет. Затем — Духовная академия и постройки для жилья монахов. «Ничего особенного» Особенное же и главное Лавры, конечно, — «где лежит Угодник» Как же это выражено? Тут же неподалеку великолепная «трапезная» Совершенно закрываемая ею, стоит небольшая церковка, — совершенно незначительного вида, и как-то «по-новому» выкрашенная, неприятная, которую никак не заметишь, пересекая Лавру поперек, и я, сто раз пройдя через Лавру по одному делу, не мог никак представить себе, чтобы это «что-нибудь значило» «Это — скорее часовня» Мизерабельное с виду, с фасона. Еще с какими-то розоватыми цветами в окраске наружных стен. Полная безвкусица, — «по-русски» Когда, открыв дверь, вдругходишь в черное почти, запотелое помещение: и «столь малое снаружи» вдруг открывает себя как огромное внутри, огромное, между прочим, и по помещению (каким это чудом сделано — не понимаю!!). И тут-то и лежит Угодник, и «посему — бысть Лавре», и «посему — защищали от поляков», «посему» — всё. Всё, всё, всё... Самая Троица — «посему» А остальное — только пристройка. Ухитрились же русские так глупо сделать. Но *Бог* преобратил «глупое» в «разумное»» (АНВ, 130). В 1918 Лавра была национализована, в ноябре 1918 образована Комиссия по охране памятников искусства и старины Т.-С.л., в состав которой вошли друзья Р. — о. Павел Флоренский, *Ю.А. Олсуфьев*, *П.Н. Кантерев*. На работу в Комиссию приняли в качестве машинистки *Т.В. Розанову*. *С.Н. Дурылин* вспоминал, как Р. с дочерью Таней был на церковной службе на Крещение 1918 и вернулся в крайнем раздражении: «Кулачок — на «дуроломов» — они все звонят!» (Дурылин С.Н. В своем углу. М., 1991. С. 313). О пустом для него звуке колокольного звона в *церквях Сергиева Посада* и Лавры Р. написал весной 1918 в «Апокалипсисе нашего времени» в статье «Зачем они звонят?»: «Бом. Бом. Бом. Но уже звук пустой» (АНВ, 17). Флоренский свидетельствовал: «Но вот, приехал В<асилий> В<асильевич> в Посад. Его монастырь даже не заметил <...> все свои бедствия отнес к вине Лавры, Церкви, христианства и т.д., включительно до И<исуса> Х<риста>» (PRO, 2, 317). *В.Р. Ховин* утверждает, что Р. не случайно умер такой «домашней» смертью у стен Лавры: «Случилось у стен радостно расцветенной, расписанной Троицко-Сергиевой Лавры, дряхлого памятника старой Руси, гордо возносящего свои золотые купола над бесплодными, увы, песками нашей «Новой», позором немощи испепеленной, *России*. Здесь, у этих стен, притулился Розанов, одинокий, с вздыбленной *советью*, безудержный человек. Здесь, в крохотном посаде, в таком провинциальном домике, по-прежнему «сидел у окна» он, мистик домашнего уюта, домашнего тепла, и смотрел вдаль за каменную ограду Лавры, по верх золоченых куполов ее, смотрел, исходя своими по-

лу-думами, полу-мыслями о человеке и родине. И он по-прежнему тихо и тяжело вздыхал» (PRO, 2, 285–286). В 1919 Лавра была закрыта.

Т.В. Смирнова

ТРУД. Р. противопоставляет Т. празднику, повседневному быту. «Музыки труда не начало в *России*. Мы жили, точнее, — были: и создали удивительный идеал быта, этой «были» своей, «былого» своего. Он удивителен, этот наш быт, у помещиков, у хороших крестьян, у многих в *духовенстве*. *Пушкин*, *Тургенев*, *Толстой*, *Гончаров* увековечили это святое «жили-были» русской земли... Но *русский человек* в трудах, в обязанностях, в долге, в службе?... *Петр*, один *Петр*, дал этому пример: но умер — и оставил пустое поле за собою. Опять после него пошло «жили-были»...» (ЗРП, 43). Т. порождает собственность, но «в *России* вся собственность выросла из «выпросил», или «подарил», или кого-нибудь «обобрал» Труд собственности очень мало. И от этого она не крепка и не уважается» (У, 37). «И «святыне» русские учат, как «жить», а все-таки не как работать. У русских нет золотых «навыков» работать и золотых навыков «относиться» к среде, к условиям и к людям» (ЗРП, 42). В статье «Опять «праздники»...» (НВ. 1910. 11 фев.) Р. выступает против повсеместного «засилья» праздников в *России*: «Было бы в высшей степени поучительно выслушать насчет обилия (именно обилия!) праздников слова таких трудолюбцев Русской земли, как св. *Димитрий Ростовский*, *Тихон Задонский*, *Сергий Радонежский*. Любопытно бы выслушать мнение о том и более новых, но авторитетных духовных отцов: митрополита *Филарета*, *Иннокентия* и *Никанора*. Любили ли они столь обширное (даже до безумия!) ничегонеделание? Поощряли ли его под личиною «угождения Господу»? Что-то сомнительно...» (ЗРП, 51). Р. создает свой миф, концепт Т. и отдыха: «Праздник, сияние, отдых. Больше ли он труда? О, воистину — больше. *Человек* трудится, человеку — трудно. Что тут хорошего? Воистину, если человек «бог» или божественен — он создан для праздности. Вот «Эврика» Наоборот, если он демоничен и черен — он создан для «труда» Праздник — это стихотворение. Труд — проза. Говорят, раньше человек говорил только стихами. Отсюда большой объем «*Илиады*», «*Одиссеи*», «*Наля и Дамаанти*» Потому что он был блажен. Так вот в чем коренится зло. Бог был solo и вечно праздновал. В один день у него мелькнуло: «Дай — потружусь» И Он «создал мир» Так в «создании мира» и заключается зло. И — оттого, что *Богу* для этого надо было отменить отдых» (АНВ, 231). Предприимчивость и трудолюбие может не только благотворно действовать на людей, но и преобразовать саму местность: «Весьма нередко случается, что убогие местности оживают и выходят из нищеты через предприятие одного умного и сильного человека, открывающего в ней какой-либо новый промысел, и это помимо фабрик и заводов» (ОП, 575). Р. мечтает: «Невозможно представить себе того поистине «преображения», поистине «воскресения», какое наступило бы в каждом маленьком кусочке русской действительности и, наконец, в картине всей страны, если бы вдруг в русском человеке пробудилась жадность к работе, жажда работы, скука без работы, тоска по работе. Если бы русский вдруг начал искать применений своей энергии с

тою неотступностью, как невеста ищет жениха, жених — невесту» (СМР, 101).

А.Н. Стрижёв

ТЩЕСЛАВИЕ. В главе «Об отношении науки к природе человека» в книге «О понимании» Р. ставит вопрос о происхождении Т. Писатель полагает, что «чувство тщеславия не есть первоначальное в человеке, потому что тщеславится можно только перед кем-нибудь, и, следовательно, появилось оно в то время, когда уже развита была общественная жизнь» (ОП, 625). Это чувство Р. видит в «явлениях, имеющих целью или удивить, или внушить зависть кому-нибудь» (там же), «все <...> что шумно делается <...> делается для удовлетворения человеческого тщеславия» (ОП, 624). Размышляя о революции, сложенной «из двух пластинок», нижней — демократической и верхней — аристократической, Р. отмечает лакейство первой и сомнительное великодушие второй. «Переходя в демократию», «сибариты, обеспеченные и не делающие», не забывают о своих титулах и степенях:

«Кропоткин не подписывается просто “Кропоткин”, “социалист Кр.”, “гражданин Кр.”, а “князь Кропоткин” Не забывают даже, что Лавров был профессором. Ничего, одним словом, не упускают из чести, из тщеславия: любят сладенькое, как и все “смертные”» (У, 108). Р. считает, что в «эру самоубийств» «Кропоткин с астрономией и физикой и с “дружбой Реклю” (тоже тщеславие) очень мало помогут» (У, 109). Замечая, что писатель — это «брошенные дети, забытая жена, и тщеславие, тщеславие...» (У, 320), так как «писатель вечно лакомится около своего самолюбия» (У, 269), Р. анализирует собственные чувства по отношению к известности и славе: «...да, я приобрел “знаменитость” О, как хотел бы я изодрать зубами, исцарапать ногтями эту знаменитость, всадить в нее свой гнилой зуб, последний зуб» (У, 77). «...а все-таки тоскуешь по известности, по признанности» (У, 105). «“Известность” иногда радовала меня, — чисто пороссячим удовольствием» (У, 50).

К.А. Жулькова

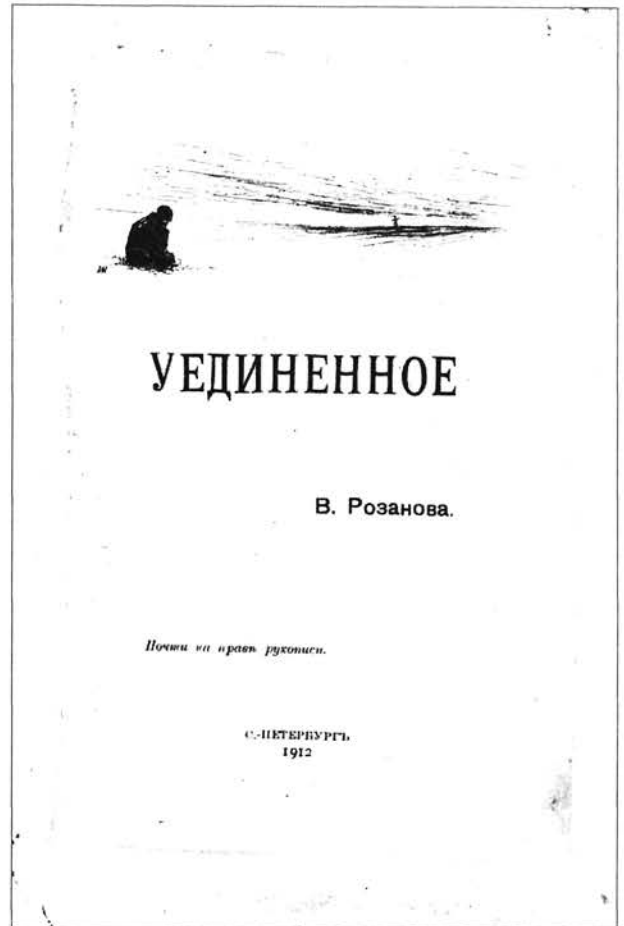
У

«УЕДИНЁННОЕ» (СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1912). Тираж 2400 экз. В продажу книга Р. поступила в начале марта 1912, в Главное управление по делам печати в конце мая 1912. Выход книги вызвал *судебный процесс 1912* по обвинению автора в *порнографии*. В марте 1916 вышло второе издание «У.» (Тип Т-ва А.С. Суворина — «Новое время»), в котором записи были напечатаны под ряд, а не каждая с новой страницы, как в первом издании. Тираж 1500 экз. Объясняя позднее название книги, Р. писал: «Мне кажется, “уединение” есть и у всякого. Но только другие все-таки выходят “из своего дома” Я не выхожу. И не хочется... Не манит. Мне “в моем мире” хорошо...» (СХР, 207). 31 июля 1912 Р. записывает: «Умей искать уединения, умей искать уединения, умей искать уединения. Уединение — лучший страж души. Я хочу сказать — ее Ангел Хранитель. Из уединения — всё. Из уединения — силы, из уединения — чистота. Уединение — “собранный дух”, это — я опять “целен”» (У, 163). В «Мимолетном» Р. приводит слова С.А. Цветкова: «У теперешних писателей вообще нет никакого “уединенного” в душе, в жизни; ничего “своего” и “внутреннего” Они все — наружные, внешние. И пишут статьи в журналах и газетах, потому что это вообще “делается” и отчего же и им не “делать” Потому и посмотрели на ваше “Уед.” как на что-то вовсе дикое, непонятное, ненужное. Но они — не все. Напротив, ваше “Уед.” сразу понятно множеству людей. Людей, а не писателей» (КНУ, 211). В «Опавших листьях» Р. отмечал, что в предисловии к «Людям лунного света» — «уже все “Уедин.”» (У, 128). Р. несколько раз писал о том, что нового внес он в *русскую литературу* своим «У.»: «Совершенно не заметили, что есть нового в “У” Сравнивали с “Испов.” Р<уссо>, тогда как я прежде всего не исповедуюсь. Новое — тон, опять — манускриптов, “до Гутенберга”, для себя» (У, 144). В «Сахарне» он отмечает: «“Оп. л.” и “У” есть моя естественная форма» (СХР, 271), а в «Мимолетном» утверждает: «С “Уедин.” и “Опав. л.” начался новый фазис русской литературы» (КНУ, 298). Р. сознавался: «Безумно люблю свое “Уед.” и “Оп. л.” Пришло же на ум такое издавать» (СХР, 212). «...а по-моему, только и нужно писать “Уед.”: для чего же писать “в рот” читателю» (У, 167). «Собственно, мы хорошо знаем — единственно себя. О всем прочем — догадываемся, спрашиваем. Но если единственная “открытая” действительность” есть “я”, то, очевидно, и рассказывай об “я” (если сумеешь и сможешь). Очень просто произошло “Уед.”» (У, 169). Вместе с тем Р. при-

знавал, что в «У.» «все-таки, при всей искренности, есть доля хитрости. Если не в сказанном, то в том, что не сказано» (У, 276). Всплеск откликов на «У.» вынудил Р. записать в «Опавших листьях»: «Что это, неужели я буду “читаем” (успех “Уед.”)?» (У, 148). А через год он пишет: «Год прошел, — и как многие страницы “Уед.” мне стали чужды: а отчетливо помню, что “неверного” (против состояния души) не издал ни одного звука. И “точно летел” Теперь — точно “перья” пролетевшей птицы. Лежат в поле одни. Пустые. Никому не нужные» (У, 301). В 1914 Р. говорит, что «У.» — «это плач писателя о своем *писательстве*» (КНУ, 292). А через год он развивает и объясняет эту мысль: «Неутешный плач души о своем “Уед.” Как мог я сам разрушить все. Сам. Сам. Сам. Никто еще. Никто бы его и не смог одолеть. Но “одолеет сам Розанов” Отлично. Т.е. для врагов. Для зла. Для дьявола <...> Когда я думал: “одолею всю литературу”, — то я думал именно об “Уед.” и “Оп. л.” И мог бы, если б “Уед.” осталось Одно. Ведь я знал по письмам — хотя бы Горького, уж за что-то оно производило неизгладимое впечатление, с него “начали считать время” Тут — хвостик дьявола: я вздумал “помогать ему” Это как бы “апостолы начали писать примечания к своим посланиям”; или Христос начал “объяснять прощание Свое с учениками”: иллюзия рассеялась. Все обратилось в картон и вату» (М, 329). Так Р. оценивал продолжение «У.». Однако благодарственные письма читателей убеждали в обратном. Одна из корреспонденток писала: «Каждую вашу строчку читаю с жадностью и ишу в ней “Розановщины” Когда нет — когда не по-“Розановски” написано, — думаю: это так написал, “так...”» (У, 332). Почта приносит «пук злобных рецензий на “Уед.”» (У, 146; они собраны в архиве Р. в РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 888). «Правду предсказывал Горький (в очень милом, любящем письме): “Ваше Уед. — разорвут”» (У, 268). Р. записывает в «Опавших листьях»: «Со времени “Уед.” окончательно утвердилась мысль, что я — Передонов, или — Смердяков» (У, 165). П. Мокиевский в рецензии под названием «Обнаженный нововременец» (Русские Записки. 1915. № 9) обвинил Р. в безнравственности. В том же духе написана рецензия Д. Левина в газете «Речь» (1912. 19 мая): «“Уединенное” зовет читателя спуститься в глубокие и тайные подвалы “души” г. Розанова, чтобы полюбоваться скопленными там несметными сокровищами ее “внутренней” жизни. Но читатель <...> поражается ничтожеством, скупостью и мешанской плоскостью того, что он находит». На это

Р. отвечает в «Опавших листьях»: «Левин верно упрекает меня в “эготизме”. Конечно — это есть. И даже именно от этого я и писал (пишу) “Уед.”: писал (пишу) в глубокой тоске как-нибудь разорвать кольцо уединения... Это именно кольцо, надетое с *рождения*» (У, 97). «Левая» печать, как всегда, отрицательно относилась к писателю. В.Л. Рогачевский в рецензии на «У.» в «Современном Мире» (1912. № 9. С. 337) отметил: «Такого откровенного направления, такой обнаженности, такого удивительного *цинизма* еще не знала русская литература!». Более благоприятен был отзыв *Б.Б. Глинского*: «Когда перевертываешь страницу за страницей из автобиографического сборника г. Розанова, то как-то невольно чувствуешь его родство с полугениальными и больными героями из произведений *Достоевского*. Как, читая их рассуждения, вникая в их поступки и действия, вы не можете оставаться равнодушными и начинаете болеть их болями, страдать их *страданиями* и волноваться их душевными порывами, так, углубившись в исповедь г. Розанова, вас охватывает то же ощущение, но только при неременном условии именно этого самого углубления. При знакомстве с книжкой в ее поверхностном *чтении* или с саркастическим предубеждением, или с пустою душевною или головною, читатель, пожалуй, отнесется к ней отрицательно, недоумело или пренебрежительно. И это будет большою ошибкою и легкомыслием» (Исторический Вестник, 1912. № 5. С. 662). Все, писавшие об «У.», не могли не цитировать его снова и снова. Даже не приемля, отрицая Р., его выражения повторяли и повторяли. Он оказывал воздействие на самый *стиль* рецензента. Утверждая, что «Розанов — писатель громадного, почти гениального дарования», *З. Гиппиус* восклицает: «Нельзя! Нельзя! Не должно этой книге быть!» (РМ. 1912. № 5. Отд. III. С. 29). И продолжает: «Это — заметки, краткие попутные мысли, записанные на клочках, старых конвертах, полях непрочитанной книги, даже на подошве купальной туфли. Это — то, что мы, каждый из нас, если думает — не записывает, а если и запишет, по привычке к перу, то или разорвет, или, сам страшась перечесть, — запрячет подальше, навсегда. Розанов это отдал в набор, и стоит оно — 1 р. 50 к.!» (Там же, 30). В «Опавших листьях» Р. не преминул ответить Гиппиус: «Такой книге нельзя быть» (Гип. об «Уед.»). С одной стороны, это — так, и это я чувствовал, отдавая в набор. «Точно усиливаюсь проглотить и не могу» (ощущение отдачи в набор). Но, с другой стороны, столь же истинно, что этой книге непременно надо быть, и у меня даже мелькнула мысль, что, собственно, все книги — и должны быть такие, т.е. «не причисляясь» и «не надевая калсон». В сущности, «в калсонах» (аллегорически) все люди не интересны» (У, 230). Сослуживец Р. по «*Новому Времени*» *А.А. Столыпин* писал о своеобразии книги «У.»: «И странное впечатление производит Розанов: он как будто наперед застраховал себя от главного страдания, — ему совершенно все равно, как его увидят другие и что в нем увидят. Он разговаривает с *Богом* каким-то наивно-добродушным, а в конце книги страдальческим говорком, совершенно пренебрегая всею остальной вселенной. Не знаю, хороша ли, дурна ли его книга, одно только знаю, что другой такой книги никогда никто не написал. Читать ее очень любопытно, — словно присутствуешь на хирургической операции души: автор сам

себя рассекает и показывает» (НВ. 1912. 16 мая). *А.К. За-кржевский* усматривал в книге кризис воззрений Р.: «В своей книге “Уединенное”, искренно-обнаженной книге, книге души, по ошибке изданной и уже втопанной в грязь толпой и газетчиками, Розанов как бы кается в своем безумном дерзании. И какая скорбь, какая зловещая искалеченность в этом его покаянии, какое бессилие перед *смертью*, какая растерянность перед вечностью, какая *боль* от внезапно присосавшейся тоски!



<...> В «Уединенном» у Розанова еще хватает духа заигрывать со смертью, дразнить ее всяческими шутками и прибаутками, но это уже не то, что было прежде; по временам пронзительная горечь прорывается в его словах — и куда-то уходит все его «дерзание», вся его торжествующая плотность, весь его языческий дух — и тогда перед нами живой, страдающий человек, со всей своей обнаженностью, со всей беспомощностью и тоской, человек, прошедший мимо *христианства*, забывший, что есть смерть, а теперь вдруг понявший, почувствовавший, что смерть одна-то, и есть, что никакая *радость* не в состоянии ее уничтожить, что смерть — альфа и омега жизни, таинственный призрак, *тайна* тайн, что смерть есть единственная реальность» (PRO, 2, 166–167). *Е. Поселянин*, напротив, оспаривает мысль об антихристианстве Р., которую высказывали *Н. Бердяев*, *Д. Философов*,

Волжский. В статье «Религиозная эволюция г. Розанова (по поводу книги “Уединенное”»)» (НВ. 1912. 7 нояб.) В. Поселянин писал: «Г. Розанова иные считают заклятым врагом церкви. А между тем это глубоко религиозная душа. И вникнуть в суть одного из крупнейших раздвоений этой раздвоенной, расстроенной, расчлененной души очень любопытно <...> Книга “Уединенное” представляет собой вполне определенную яркую ступень в религиозной эволюции г. Розанова» (PRO, 2, 169, 173). Получив «У.» от Р., М. Горький писал ему 10 апреля 1912: «Схватил, прочитал раз и два, насытила меня Ваша книга, Василий Васильевич, глубочайшей тоскою и болью за русского человека, и расплакался я, — не стыжусь признаться, горчайше расплакался. Господи помилуй, как мучительно трудно быть русским! Ибо ни один народ не чувствует столь глубоко тяготи земной и нет на земле больших рабов божьих, чем мы, Русь» (Контекст. 1978. М., 1978. С. 306). М.О. Гершензон получил от Р. «У.» и в тот же день 8 марта 1912 ответил ему: «Такой другой нет на свете — чтобы так без оболочки трепетало сердце пред глазами, и слог такой же, не облакающий, а как бы не существующий, так что в нем, как в чистой воде, все видно. Это самая нужная Ваша книга, потому что, насколько Вы единственный, Вы целиком сказались в ней, и еще потому, что она ключ ко всем Вашим писаниям и жизни. Бездна и беззаконность — вот что в ней; даже непостижимо, как это Вы сумели так совсем не надеть на себя системы, схемы, имели античное мужество остаться голо-душевым, каким мать родила, — и как у Вас хватило смелости в 20-м веке, где все ходят одетые в систему, в последовательность, в доказательность, рассказать вслух и публично свою наготу» (Новый мир. 1991. № 3. С. 230–231). Марина Цветаева, с отцом которой Р. был хорошо знаком, писала Р. 7 марта 1914: «Я ничего не читала из Ваших книг, кроме “Уединенного”, но смело скажу, что Вы — гениальны. Вы все понимаете и все поймете, и так радостно Вам это говорить, идти к Вам навстречу, быть щедрой, ничего не объяснять, не скрывать, не бояться» (Цветаева М. Собр. соч.: В 7 т. М., 1995. Т. 6. С. 119). Отдельное комментированное (В.Г. Сукачом) издание «У.» — М.: Русский путь, 2002. Книга издавалась на английском (1977, 1980), французском (1930, 1980), немецком (1963, 1993), итальянском (1976, 1989), голландском (1993), китайском (1997) языках.

А.Н.

УМ. В книге «О понимании» Р. определяет человеческий У. как «творчество в разуме» (ОП, 410), или понимание, противопоставляя его чисто количественному накоплению знаний — эрудиции. Критерий У. служит у Р. одной из определяющих оценок личности. Для восприятия У., по Р., требуется особый талант: «Есть дар восприятия на умное» (КНУ, 563), и сам Р. явно обладает таким талантом. Он постоянно прилагает к людям меру интеллекта, оценивает их по качеству У.: «Короленко какой-то угрюмый и, может быть, неумный» (У, 33); Тернавцев — «человек высоких талантов и, можно сказать, апостольской веры (только не очень связного ума)» (ОСЖС, 693); Шаранов: «Он был не умен и не образован; точнее — не развит» (У, 69). О Филарете он пишет: «Первый ум века, или один из первых, — ум бесконеч-

ной политической даровитости» (ОЦС, 33); о славянофилах: «Они первые по уму в России» (СХР, 168); о П.А. Флоренском: «А это теперь умнейший человек в России» (ВНС, 362); «По этому превосходству ума и художеству всей природы он единственный» (КНУ, 504). О претенциозной Н.Б. Нордман-Северовой Р. высказывается недвусмысленно грубо: «Дура набитая» (ЛЖ. 2000. № 13/14. Ч. 1. С. 118). Для одиозных личностей типа А.Ф. Керенского или А.В. Пешехонова у него почти не находится иных определений, кроме как «дурак» (КНУ, 205, 241, 244; М, 297 и др.). «Ум и “умы” евреев решительно и до смешного преувеличены» (ВНС, 382); Д.С. Мережковский с Д.В. Философовым «вообще немножко неумны» (КНУ, 388); «Гершензон несравненно умнее и талантливее Ю.И. Айхенвальда» (М, 173); Катков — «не был вовсе очень-очень-очень умен» (КНУ, 468) — и так во множестве случаев, с градациями и оттенками У. или его недостатка. У., по Р., имеет бесконечные разновидности и оттенки: он бывает «живой, острый и поразительный» (КНУ, 502) или «логический» (СМР, 275), «поверхностный» (СХР, 224) или «проницательный» (ОСЖС, 695), «самородный русский» или «сухой и аккуратный» (У, 72), «сильный и честный» или «ленивый» (У, 56), даже «бесовский» (КНУ, 388). При всем внимании к У., однако, Р. вовсе не ставит умственные способности превыше всего в человеке: «“Тот учится хорошо, кто воспринимает все умное”. Но кто воспринимает благородное? Нет ответа» (КНУ, 563). У., по Р., не гарантирует человеку счастья и даже наоборот: «Когда Андреевский играет и острит, все должны молчать. До того он изыщен. Между тем он не очень даже умен. Не очень умен, п.ч. очень счастлив. Зачем счастливому ум? Это — дар горемык» (КНУ, 592). «Смешные мы и жалкие. “А так умен”. Ничего не поделаешь» (СХР, 176). У., как показывает Р., не всегда одерживает верх: «Флоренский тогда, когда мы ехали на извозчике (в Москве), на слова мои: — “Замечательно, что Гоголь был вовсе не умен”, — ответил с живостью: — “В этом его сила” Конечно. И даже скажешь насмешливо “умникам”: “Глупость еще с вами поборется, господа” Разве “глупые” — Спенсер и Бокль — не одолели Паскаля. И пошлые Шелгунов с Благосветловым — тонкого Страхова» (М, 94). Вслед за Грибоедовым Р. дает одной из статей название «Кому “горе от ума” в действительной жизни» (РС. 1896. 19 февр.), где показывает, что самые умные наши критики (А.А. Григорьев, Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев) не пользуются признанием в обществе. Та же мысль может иметь и сатирический оттенок как доказательство «от противного»: «Действительно, Бокль был прав, говоря, что “с одним добрым сердцем ничего не поделаешь, нужен и ум” Никогда не приходило в голову. “Доброго сердца” от Белинского — через Чернышевского и Добролюбова — до Мельшица и Пешехонова — было довольно» (КНУ, 405). Но У. может служить даже и отрицательной характеристикой: «Все умные люди эгоистичны. Талантливые — тоже. Вот почему я не люблю умных и талантливых тоже» (М, 49); «Радикализм прекрасен в наивном. Но чуть “поумнее” — он начинает переходить в Азефа» (СХР, 194). Очень часто жизненные противоречия неразрешимы для Р. умственным усилием: «Запутался мой ум, совершенно запутался... Всю жизнь посвятив на разрушение того, что одно в мире люблю» (У,

68). «Полнота» У. неотделима для Р. от нравственных качеств: «Замечательно, что самые гениальные умы, если в то же время они были явно порочны, не были полные, сытые умы. Сытый ум — Кант, Гёте. И как они выше Бэкона или мелкого Байрона. П.ч. Байрон был мелок. Как были гениальны папы. Но это по-видимому. Русская церковь их умнее: и потому, что никогда не посягала на ангельское место. “Все люди грешны”: это умнее “политики Ватикана”» (ПЛ, 174). По убеждению Р., русскому человеку присущ ориентир прежде всего не на ум, а на душу, сердце: «Издревле и всегда у русских сердце шло впереди всего. “Умы” могут поссориться, “умы” могут разойтись. Умы могут построить “вавилонскую башню”, но чаще — разойтись из-под нее “с разными языками”. А сердце имеет в себе какую-то вечную и все одинаковую структуру, которая сразу “узнает другого такого же”» («Еще о московских славянофилах» // МВ. 1916. 22 сент.; ВЧВ, 371). Подлинного знания, по мнению Р., можно добиться лишь тогда, когда У. выступает в союзе с сердцем: «Постигнуть умом можно только, предварительно постигнув сердцем» (ПЛ, 69). Душа выступает у Р. как единство У. и сердца: «Но Мережковский схватил душой — не сердцем и не умом, а всей душой — эту мою мысль, уродил ее себе <...> и постиг целые миры» (У, 56). В статье о марксисте Г.В. Плеханове Р. подчеркивает различие между ученостью и У.: «Душа не развита. Не ум, а именно душа — т.е. то общее, в чем ум есть только часть. Но от этого и ум не развит. Учен, но не развит» (СМР, 330). У. и гениальность, по Р., далеко не одно и то же: «Толстой был гениален, но не умен. А при всякой гениальности ум все-таки “не мешает»» (У, 96). Размышляя об оценках критиками собственного творчества, Р. снова перемещает акцент с роли У. на важность души, сердца: «Все критики, признавая ум (уж скорее “гений”, т.е. что-то “невообразимое”, а “ума” — ясного, комбинирующего, считающего — не очень много), или не упоминают, или отрицают — сердце» (У, 228). «Ум мой и сердце выразились только в том, что я всегда мог поставить (увидеть) другого выше себя» (У, 60). «Конечно, я ценил ум (без него скучно): но ни на какую степень его не любовался. С умом — интересно; это — само собою. Но почему-то не привлекает и не восхищает (совсем другая категория). Чем же нас тянет Б..? Явно — не умом, не “премудростью” Чем же? Любование мое всегда было на душу. Вот тут я смотрел и “забывался” (как при музыке)... Душа — обворожительная (совсем другая категория). Тогда не тянет ли Б. мира “обворожительностью”? Во всяком случае, он тянет душою, а не мудростью, Б. — душа мира, а не мировой разум» (У, 148–149). О письмах близких читателей, тон которых был дорог Р., он писал: «О литературе моей, “как написано”, “умно ли”, — ни слова. Все письма говорят из человека к человеку, из сердца к сердцу» (КНУ, 211). Не только душа, но и пол в розановской религиозной трактовке становится более важным, нежели У.: «Связь пола с Богом — бльшая, чем связь ума с Богом» (У, 59). Без У. человек мало интересен: «Ум, предположим, — мешанишко, а без “третьего элемента” все-таки не проживешь <...> Самое презрение к уму (мистики), т.е. к мешанину, имеет что-то на самом конце своем — мешанское. “Я такой барин” или “пророк”, что “не подаю руки этой чуйке” Сказавший или

подумавший так ео ipso <тем самым> обращается в псевдобарина и лжепророка» (У, 96). Мистиков, предпочитающих У дух пророчества и откровения, Р. предостерегает от высокомерного презрения интеллекта, хотя и признает, что подлинный интеллектуал скрывает свой У.: «Настоящее господство над умом должно быть совершенно глубоким, совершенно в себе запрятанным: это должно быть субъективной тайной. Пусть Спенсер чванится перед Паскалем. Паскаль должен даже время от времени назвать Спенсера “вашим превосходительством”, — и вообще не подавать никакого вида о настоящей мере Спенсера» (У, 96–97). Р. не боится признать, что по сравнению с кем-то, вроде Страхова, — «менее умен» (КНУ, 463). Он без обиняков говорит о своей глупости, бездарности, даже «тупости» (КНУ, 227), охотно называет себя «дураком»: «Более и более прихожу к мысли, что я глуп» (КНУ, 483); «Я — бездарен; да тема-то моя талантливая» (ВДЯ, 141); «Васька дурак Розанов» (Литературная учеба. 1990. № 1. С. 86). Но при этом и подлинную цену себе Р. знает: «...там, может быть, я и “дурак” (есть слухи) <...> но только той широты мысли, неизмеримости “открывающихся горизонтов” — ни у кого до меня, как у меня, не было. И “всё самому пришло на ум” — без заимствования даже йоты» (У, 68). И даже прямо заявляет: «Розанов есть первая (кроме апокрифов) умственная величина своего времени» (СХР, 178). «Да, мне многое пришло на ум, чего раньше никому не приходило, в том числе и Ницше, и Леонтьеву. По сложности и количеству мыслей (точек зрения, узора мысленной ткани) я считаю себя первым» (У, 237). И то, что эта самооценка «не завышена», свидетельствуют критики: Волжский писал: «Розанов — несомненно громадный, оригинальный ум, ум пытающийся, будоражащий, беспокойный ум, ищущий глубин и начал, изумительно чуткий, чувствующий ум. Сочетание этого ума с сильным чувством, художественным, сочным, облеченным в плоть и кровь ярких красок жизни, тонкое чутье жизни, роскошь и окраска психологического оперения делают его описания такими действительными, полнокровными, его вопрошания такими пронзительно-острыми <...> У Розанова чувствующий ум и умное чувство, он художник в своем мудровании, мудрец в своем чувствовании» (PRO, 1, 423). Для самого Р. характерно сопоставление своих умственных способностей с современниками, порой полемически-дерзкие, как в записи о противостоянии позитивистам еще в студенческие времена: «Я был скромный, тихий в университете <...> Но я б. умный. А эти, “столь умные”, сплошь дураки» (М, 116). «Трех людей я встретил умнее <...> себя» (У, 71). Дочери Татьяне он писал в 1913: «На статью Мережковского я не обратил внимания. Он моложе меня, и твой папочка знает, что умнее его. И это не от хвастовства, а так есть на деле» (ЛЖ. 2000. № 13/14. С. 110). «Столпнер был очень умен, и в отдельных суждениях — сильнее меня; но в общем сильнее меня не был» (У, 71). «Конечно умнее меня было много людей на Руси (Гиляров-Платонов, Рицы, Фл<оренский>) (хотя, пожалуй, им менее “удалось”, чем мне, и в сфере изобретения мысли)» (КНУ, 462); «Не постигаю, почему я глупее Эрна» (ВДЯ, 362). «И так как я все-таки поумнее Пешехонки да поумнее и сидящего в норе “Русского Богатства” жида Горнфельдишки, то и написал на “всевозможные темы”

более статей и лучше (ум)» (М, 77). Р. радуется умственному влиянию своего творчества: «Все-таки с “Уед.” и “Он. лист.” поумнела Русь (насколько прочтала). Все-таки кой-что прибавилось в голову. Кой-какие мысли, каких раньше не было. Это немного, но “все-таки” <...> Тяни-тяни к умному. Не к мелочно-умному, а к серьезно-умному. “Ум все-таки не мешает”» (СХР, 72–73). «Если мой ум и не будет помниться (м.б. и не стоит) — мой порыв будет помниться» (СХР, 240). «Большой “пуд” все-таки я положил в чашу умственной жизни России. И это исполняет мою душу какого то счастья...» (СХР, 183).

В.А. Фатеев

УНИВЕРСИТЕТ. Р. считал, что У «есть наука и царство наук» (ВНС, 237). Сама идея У состоит в том, что «университет есть такое особое место, где только “знают”, но притом же “все знают”; где кроме “знаний” ничего не полагается, не содержится, но зато эти “знания” здесь можно получить или можно отсюда потребовать самые полные и основательные, самые мотивированные и ясные, каких вообще нельзя ни откуда еще достать» (ВНС, 261). У. должен сформировать своеобразный тип человека. «Он копается в книгах. Он ищет, находит, нюхает. Он — признанный ученый; ученый по вдохновению, а не по диплому. И молодым людям, из элементарной школы и почти что с улицы, полезно видеть около себя эту постоянную фигуру сгорбленного над книгами человека, которая их учит больше, чем лекции молодого, блестящего говоруна. Ведь это — канон для университетов, о котором не догадался ни один из русских министров просвещения» (У, 135). Однако в России, по мысли Р., идея У. оказалась искаженной. «Вовсе не университеты вырастили настоящего русского человека, а добрые безграмотные няни» (У, 184). Рассуждая о роли У. в развитии писателей, Р. замечает в статье «Университет в образовании писателей» (НВ. 1900. 28 мая): «Лесков был огромный, ярко типичный русский ум; в нем “тип” и “русская натура” до того высоко поднялись, что очень и очень могли залить университетское образование <...> С его огромною душою он сам был своеобразный русский университет». Лишь единицы молодых людей шли в У. во имя служения науке (примером, на который ссылается Р., был Н.И. Пирогов). Подавляющее большинство оказывалось в У ради диплома. Эта толпа «юных Чичиковых» (ВНС, 236) заполняет университетские аудитории. Они смотрят на диплом, как на пропуск в высшие бюрократические сферы. Здесь Р. видит коренной порок во взаимоотношении государства и У. «Искание “хлеба насущного” через университет, миссия которого вся и выражена в словах “не о хлебе едином жив бывает человек”, — вот это и есть главный нерв всех болей университетов» (ВНС, 240). Р. повторяет, что У. есть исключительно «сокровищница наук» (ВНС, 239). Для успеха на правительственном поприще вовсе не нужно университетского диплома; в подтверждение Р. ссылается на Сперанского (ВНС, 238). Следует вернуть У. чистой науке, не требовать при поступлении на казенную службу университетского диплома, и тогда У. очистится от тех так называемых студентов, которые совершенно чужды его духу. Одновременно У. «есть вместе огромный быт, традиционный быт» (ВНС, 237). Студен-

ческая богема неотделима от У и представляет собой одну из красочных сторон существования этого храма науки. Р. отметил, что даже Бисмарк — воплощение немецкой воли и бюргерского педантизма — в молодости любил покутить. Р. — сторонник терпимого отношения к студенческой богеме. *Время* без конца раскачивает быт У., но ничего страшного в этом нет и никогда не было. Главное, чтобы не перевелись в У Пироговы и Чеховы. Горячее сочувствие встретило у Р. идея открытия в Москве женского У Отмечая, что женское высшее образование продвигалось в России черепашьими шагами, Р. подчеркивал, что это негативно сказалось на нравственном состоянии общества. Он не ждет от женщин успехов в науке, но ведь «стране нужны не одни Ломоносовы: стране более, чем Ломоносов, нужно просто образованное общество, читающая и размышляющая масса, деятельные и знающие члены» (РГО, 57). Всего этого, а также смягчения нравов и установления нравственных взаимоотношений невозможно достигнуть, пока женщины не будут допущены к знанию. К радикальному студенческому движению Р. относился крайне отрицательно. Он признавал за студенчеством право заявлять о своих интересах и симпатиях, ибо «суть молодости и заключается в том, чтобы “сметь”» (СХР, 341). Но эксцессы вроде объявления всероссийской студенческой забастовки он считал проявлением революционного эгоизма. Увлечение политической борьбой и социализмом, по мнению Р., приведет к исчезновению национального своеобразия русского У. Все это только способно породить отчуждение от родной стихии. Свои размышления он подытоживает следующим образом: «Нам нравится русское студенчество в его великодушных и незлобливых чертах, но мы думаем, что революционный нахрап в университетах будет иметь результатом исчезновение этих качеств нашего студента и придаст ему черты стойкого, сухого и деловитого западноевропейского студента» (ВНС, 286). Столь же категоричен был Р. и относительно автономии У «Автономия университетов, за которую когда-то я так (в душе) стоял, теперь мне представляется совершенно невозможной и ненужной, и позорной для русского государства (которое, как хотите, господа, — есть: признаемся в этом, хоть и “со стыдом за Россию”). Она вовсе не знаменует свободу университетского преподавания, независимость профессорской корпорации, и вообще отмену “цензуры на науку”» (У, 356). «Автономия университетов» значила бы “автономия студенчества”, и прекращение действия каких-либо гражданских и общих законов “в их ученых учреждениях” “Потому что там наука” Причем “наука” или “я — наука”, об этом судит не третий кто-либо, а собственник, т.е. студенчество же. “Сюда не показывай носу” — в этом суть всеми представимой автономии <...> Сейчас по всей России “автономия университетов” перевелась бы “на русские события”: — как возникновение во всяком городе, где есть высшее заведение, “неприступных цитаделей” для борьбы с “невозможным старым порядком”, который, т.е. этот “порядок” туда не может по статуту вступить» (У, 357). «Автономия университетов» поэтому вовсе не означала бы и не обещала “свободу научного преподавания”, а совсем новое и поразительное: отведение сорока неприступных ни для кого мест, “не воюемых мест” (и это —

главное), — людям, объявившим “войну современному обществу и современному строю”» (У, 358).

В.И. Новиков

УРНИНГ — см. *Гомосексуализм*.

УСТАЛОСТЬ. В кругу психофизических состояний *У. человека* занимает у Р. особое место, превращаясь из обычной антропологической *характеристики* в категорию метафизическую, обозначающую обращенность *повседневности* к перспективе трансцендентного, потребность человека или *культуры* в восполнении утраченных *сил*. Р. обращался к *теме У.* еще в ранний, философский период своего *творчества*. В *У* он видит источник и причину смены цивилизационных форм: «Всякий раз, когда дух человеческий слишком долго живет некоторыми понятиями, стремлениями, в нем пробуждается ранее или позже неудержимая потребность иного обыкновенно противоположного, и как бы прекрасным и истинным не оставалось то, что так долго питало его, оно не возбуждает в нем ничего, кроме отвращения или равнодушия. И именно эти два *чувства*, которые не имеют другого источника, кроме усталости, обуславливают всякую борьбу в *истории*» (Предисловие переводчиков к «*Метафизике*» Аристотеля. СПб., 1895. С. 3–4). *У.* как черта доминирует у Р. в описаниях *Вл. Соловьёва*: «Все время, когда я знал Влад. Серг., я видел его усталым; и эта усталость была главной физиологической и психологической особенностью, которая вам кидалась в глаза» (ЛВИ, 462). В *письме* Соловьёву от 11 марта 1897 (после похорон *А.Н. Майкова*) Р. пишет об *У.*: «Вы так же устали, как и я, и я думаю, написать это: что усталый говорит усталому, когда оба они нуждаются в 3^й руке, чтобы отдохнуть хоть несколько минут» (ОР РНБ. Ф. 718). На *письме* *Вл. Соловьёва*, в котором тот благодарит за присылку книги «*О понимании*», Р. сделал надпись: «Братья мы истинные по духу (не гордо ли, однако, не суесловно ли?), ибо закричали о чуде, когда *мир* их исключил, убоялись Антихриста, когда *мир* не боится и Христа, и стали вопиять по стогам и торжашам и... “с нами *Бог*, покоряйтесь...” *Грехом* и горестью воспитал нас *Бог* в таинственных предначертаниях, упив гневом и *нежностью*, и... “пойдем и не утомимся, полетим и не устанем...”» (ЛЖ. 2000. № 13/14. Ч. 1. С. 83–84). Последняя *цитата* заимствована Р. из книги Пророка Исайи: «А надеющиеся на Господа обновятся в силе; поднимут крылья, как орлы, потекут, и не устанут, пойдут, и не утомятся» (Ис. 40, 30–31). *Бог* и является для Р. восполняющим *У.* трансцендентным существом, а *религия* избавляет от *У.*, как это видно из стихотворения в прозе, включенного в текст «*Уединенного*»: «Тихая темные ночи... / Испуг *преступленья*... / Тоска *одиночества*... / Слезы отчаяния, *страха* и *пота труда*. / Вот ты *религия*... / Помощь согбенному... / Помощь усталому... / *Вера* больного... / Вот твои *корни*, *религия*... / Вечные, чудные *корни*...» (У, 75–76). В 1914 Р. писал: «*Душа* устала. О, как давно устала моя *душа*» (КНУ, 293).

А.П. Козырев

УТИЛИТАРИЗМ — направление в этике, считающее полезность основой *нравственности* и главным кри-

терием поступка. С *философией У* впервые Р. познакомился в Симбирской *гимназии*, когда под влиянием сына квартирной хозяйки, гимназиста 7 класса *Н.А. Николаева*, увлекавшегося идеями 1860–1870-х, прочел первые философские *книги* — «Утилитарианизм» (рус. пер. 1866) и две части «Исследований» («Рассуждения и исследования политические, философские и исторические» — рус. пер. 1864–1865) *Д.С. Милля*. Из первой Р. вынес «на много лет» «*знание*, что есть взгляд на *человека* и на *жизнь* его, как на управляемые и долженствующие быть управляемыми идеей *счастья* — высшей в *истории*» (ОСЖС, 687). Р. прочитал «Избранные сочинения» (СПб., 1867) основоположника *У* — *И. Бентама*, а также книгу протоиерея А.П. Мальцева «Нравственная философия утилитаризма: Историко-критическое исследование» (СПб., 1879): «И с тех пор: “какова *цель* человеческой *жизни*” — стало предметом моей *мысли*. “Так важно” “1-й философский вопрос” “Как не знать человеку, зачем он живет?”» (ВНС, 368). По признанию Р., в 4 классе гимназии он постоянно размышлял над идеей счастья, «верховного начала человеческой жизни» (ОСЖС, 690). Тем самым он начал «серьезное в своей жизни» (ОСЖС, 688). Наиболее повлияла на Р. философия Милля: «Но все положило во мне уже меньшее впечатление, чем *Д.С. Милль*. А главное: я сам прогнул и задохнулся над вопросом. Что “*цель* оправдывает средства” (иезуиты) — это, конечно, я уже решил в смысле “да” почти с 1-го момента. И — сознательно принуждал себя к дурному (я), если “полезно”» (ВНС, 368). Критерием истинности новой мысли для Р. стала та «светлая *радость*», под влиянием которой он находился в течение 2–3 лет (ОСЖС, 690). Мысль об естественных целях человеческой жизни Р. считал «поворотным пунктом в своем развитии»: «Изменен был угол зрения, и я все увидел в новом свете и расположении» (ОСЖС, 690). Мучивший его вопрос Р. увидел в «Исповеди» *Л.Н. Толстого*, но полагал, что в отличие от Толстого он «разрешил его, и это решение содержало в себе совсем иной *мир* мысли, иной строй норм человеческой жизни», о которых Толстой «стал учить потом» (ОСЖС, 690). Итогом «освобождения» (ЛИ, 150) стало «исследование идеи, самой важной во всемирной истории» — первое философское сочинение Р. «Исследование идеи счастья как идеи верховного начала человеческой жизни», первая часть которой была опубликована позже под названием «Цель человеческой жизни» (ВФП. 1892. № 14–15). По Р., эта идея «мучительно искажает *природу* человека», она выросла из сомнения и утомления *духовных сил* человеческих и является источником истощения, которое *Европа* пережила в эпоху реформации («Цель человеческой жизни» // Смысл жизни. Антология. М., 1994. С. 23, 42). Вся Новую историю Р. воспринимает как развитие этой идеи. «Поворотными точками» в этом отношении Р. считает «*Великое восстановление наук*» *Ф. Бэкона* и «*Введение в основание нравственности и законодательства*» Бентама, в которых утилитарный принцип «глубоко и искренно исповедуется»: «Первый, указав на могущество и благосостояние человека как на *цель*, к подножью которой приведет нас со *временем* познание природы, открыл этим указанием начало распространения утилитарного принципа вообще на всю сферу теоретической деятельности человека — всегда

индивидуальной и субъективной; второй, утвердив резко этот же принцип в важнейшей части публичной деятельности народов, начал подчинение ему всей сферы практических и коллективных дел» (Там же, 24). Раскрывая «внутреннее содержание» утилитарной идеи, Р. выводит ее «состав»: «Цель человеческой жизни есть удовлетворенность, бескачественная и наибольшая, для наибольшего количества людей, волею этого количества определяемая как в содержании своем, так и в средствах осуществления» (Там же, 34). В абсолютизации удовольствия как «средства оценки всего» Р. видит этическую относительность утилитарной идеи, отсутствие этического критерия в ней: она «не имеет какого-либо отношения к понятиям хорошего и дурного, не содержит в себе этих понятий как своего постоянного качества» (Там же, 28). Р. подвергает критике положение утилитарной доктрины, по которому «счастья наибольшего количества людей» предпочтительнее как большее в своей сумме счастью одной личности: «*Страдание* одного или некоторых, если оно способно послужить к наслаждению многих, может быть избираемо как средство, давая в разнице чистое наслаждение» (Там же, 31). Р. не признает учение У. в качестве высшего критерия *добра* и *зла*, так как в нем счастье определяется большинством, а потому «добру глубоко и навсегда пришлось бы поклониться пред злом, потому что, очевидно, *сознание* высшего добра никогда не было уделом масс, а личность должна была бы подавить в себе это сознание по требованию или простому желанию “темного” большинства» (ЛВИ, 187). Р., для которого «личность всегда есть целое», «носитель главных и ненарушимых норм», «священный характер, глубокий и вечный смысл», «индивидуум прежде *общества*» (Там же, 53–54), критикует У. за то, что в нем «отрицается и подавляется весь мир индивидуальных порывов, идей и чувств», «*гений* гасится, как только он не вдвигается в узкую трубу, по которой текут всеобщие желания»: «Утилитаризм есть *могила* индивидуального развития и с ним всякого цвета истории — всего, чем из века в век она светит нарождающимся поколениям» (ЛВИ, 187). Исходя из потенциальной сущности человеческой природы, Р. видит естественную и истинную цель человеческой жизни в раскрытии в духе человеческом трех первоначальных «стремлений», коренящихся в первозданной природе человека, — *истины*, *добра* и *свободы* как трех конечных целей человеческого существования, в которых «заключено внешнее мерило хорошего и дурного для человека» (Там же, 47, 49, 52). Эти цели «образуют нравственную жизнь»: «Составляют неразрушимое ядро индивидуальной деятельности, ненарушимый покров над личностью» (Там же, 53–54). Понятию «наслаждения» Р. противопоставляет понятие «радости»: «Радость есть чисто внутреннее ощущение, которое является, “когда сделано все, что нужно”; нужно не для потребностей человека, не в насыщение его, но иногда вопреки этим потребностям, ограничивая это насыщение <...> Ее источник в первоначально чистой человечности <...> в ней скрывается истинный источник насыщения для человека» (Там же, 63). В философском трактате «*О понимании*» Р. считает несправедливым применять к человеку утилитаристское понимание нравственности как «полезной деятельности», так как, исходя из этого, наиболее нравственной

становится политическая деятельность, а «убогие и бедные люди», «тяжело больные, слепые и расслабленные» — «чудовищами безнравственности» (ОП, 543). Р. проводит границу между нравственностью и пользой: «Если из *любви* к ближнему я прямо помогу ему в нужде, то это будет актом нравственности; если же из политических соображений и нисколько не любя ближнего я ввожу такие учреждения, которые способствуют более равномерному размещению благосостояния в стране, понижая богатых и поднимая бедных, то этот поступок мой будет актом пользы» (ОП, 542). Позже, в период отказа от «наследства 60–70-х годов», Р. в статьях 1891 продолжает подвергать критике утилитаристское решение вопроса о счастье как цели человеческой жизни. Недостаток учения У., по Р., заключается в том, что оно «слишком трезво, слишком ясно, и в нем не нашлось никакого ответа и удовлетворения многим темным и глубоким сторонам человеческой природы, многим тревогам ее *совести*» (ЛВИ, 186). Не логическое, но психологическое опровержение принципа пользы И. Бентама («Введение в основания нравственности и законодательства», гл. I, 13) Р. видит в близкой себе «заветной мысли» Ф.М. Достоевского «о неустойчивости природы человеческой рационально», проявляющейся в антиутилитаристском пафосе подпольного человека и в *сне* Раскольникова о мировой язве (ЛВИ, 114). Р. близка критика У. в *творчестве* Достоевского, по которому духовная природа человека не может удовлетвориться материальным счастьем в свете неизбежной для человека смерти: «Да, если б я был *цветок* или *корова* — я бы и получил наслаждение. Но <...> я ни за что не могу принять никакого счастья, — не от нежелания согласиться принять его, не от упрямства какого из-за принципа, а просто потому, что не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля. Это — *чувство*, это непосредственное чувство, и я не могу побороть его» (ЛВИ, 133). Р. не устраивает утилитаристское понимание счастья как удовлетворенности, потому что оно «не содержит в себе указания на какие-либо определенные предметы достижения, на реальные цели деятельности, но только освящает равно всякие, какие возникнут в истории» (ЛВИ, 186). Р. не устраивают в формуле У. количественные признаки счастья — «продолжительности и напряженности даваемого удовлетворения», в которых исчезает этический критерий (ЛВИ, 187). В отличие от произвольной и неопределенной «удовлетворенности» У. цель нравственности, по Р., — «ясная удовлетворенность», которая «наступает для человека лишь тогда, когда он не одной стороною своей природы не отклонился от исполнения долга, в эту природу заложенного; когда он возрастает по законам *души* своей, не нарушая этих законов ни под каким влиянием. Удовлетворенность есть здесь следствие — сопровождающий симптом того, что истинные цели достигаются; оно есть боковое нечто, но не впереди лежащее — луч света, который сопровождает человека, пока он идет по определенной тропинке» (ЛВИ, 191). «Высшее удовлетворение нашей совести» возникает, в частности, при чтении *Библии*, когда становится понятно и близко «ощущение святости»: «*Душа* наша невольно влечется идеалам совершенно чистым, чрезвычайно возвышенным» (СП, 63). Р. не удовлетворяет то, что «*государство* руководится исключительно

утилитарными понятиями», не замечая «необходимости великих этических и эстетических идей, без которых «жизнь умирает или уродуется». По мнению Р., «господствующая идея удобства в *труде* <...> должна поддаться перед идеей художественною и нравственною <...> в самое существо той “красной глины” <...>, которую образует тело народное, у нас не был вдунут дух никаким истинным художником: <...> новая *Россия* зачата и рождена без всякого истинно творческого, художественного или этического порыва» (ВЕ, 342).

А.А. Медведев

УТОПИЯ. В наследии Р. присутствуют два варианта понятия «У.». Первый: сравнение окружающей действительности с описанием регулируемой общественной жизни некоего географического места, которого не существует на карте; и второй: некий идеал общественного устройства, к которому устремляются помыслы *человека*. Комментируя Терновские события 1897, Р. сравнивал поведение арестованных, отказавшихся от еды и мотивировавших это религиозной убежденностью, с поведением людей утопического *государства*: «Удивительная житейская добросовестность! С такими людьми, кажется, можно бы начать строить и Политеах (*“Республику”*) Платона, и “Civitas Dei” бл. Августина, и “Civitas Solis” Кампанеллы, и “Небесный Иерусалим” творца Апокалипсиса. Это суть граждане всемирных идеальных построений» (ВТРЛ, 216). При этом он с горечью добавлял: «Но на горьких солончаках нашей *истории* они нашли “гражданство” только в “яме” (*могиле*)» (там же). В записи от 9 октября 1913 — рассуждения о жалобах обывателей на «нерадения начальства» — Р. сравнил устройство русского *общества* с устройством «Республики» Платона: «Мне представляются эти “политики в народе”, эти “общинники”, превосходною древнею, почти эллинскою, “полицейскою республикой” Ведь Платон наименовал свою “Республику” — Политию, т.е. Полицию, и “полиция” у афинского философа в его *мечте* действительно какое-то “чудище обло, стоглазо и лаий” Строгости у Платона — умопомрачительны, и, напр., даже женскую *любовь* он сводит к необходимому его “полиции” деторождению, без всяких разговоров. Вообще там *грех* чудовищен. Мы, русские, — слабее и добрее» (СХР, 185). И акцентирует внимание на фигуре *городового*, который «есть единственная форма “государства” и “отечества” <...> Он друг всякого порядка и гармонии, *мира* и благоденствия. Он-то (по народному воззрению) и сеет “мировую гармонию” на земле: т.е. чтобы лавочник не обвешивал, родители не избивали *детей*, муж не измывался над женой, дети чтобы учились, ходили в Храм Божий и почитали родителей. Не “Томас Мор” (Утопия), а “городовой”» (СХР, 185–186). Начиная с 1915 Р. обращается к размышлениям о внутренней связи *революции* и У. (два понятия суть неразрывны: идеальная революция — это У.): «Фундамент революции лежал несомненно в так называемом “нашем обществе” <...> Приходится сказать: “в так называемом” Ибо что же это за “общество”, не умевшее делать гигроскопической ваты и собиравшееся победить русское *правительство*, ленивое, чтобы заняться страховым делом в *России* <...> и обещающее осчастливить земной шар *социализмом* <...> О Томас Мор, русский

Томас Мор: отчего же ты не пишешь “Русскую Утопию”» (М, 257). Одна из воображаемых утопических картинок для Р. представляется так: «Бредем, бредем, со старого-то места снявшись (главное!!!), бредем терпеливо, будем брести века (может быть) — и все-таки остановимся, там, где “Небо и Земля встретятся” И будут дети около матерей (русская “Божия Матерь”). И будут родители с детьми (проблема “отцы и дети”). И будет хозяйство. *Дом. Коровы*. И будет *Царь* — просто как воин (наш Царь уже надел сермягу Солдата). Будет и “равенство” — праведных. И “братство” — воистину. И “свобода” *птиц небесных* и *полевых цветов*. Имущество будет слабо, нетвердо, “общее” — как у братии духовной. Вот “сестры и братья” Тут все мы... Революция ли это? — О нет. Или тут — нет революции... — О, — есть. Но все так преобразовано, — что “ничего не узнаешь” (М, 216). После октябрьского переворота Р. думает иначе: «Мы впали в русскую мечтательность, в русскую бездельность. Совершенно забыв, что за сегодняшним днем следует еще очень много дней, что за годом революции еще открывается целая русская история» (М, 398). Осознавая утопичность своего представления о революции как «снисходительной», «прощающей» и «мягкой», Р. констатирует: «Русского дела мы не исполнили. Но и всемирного дела мы, конечно, тоже не исполним. Мы просто, по русской сказке, вернемся к старому корыту» (М, 399). И аналогичная запись, сделанная 23 апреля 1917: «Люди без идеалов внутри переходят в хулиганство. Вот русская революция» (ПЛ, 246). Вторым вариантом У. в наследии Р., как правило, была связан с *темой* обустройства России в *будущем*. Эта тема становится одной из ведущих в размышлениях Р. после *Февральской революции*: «В “Царстве Русском”, я думаю, надо бы допустить образоваться королевствам, царствам, республикам — Грузиям, Имеретиям. “Царство Русское” вообще должно жить, “как у Артаксерксов”: города от города не видно» (там же). Другая зарисовка касается взаимоотношений России и *Германии*, которые Р. представлял себя как духовную «переделку» целой нации: «Немцы наведут у нас порядок <...> немцы научат нас русскому патриотизму <...> Покорение России Германиею будет на самом деле, и внутренне и духовно, — покорение Германии Россиию. Мы, наконец, из них, — из лучших их, — сделаем что-то похожее на человека, а не на шталмейстера. А то за “шталмейстерами” и “гофмейстерами” они *лицо* человеческого потеряли. Мы научим их танцевать, музыканить и петь песни. Может быть, даже научим молиться. Они за это будут нам рыть руду, т.е. пойдут на каторгу, будут пахать землю, т.е. станут мужиками, работать на станках, т.е. сделаются рабочими. И будут заниматься аптеками, чем и до сих пор ни один русский не занимался <...> Мы дадим им пророков, попытаемся дать им понятие о святости, — что едва ли мыслимо. Но хоть попытаемся. Выучим говорить, петь песни и сказывать сказки. В *тайне вещей* мы будем их господами, а они нашими нянюшками. Любящими и послушными нам. Они будут нам служить. Материально служить. А мы будем их духовно воспитывать» (АНВ. 28). Р. был уверен, что его *творчество* связано с преобразованием России — в лучшую (идеальную!) ее сторону, именно об этом он просил своего *читателя*: «Добрые читатели Руси: дайте средства дородить и договорить две *книги* мои:

“Апокалипсис нашего времени” и начатую раньше книгу: “Из восточных мотивов”. И когда будут две они — Русь станет иною. Лучшее. Светозарною. Она будет волшебною и прекрасною. Но дайте мне довидеть мои золотые сны — грезу человечества» (АНВ, 232). Утопически-карнавальную картину жизни будущей России создает Р. в «Опавших листьях»: «Русскому царству вообще следовало бы допустить внутри себя 2–3 республики, напр. Вычегодская республика (по реке Вычегде), Рионская республика (по реке Риону, на Кавказе). И Новгород и Псков, “Великие Господа Города” — с вечем. Что за красота “езде губернаторы” Ну их в дыру. Князей бы восстановил: Тверских, Нижегородских, с маленькими полупорфирами и полувенцами. “Русь — раздолье, всего — есть” Конечно, над всем Царь с “секим башка” И пустыни. И степи. Ледовитый океан и (дотянулись бы) Индийский океан (Персидский залив). И прекрасный княжий Совет — с ½-венцами и посадниками; и внизу — голытьба *Максима Горького*. И всё прекрасно и полно, как в “Подводном Царстве” у Садко» (У, 188).

О.В. Быстрова

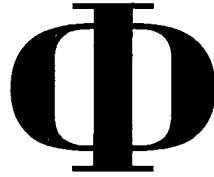
УЧИТЕЛЬ. Двенадцатилетняя учительская деятельность Р. давала ему право утверждать, что «в деле *педагогике* мы идем гигантскими шагами назад. Цветет формализм — тускнеет *молодежь* в школе; развивается система — суживается, сморщивается до уродства, до “нет” учитель...» (СП, 253). Ни государство в лице министерства народного просвещения, ни общество не понимают, что «школа — это только и всецело учитель: учитель — во-первых, учитель — во-вторых, учитель — в-третьих, и только в-четвертых еще что-нибудь» (СП, 217). Р. пришлось жить среди У. разных гимназий, «молодых и старых, с различным прошлым, с неодинаковым темпераментом и складом ума и характера» (СП, 148), поэтому он мог свидетельствовать, что, проработав годы на педагогическом поприще, У. ощущают *усталость*, постоянную нарастающую невротичность, иногда становятся инвалидами, словом, нуждаются скорее в заботах о себе. Наблюдая за *бытом* У., их образом *мыслей*, особенностями характеров, Р. замечает: «Учитель для всех странен, всегда и для всех чужд. Живой, беззаботный *смех* — вот чего никогда <...> вы не услышите от учителя; сильное движение, энергическое усилие — вот чего нельзя ожидать от него. Он все может изложить, но никогда — рассказать анекдот. Никогда и никого он не заразит весельем и даже не оживит, разве — займет несколько» (там же). Вместе с тем У. «в огромном большинстве люди с чрезвычайно тонким душевным развитием, с задатками, с позывами к научному мышлению и изучению и, что несравненно важнее этого, — душевно чистые. Вы здесь найдете истинное уважение к бедности, истинное презрение ко всякому виду шалопайства, физического или духовного; из представителей всех остальных профессий *университет* здесь теплее и ярче всего вспоминается» (там же). Передавая из года в год одни и те же сведения, У. должен каждый раз находить новую манеру, новый способ изложения, чтобы его с интересом воспринимали учащиеся, чтобы не показаться смешным или неуместным, ему необходимо приспособливаться к ним, знать их возрастные особенности. Вместе с тем учитель, по мнению Р., это «ремесленник на

ремесле» (СП, 184), потому что *труд* его однообразен, вставлен в рамку дня, состоящего из 5–6 уроков, обеда, двух чаепитий и чтения от 40 до 60 текстов, «невообразимо перевранных, но совершенно тождественных по смыслу, словам, конструкции... День этот $\frac{1}{200}$ часть учебного года, сложенного из двух сот таких дробей... Эти дроби — на фоне остальной, никогда почти не видимой *семьи*, падающих *сил*, возрастающей с *детьми* денежной нужды, уже долголетнего и всё, кажется, напрасного заискивания перед начальником, наконец — отчуждения от всех людей, сознания ненужности делаемого дела» (СП, 150). На *душу* У. действуют постоянно проводимые мероприятия «поднятия уровня» успеваемости учащихся по какому-либо предмету. «Поднятие уровня» часто заканчивается исключением из гимназии способных, развитых, любознательных учеников, которые по каким-то предметам не «дотягивают» до требуемых показателей. Формирует У., полагал Р., и вся система образования, действующая в *России*: «Человек и без того очень общего образования, долгого учения и, следовательно, очень отвлеченных интересов, он обычно рожден в одном городе, гимназию прошел в другом, университет — в третьем и службу проходит в четвертом, пятом, шестом. Он — человек без *корней*; в сущности, у него нет родины и, следовательно, родного» (СП, 109–110). У него есть только отношения временного товарищества со своими коллегами, которые «для него, как и он для них, — проходящие тени, цепляющиеся друг за друга только временной нуждой» (СП, 110). Если У. — «человек с сердцем — что бывает часто, — он становится почти врагом образования, которое так много у него отняло и так мало ему дало. В худшем случае он становится сух, эгоистичен» (там же). У. редко решаются обзаводиться семьей, холостых среди них — до 50%, и это, по мнению Р., «есть самый важный показатель неустроенности их *быта*» (там же). «Учитель стал почти синонимом неврастеника, и это около учеников-детей, на которых его нервность отражается почти заражающим образом» (СП, 236). Это происходит потому, что нет государственной заботы об У., недалёковидность *власти* проявляется в непонимании того, что в основе развития страны «лежит <...> свет *знания*» (СП, 234). Общество недооценивает деятельность У., что проявляется в чисто языческом ее восприятии: «“Учитель” — это немножко “раб”, конечно, “ученый” раб и все-таки не смеющий возвыситься до сравнения в положении с отцом детей, к которым он приставлен, и который есть для него немножко “господин”» (СП, 235). Консервативный характер реформы образования 1870-х, считал Р., привел к тому, что У. стал *чиновником*, строго выполняющим все предписания и инструкции. Он не может «ни ступить в сторону, ни ступить вперед или назад» (РГО, 118). При такой организации образования У. «через 5–8 лет службы становились мумиями». Этому, по мнению Р., способствовало также то, что «в учителе не признавалась личность, свой характер, некоторое своеобразие взглядов, приемов, убеждений, манер» (там же). Иллюстрацией является характерная для реформы выписка У. из-за границы (преимущественно из Австро-Венгрии), когда «личность учителя не играла <...> никакой роли», и «в этой личности не предполагалось никакого значения: лишь бы человек обладал знанием предмета, правитель-

ственным (австрийским) удостоверением в этом знании <...> чтобы на 25 лет поручить ему преподавание где-нибудь в Калуге или Орле» (СП, 183). Такие качества У., как такт или бестактность в обращении с учащимися, *талант* или неспособность к преподаванию, не являются важными для У.-чиновников, потому что они «не выбирают, а назначают; они назначают по диплому; они нигде и никогда к преподаванию не готовились и их преподавательских способностей, ранее назначения, никто не испытывал» (там же). Если даже «педагогическая умелость» У будет нулевой или отрицательной, он не будет лишен должности. Наблюдение, которому У подвергается, есть более административное, чем педагогическое. Главное, чтобы он не пропускал уроков и не являлся в нетрезвом виде, а что «он не умеет преподавать, не имеет такта с учениками: но ведь этого и не искалось в нем. Об этом ни у кого не спрашивалось, это никем не испытывалось, к этому ничем он не подготовлялся» (там же). Нельзя пренебрегать личностью У., потому что «он-то и есть центр и душа школы, единственный ее реальный и значащий творец» (СП, 202). «Бедные труженики: ведь сколько они дают нашим детям! — восклицает Р. — Сколько мы сами, родители, — не умеем дать» (РГО, 206). В «Русском Ниле» Р. подчеркнул, какую громадную роль в становлении юной личности играет У. Он рассказал о *влиянии*, которое оказал на него, ученика *Симбирской гимназии*, *Н.А. Николаев*. Прежде всего У «сам весь светился любовью к знанию и непрестанно и много читал» (ОНД, 168). Сторонники классической реформы открыто высказывались против *влияния*

личности У на учащихся. С этим связано изъятие *истории* из учебного плана гимназий и сокращение уроков словесности: «Эти излишние уроки будут раскрывать для созерцания учащихся не какой-либо предмет, а собственную личность преподавателя, которая, без сомнения, не входит в план гимназического учения», — цитирует Р. мнение *М.Н. Каткова* (СП, 204). Труд учителя редко бывает оценен: «Учениками — еще по неосмысленности, родителями — по склонности к брюзжанию “родительского возраста”» (РГО, 206). *Государству* необходимо создать лучшие условия для существования учителя, низкая заработная плата отгоняет от школ активных, сильных людей к другим ведомствам, «свободнее поставленным и лучше обеспечиваемым». «Пора нашему просвещению снять “зрак раба”, который оно носит на себе» (СП, 235). Необходимо потребовать «у администраторов учебного ведомства самого тщательного и (главное) самого реального внимания к учительскому труду, к облегчению его» (РГО, 208). Назначение учителей, перевод их на новое место службы, проведение проверок — все это нуждается «в соблюдении большей деликатности в отношении к человеческой личности, большей служебной осторожности, большей, наконец, товарищеской и начальственной *справедливости*» (там же). Р. напоминает, что учителя-энтузиасты, работающие в *просвещении*, особенно в сельских школах, не вечны. Нужно сделать все для того, чтобы «воскресить учителя в школе», и это будет «альфой воскресения самой школы» (СП, 254).

Л.Э. Заварзина



ФАЛЛОС, ФАЛЛИЗМ. Розановская теория Ф. восходит к его родовой теории, к представлениям о *Древнем Египте*. «Египтяне имели гениальную догадку: в сути полового органа человека, именно мужского, его solo <одного> — увидеть прообраз, да прямо *зерно* и суть всей вообще космогонии, самого сложения *мира*, как бы сказать главнейшее: половой орган и рождает новое бытие оттого, что будучи и кажась “органом”, он на самом деле есть зародыш и зерно мира» (ВЕ, 280). «Именно “фаллизм *солнца*” и был тою “луковицей Египта”, которую они открыли, стерев последний “покров” Сияние “солнца” — “фалла” и было, собственно, главною *темою* и главною разгадкою Египта» (АНВ, 246). Характерно использование у Р. образа луковицы из «Братьев Карамазовых» (Кн. 7. Гл. III) *Достоевского* как главной добродетели египтян. Р. пишет о «фаллической *цивилизации*» человечества: «Фалл — теплота для всего мира. Им мир согревается. Т.е. я хочу сказать — из фалла и через фалл разливается по всему миру теплотатное, влажное, пахучее (минералы никак не пахнут), миньятурное, уютное, “любимое” и “любящее” Центр-то *любви* — именно он. Замечательно, что он “сам” никогда не зябнет, и когда “жив” — горяч, огненный, розовый. Удивительно. И солнце? Если так — не есть ли оно вечное *совокупление*? — Как мы мало знаем о мире» (ПЛ, 101). «Культ фалла», считает Р., «непонятен и невозможен вне родства, в родстве же он понятен и неизбежен, как средоточие этого родства, его источник и возбудитель, тайная его поэзия и, наконец, *религия*» (У, 347). «То, что именуется “ф-ческим культом” только и разглядывается в родстве... На самом деле его как “такового” нет, но вот “в родстве” он просвечивает как луч солнечный, несущийся через Вселенную. И он обнимает и связывает миры. И он только один и согревает всю Вселенную» (ПЛ, 211). В «*Мимолетном*» Р. поясняет: «Нет, господа, — без культа-то фалла вы никак не обойдетесь. Без культа фалла погибнет мир. Да он и погибнет, — и именно оттого, что нет этого культа. Никому до меня этого даже и не снилось» (КНУ, 577). Р. считал, что «*христианство* должно раздвинуться для вмещения в себя фалла» (ПЛ, 199), ибо «*девство* добрачное, неременное девство, с жестокостью требования его, — только и объяснимо из “фаллического культа”: “принести на жертвенник ему непорочное, чистое, недотронутое, без пятнышка”» (СХР, 174). В «*Апокалипсисе нашего времени*» Р. утверждает, что на фаллическом культе основана *Библия*: «Будь “там” все гладко у человека, то может ли

быть сомнения, что никакой Библии не появилось бы?» (АНВ, 270). Вместе с тем фаллический культ Р. связывает и с *Элевзинскими таинствами*: «...да и нельзя иначе как став на колени... Вот откуда коленопреклонения...» (М, 109). В главе «Тайна скарабея» в «*Возрождающемся Египте*» Р. полемизирует с упрощенным европейским представлением о Ф. и его культе у египтян. Египтологи, будь то *Шамполион* или *Лепсиус*, утверждали: «Фаллического культа никогда не было. Но *девушки* всегда хотели выйти замуж. А вдовы оплакивали своих мужей» (ВЕ, 212). На это Р. пишет: «Так хотелось бы мне ответить тому загрязненному воображению плохих европейцев, которые, увидав статуи *Озириса* “во всю”, приняли их за бесспорное доказательство, что у египтян существовало “поклонение фаллосу” Конечно, этого никогда не было. Конечно, совсем другое было у них. Этому доказательство — их невинные, прекрасные *лица*. Этому умиление, которое разлито по всему Египту. “Фаллический культ”, как его воображают европейцы, есть “бух в ноги” перед тем, что будто бы “показал Озирис” Тогда, с точки зрения самих европейцев, вся египетская цивилизация была бы загромождена невероятным *цинизмом*, циничными нравами, скотскими формами обращения друг с другом. Чего, однако, никакого намека мы не видим <...> В фалле действительно есть чудо. Это, в самом деле, есть “лицо”, разлитое во всей мужской фигуре, в его жестких руках, в его коротких жестких волосах, в жестком грубом *голосе*, в неуклюжей тяжелой поступи. “Что так необъяснимо нравится *женщине*” <...> Ф-лос, конечно, глубоко и потрясающе таинствен. Но заменим пошлый термин: Озирис в Озирисе. Озирианство или *пол* в *мужщине* бесконечны. Именно о мужчине и муже плачут женщины, а не о подругах» (ВЕ, 212–213; то же ПЛ, 221–222). Представление о Ф. писатель переносит и в свою литературно-критическую деятельность. «Чем же я одолел *Гоголя* (чувствую)? Фаллизмом. Только. Ведь он совсем без фалла. У меня — вечно горячий. В нем *кровь* сыпалась. У меня прыгает. Посему я почувствовал его. Посему — одолел. О, да... Великий Боже! — какое спасибо. Это путь. Для русских — “путь Розанова”» (М, 119). О *П.А. Флоренском* Р. заметил: «Он о фаллизме все понимает, все и до глубины; и — признает, ставит “полный плюс на фаллос” Но как у него это сочетается с преданностью и *церкви*, и Христу — мне это совершенно непонятно» (ВНС, 360). О себе же Р. писал: «Я думаю, что ф-лос очищает. Странно? — Да. Т.е. “да” — думаю (что очищает). Никогда у меня не было об этом *мыс-*

ли — “грех” И я нежил его, и он нежил меня. Никогда я ему не отказывал. “Как хочет” И всегда шел, куда он меня вел. Никогда во всю *жизнь* к худому он меня ни к чему не привел. Он заставлял меня всегда говорить одну *правду*. Он всегда заставлял меня быть ко всем людям нежным. Я воистину всех людей замечательно любил» (М, 193).

А.Н.

ФЕВРАЛЬСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ. Преобладающий мотив Р. в оценке Ф.р. 2(15) марта 1917 — *боль* за утерянную монархию, с которой Р. привык связывать все формы русского *быта*, историческую *судьбу России* и свою собственную судьбу: «Сижу и плачу, сижу и плачу как о совершенно ненужном и о всем мною написанном (классифицирую отзывы — по годам — *печать* обо мне). Никогда я не думал, что Государь так нужен для меня: но вот его нет — и для меня как нет России. Совершенно нет, и для меня в *мечте* не нужно всей моей литературной деятельности. Просто я не хочу, чтобы она была. Я не хочу ее для республики, а для *царя*, царицы, царевича, царевен. Никогда я не думал, чтобы “без царя был нужен и народ”: но вот для меня вполне не нужен и народ» (ПЛ, 251). Р. поражен неожиданностью и стремительностью февральских событий, сравнивая их с обвалом: «Поистине, “обвал”: как точно само заглавие. И всего — пять—шесть дней. Без громов, без артиллерии, без битвы! А что перед этим “обвалом” великая Северная война, тянувшаяся двадцать лет при *Петре Великом*, — и Отечественная война с ее последствиями, и Севастопольская война с ее тоже последствиями, и — теперешняя борьба с *Германией*, которой пылает вся *Европа*, даже весь *мир*. Для России ее теперешнее потрясение превосходит все вероятное и невероятное» (М, 362—363). «А все началось уличными *мелочами*. Но, поистине, в столице все важно. Столица — мозг страны, ее сердце и *душа*. “Если тут маленькая закупорка сосуда — весь организм может погибнуть” Можно сказать, безопаснее восстание всего *Кавказа*, как были безопаснее бунты *Польши* в 1830 г. и в 1863 г., нежели вот “беспорядки на Невском и на Выборгской” Бунтовала Польша — монархия даже не шелохнулась. Но вдруг стало недоставать хлеба в Петрограде; образовались “хвосты около хлебных лавок” И из “хвостов” первоначально и первообразно — полетел “весь образ правления к черту” С министерствами, министрами, с главнокомандующими, с самим царем — все полетело прахом. И полетело так легко-легко. Легкость-то полета, нетрудность напряжения — и вскружила всем головы. Это более всего всех поразило» (М, 363). «Самое разительное и показуемое все дело, всю суть его, самую сутеньку — заключается в том, что “ничего, в сущности, не произошло” “Но все — рассыпалось” Что такое совершилось для падения Царства? Буквально, — оно пало в будень. Шла какая-то “середа”, ничем не отличаясь от других. Ни — воскресенья, ни — *субботы*, ни хотя бы мусульманской пятницы. Буквально, *Бог* плюнул и задул свечку. Не хватало провизии, и около лавочек образовались хвосты. Да, была оппозиция. Да, царь скапризничал. Но когда же на Руси “хватало” чего-нибудь без труда *еврея* и без труда немца? когда же у нас не было оппозиции? и когда царь не капризничал? О, тоскливая пятница или поне-

дельник, вторник... Можно же умереть так тоскливо, волнуче, скверно. — “Актер, ты бы хоть жест какой сделал. Ведь ты всегда был с готовностью на Гамлета” “Помнишь свои фразы? А то даже *Леонид Андреев* ничего не выплюнул. Полная проза” Да, уж если что “скучное дело”, то это — “падение Руси” Задуло свечку. Да это и не Бог, а... шла пьяная баба, спотыкнулась и растянулась. Глупо. Мерзко. “Ты нам трагедий не играй, а подавай водевиль”» (М, 418). Р. выделяет две основные причины Ф.р.: *бюрократия* и революционное движение: «Эта мышка, грызшая нашу монархию, изгрызшая весь смысл ее — была бюрократия. “Старое, затхлое *чиновничество*” Которое ничего не умело делать и всем мешало делать. Само не жило и всем мешало жить. Тухлятина. Протухла. И увлекла в падение свое и монархию» (М, 363). «Собственно, за XIX век, *со времен декабристов*, Россия была вся революционна, *литература* была только революционна. Русские были самые чистые социалисты-энтузиасты. И конечно “падала монархия” весь этот век, и только в феврале “это кончилось”» (М, 370). В февральском «обвале» виноваты, по Р., все: дворянство, *церковь*, *армия*, купечество, депутаты, весь народ в целом, но только не царь: «И вот рушилось все, разом, царство и церковь. Попам лишь непонятно, что церковь разбилась еще ужаснее, чем царство. Царь выше *духовенства*. Он не ломался, не лгал. Но, видя, что народ и солдатчина так ужасно отреклись от него, так предали (ради гнусной распутинской истории), и тоже — дворянство (Родзянко), как и всегда фальшивое “представительство”, и тоже — и “господа купцы”, — написал просто, что, в сущности, он отрекается от такого подлого народа. И стал (в Царском) колоть лед. Это разумно, прекрасно и полномочно» (М, 414). Р. в условиях сложившегося двоевластия сразу угадывает близкую для него *власть*, которой он может поверить и довериться: «Россия присягнула в повиновении Временному *правительству*, и присягнула сознательно ему, как составу людей, могущих по широкому своему образованию руководить государственным кораблем в столь бурные дни и в таком угрожаемом от страшного врага положении. Никому даже на *ум* не приходит и здравому смыслу не может прийти на ум, чтобы *Милюков*, *Гучков* или Шингарев руководствовались в своих государственных соображениях какими-нибудь другими побуждениями, кроме одного: как спасти Россию и сохранить для нее то положение, какое она завоевала совершившимся переворотом» (М, 357). «И хочется всеми *силами души* сказать Временному *правительству*, что оно имеет за собою не только русское уважение, но и русскую *любовь* и преданность. Оно спасло в февральские дни русский корабль от потопления старою властью. Примкнули именно к нему, из доверия к его образованию и общерусскому *чувству*» (там же). Первые недели после Ф.р. вызывают у Р. осторожный оптимизм: «Моя мысль заключается в той очевидности, что *революция* наша идет не только неизменно, но она идет гораздо чище и лучше, нежели шла целых шестьдесят лет теория революции» (М, 392). Вместе с тем опасения Р. растут в связи с возникновением и деятельностью Петроградского совета рабочих и солдатских депутатов, с возможным приходом к власти марксистов. Р. хотя и чувствует угрозу и себе лично, и всему образованному классу России со стороны социа-

листов разных оттенков, но пытается отыскать в них что-то позитивное: «Оказалось совершенно все не то и не так, как я предполагал и чего пугалась с самого же начала революции вся Россия. Это вовсе не “солдаты и рабочие”, какая-то “охлократическая толпа”, пугающая прежде всего элементарностью политического и духовного развития, неумением не только что “управлять Россией”, но и представить себе всю сложность и всю громаду России. Это-то и внушало мысль: “Корабль со слепым у руля” Я сам помню свой трепет от 4 марта и дней десять: “Вы понимаете ли, — говорил я домашним, — буря, а у корабля сорвало руль, сломана машина. Что может быть, кроме самой немедленной гибели?” Так я говорил, так определенно думал. А предмет думанья — вся Россия» (М, 348). Р. надеется на трансформацию новой рабоче-солдатской власти, ее поглощение русской национальной традицией: «В марте (не скрою) я сам был болен. Аки в гробу. Да еще *лицом* книзу: не хочу смотреть и видеть. Где же Русь, которую я любил. Тут все марксисты. Только из гроба щелочка, и стал я в щелочку подглядывать: какие такие люди, и какой у них шаг, и какие лица... И увидел я: люди хорошие, brave; лица, смелые, открытые, не затенные, не подлые. Стало сердце отлегать: как будто не очень скверно, как будто даже хорошо. Вылезаю из гроба, смотрю: все же живая Русь. Только будто помолодела и приосанилась. И подумал я: сплетется этот марксизм со старыми песенками, со старыми сказочками. Сплетется он с «Голубиной (глубиной) книгой», — ну и еще поглядим, что и как выживет и кто кого переживет» (М, 356). Побывав на заседании Петроградского совета рабочих и солдатских депутатов, Р. записал: «Я перекрестился (внутренно): “слава Богу” А потом одумался: да чего же я дивлюсь. Ведь это — государственный народ, ведь он работает историческую работу. Как же тут ждать легкомыслия. Этого, даже и теоретически рассуждая, невозможно ждать. Прежде “правительство заботилось о народе”: чего же ему было не запивать, не гулять и не забавничать. Теперь народ сам правит себя: как же ему не трезветь, как не держать всякое дело грозно, в *страхе* и ответственности. Думается, самый “контроль над Временным правительством” имеет этот филологический смысл: “Мотри, не зевай. Держи ухо востро” Но не имеет никакого подлого, фискального, прокурорского оттенка. Это было бы не по-республикански, во-первых, и уже слишком отвратительно — не по-русски» (М, 352–353). Однако на самом деле Р. боится этой новой рабоче-солдатской власти: «Я все себя слушал, проверял и спрашивал: “Уже не буржуа ли я?” Правда, я получаю 10 000 р. в год; но ведь я же весь год, без отдыха и летом, тружусь? Тогда ведь “буржуа” все врачи, адвокаты — множество писателей, М. Горький, Л. Андреев, Амфиотров, тогда “буржуа” Толстой, “буржуа” священники с богатыми приходами, редакторы всех газет и решительно все видные публицисты, журналисты, ученые и проч. Если так, — то отвратительно заподозрено собственно все умственное и все очень трудолюбивое население страны, — и тогда это действительно тревога: потому что кому же хочется быть “в политическом подозрении со стороны политической и гражданской благонадежности”» (М, 351–352). И уже с лета 1917 Р. осознает, что власть Советов ему глубоко враждебна, с ней необходи-

мо решительно бороться: «После ночи *анархии* — два святых шага вперед. Один — решение низвергнуть власть и риск головой. Другой шаг — диктатура Временного правительства. Вот что нужно было сделать. Моментально нужно было предупредить двоевластие или многовластие» (М, 397). «Вообще Петрограду естественно было выгуляться от переворота, и все ослепли, восторг переполнил душу. Это так чувствовалось, это не могло не чувствоваться. Но самому правительству нельзя было принимать участие в этом угаре, в этом упоении. Оно должно было стоять в стороне и работать, угрюмо работать. И прежде всего, лютее всего — беречь власть. Не для себя, а для России. Отдавшись в диктатуру генерала Алексева, оно могло уже все творить его именем, оставив ему тоже продолжение ведения войны, но зато получив в свои руки (от него) железную гражданскую власть: железную власть *суда*, железную власть наказания. Самую диктатуру можно было ограничить всего двумя месяцами, т.е. и дать именно на этот срок, всего на шесть-десять дней марта и апреля» (М, 399).

В. Н. Жуков

ФИЛОСОФИЯ. При общей философской направленности всего творчества Р. само понятие Ф. в его трудах встречается не часто. Обращение к термину «Ф.» появляется у Р. в его философском трактате «О понимании», где он пытается построить свою собственную систему знания, отводя значительную роль Ф.: «Общие же учения и учения о Космосе как целом составляют ту область, в которой до сих пор неизменно вращалась философия» (ОП, 650). Ф., по Р., — «прибежище тишины и тихих душ, спокойных, созерцательных и наслаждающихся созерцанием умов <...> Небо философии безбурно» (М, 223). Место Ф. в системе построения научного знания осмысливается философом в связи с развитием религиозного процесса. В дальнейшем Р. обращал внимание на известную понятийную уязвимость Ф. по сравнению с религией. Р. разделяет религии на объективные и субъективные. «Первые переходят в философию и, ею замесившись, исчезают как ненужные; потому что в философии человек находит истинное объяснение тому, чему первое и, естественно, ошибочное объяснение пытался дать в религии» (ОП, 513). Ф. как совершеннейшее однородное знание, согласно взглядам Р., естественным образом приходит на смену религии. Однако субъективные религии не ведут с необходимостью к созданию Ф., так как неоднородны с ней. «Философия дает знания, удовлетворяет разум, — и ясно, что эти знания не уничтожают потребностей души, не удовлетворяют то, что не из разума возникло, что не незнание имеет своим источником» (там же). Ни наука, ни Ф. не могут удовлетворить того, что удовлетворяет религия. «Некоторые части мироздания устроены по закону неподдающейся математики, и в этих частях “дважды два — всегда пять”, но другие части его скорее построены по типу “неопределенных уравнений”, где все колеблется, где все зависимо», — рассуждает Р. И заключает: «Философы не совсем знают сущность мира. Сущность мира знают не меньше их верующие. Это — хорошо, и “по-православному”, и демократично. Нужны некоторые границы и для философии» (СМР, 88). Р. изначально рассматривает Ф. как самостоятельную форму зна-

ния, отличную от науки. «Но за различием имен скрывается и различие действительности: тот глубокий антагонизм, которым проникнуты все отношения науки и философии, показывает, что и в самом деле есть две независимые области, куда разум несет свои приобретения, и что, следовательно, единства познания не существует» (ОП, 6). Ф. отличается от науки, считает Р., методом познания, умозрительным в отличие от опытного (ОП, 653). Р. рассуждает не только в классических философских категориях, а прежде всего вводит свою собственную категорию *понимания*, которую противопоставляет собственно Ф., ее методам и задачам. Понимание, согласно мыслителю, не допускает извращения своей природы, как это свойственно науке и Ф. «Термины “наука” и “философия” нисколько не определяют того, что в них содержится, что ими обозначается: остается совершенно неизменным, что такое наука, и совершенно неопределенным, что такое философия. Поэтому имена эти прилагает к себе то, что нередко бывает совершенно чуждо всяких научных и всяких философских элементов, что по своей природе не есть даже познание: таково чисто субъективное развитие *мыслей* в философии, не имеющее ничего объяснить, ничего уразуметь, такова же чистая эрудиция, не имеющая даже объектов познаваемых» (ОП, 653). Через противопоставление пониманию Р. показывает свое видение роли Ф. в системе знания. «По мере того как изменяются исторические настроения, изменяет философия свой характер» (ОП, 654). Философский пафос работы Р. «О понимании» был направлен против *позитивизма* в Ф. Критика позитивизма распространялась у Р. на столь модное в его эпоху течение дарвинизма. «*Дарвин* не был философом. Между тем философия бьется около понятий столь сложных и тонких, около понятий наконец таких точных, с какими зоологи и натуралисты вообще никогда не имеют дела. Поэтому гораздо раньше, чем какая-нибудь “великая теория”, например в зоологии, станет неверною, или наоборот станет правдоподобною в глазах “собратей по науке” (биологов), она открывается во всей разительной ясности как или неверная или правдоподобная — философам. Уже со *времен* моего студенчества, хотя я был только филолог, но с философскими в себе способностями, не только “неверность”, но умственная *пошлость* дарвинизма не возбуждала во мне никаких о себе сомнений» (ЛИ, 34–35). Р. заявляет: «Я предан философии» (АНВ, 303). В реплике на *письмо Н.Н. Страхова* («Ваше рассуждение о потенциальности показывает Ваше расположение к философии». — ЛИ, 7) Р. заметил: «После впечатления *книги* “О понимании” — у меня стоял уже план другой, такой же по величине, книге — “О *потенциальности* и роли ее в мире физическом и человеческом”, — после которой, мне казалось, нужно поставить “точку” всякой философии и почти всяким книгам <...> Мир, “как он есть”, — лишь частица и минута “потенциального мира”, который и есть настоящий предмет полной философии и полной науки. Изучение переходов из потенциального мира в реальный, законов этого перехода и условий этого перехода, вообще всего, что в стадии перехода проявляется, наполняло мою мысль и воображение. И, словом, мне казалось, что “моя философия обвинит ангелов и торговлю»» (ЛИ, 7–8). Вместе с тем в «*Сахарне*» он говорит: «Поразительно, что, напи-

сав столько по философии, я никогда, в сущности, не размышлял. “А как же?” (спросит *читатель*). — Садился и писал, когда бывал в “философском настроении” Это, — “философское настроение”, как и лирическое настроение, сатирическое настроение, — всегда было счастливо (я всю жизнь прожил в *радости*). Признак *счастья* в груди всегда выражался у меня в одном: сесть за письменный стол» (СХР, 225). В 1897 Р. писал: «Мы, русские, имеем две формы выражения философских интересов: официальное, по службе, то есть должностное. Это — “философия” наших университетских кафедр. И мы имеем как бы философское сектанство: темные, бродящие философские искания» (НВ. 1897. 12 окт.). Р. в свойственной ему метафорической манере изложения пытается определить своеобразие и сущность собственного философского мироощущения, противопоставляя его древнегреческому понятию апейрон, впервые упомянутому у Анаксимандра: «Во мне нет *’απειρον*... Вот незнание этого-то понятия ученой философии и запутало моих критиков: *’απειρον* — значит “беспредельное”, “не имеющее границ”, “формы”; по-нашему бы, “туманное”, “неопределенное” “Без убеждений” (по *Струве*)... Во мне есть величайший “перас” “граница”, “предел”, “грань” — тоже понятие ученой философии. Но их — несколько, много, почти бесчисленное множество. Но быть ограниченным “ста тысячью”, “сколько угодно” гранями вовсе не то же, что безграничность!» (СХР, 220). Р. констатирует, что на смену Ф. понимания у него пришла Ф. *жизни*. «Моя “новая философия”, уже не “понимания”, а “жизни” — началась с великого удивления... “Как могут быть синтетические суждения *a-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» (У, 140). Р. свойственно ироничное и даже критическое отношение к Ф. вообще и к философам в частности. «Что же ты хочешь, чудак философ? Ты хочешь чего-то необыкновенного в этом и без того необыкновенном человечестве, превосходящем и ученых блох, и ученых медведей. Странно. И недовольство твое неосновательно. Ты хочешь затруднить человечество и бросить его в логарифмы. Но, поверь, тогда помешанных сделалось бы еще гораздо больше, чем теперь, — а их и теперь слишком много. Скорее нужно желать упрощения человеческого существования» (КНУ, 572). В этом же контексте звучит и реплика Р. об остроумии в Ф. (сказанная по поводу *Л. Толстого*): «Мудрец, который не обладает остроумием, иногда может натворить *Бог* вещь что... *Сократ* был остроумен: но философы вообще этим качеством не отличаются и, знаете, даже смотрят на него высокомерно и презрительно. Бог за это часто их и наказывает, ибо никто так часто не делает явных глупостей, как философы» (ОНД, 345). Резкой оценке подвергает Р. и философские диссертации: «Кирпичи изготовляемого склепа — диссертации философские на русском языке. Ничего в нем нет. Никого в нем нет. Я говорю о склепе и о диссертациях <...> Собственно коллективным философам, пожалуй, мальчишкой-философом, у нас была *литература*» (М, 222). Философское мироощущение, с точки зрения Р., может быть двояким: «С основания мира было две философии: фи-

лософия человека, которому почему-либо хочется кого-то выпороть; и философия выпоротого человека. Наша русская вся — философия выпоротого человека» (У, 49). Р. подвергает сомнению существование Ф. в России: «И царство наше свалилось так же, как не появилось философии» (АНВ, 346). В том же духе характеризует и себя как философа: «Все — путаю, путанный философ и путанный писатель» (АНВ, 347). На философское мироощущение Р., о чем он свидетельствует в своей автобиографии, изначально оказали влияние две философские книги Дж.С. Милля. «Я прочел “Утилитарианизм” Д.С. Милля — первую философскую книгу, которая произвела на меня большое впечатление в особенности потому, что сквозь частные и временные интересы, умственные и житейские, впервые показала мне область интересов общих и постоянных <...> С величайшим интересом прочел 2 части “Исследований” Д.С. Милля — вторую философскую книгу, которая мне попала» (ОСЖС, 686—687). В Московском университете Ф. преподавалась «неспособным к философии Троицким» (ЛИ, 18). К этому с более резкой критикой Р. добавил: «Философию в университетах читали чиновник — Владислав и нигилист — Троицкий (Петербург и Москва) и “вдохновляли собою” юношество, долженствовавшее завтра учить в гимназиях <...> Между тем простое передвижение Страхова и Соловьёва (Влад.) на философские кафедры в Москве и Петербурге, — в ту-то пору! — составило бы эпоху в университетах, в судьбах русской философии» (ЛИ, 28). Серьезный интерес Р. к Ф. начался с «Метафизики» Аристотеля. Наиболее полные свидетельства о первой серьезной философской увлеченности Р. оставил в своих воспоминаниях П.Д. Первов. «Среди споров и рассуждений о планах будущего у нас явилась мысль начать серьезный труд по философии. Предстояло прежде всего пересаживать на нашу почву крупнейшие достижения великих философов человечества. Завершителем античной философии и родоначальником средневековой философии, философом, имевшим наиболее продолжительное влияние на человеческую мысль, был Аристотель. Важнейшим его сочинением была “Метафизика” На ней мы и остановились» (ПРО, 1, 96—97). В качестве предисловия к переводу «Метафизики» Аристотеля Р. написал статью «Заметки о важнейших течениях русской философской мысли, в связи с нашей переводной литературой по философии» (ВФП. 1890. № 3). Однако именно непонятое «О понимании» предопределило дальнейшую философскую судьбу мыслителя. «Встреть книга какой-нибудь привет, — я бы на всю жизнь остался “философом” Но книга ничего не вызвала (она, однако, написана легко). Тогда я перешел к критике, публицистике: но все это было “не то” Это не настоящее мое: когда я в философии никогда не позволил бы себе “дурачиться”, “шалить”, в других областях это делаю» (ОСЖС, 710). Для Р. «философия — мать наук, не старшинством и годами, но вот эту степенью и зрелостью. Она — со шлейфом, а те — подобрав юбочки» (НФП, 321).

И.С. Шилкина

ФОЛЬКЛОР. Традиционный Ф. был Р. хорошо известен. Фольклористическая подготовка Р. очевидна, если обратиться к некоторым его текстам: «Берегу как

“зеницу ока” прекрасную, даже превосходнейшую книгу Иллюстрова “Русский народ в его пословицах”. Прочел о сборнике “Русских сказок” Смирнова статью Крючкова в “Книжном угле”. Там же в первую очередь прочел об Ончукове, собиравшем, должно быть, “Онежские былины”. Ончукова я лично знал. Работал в “Нов. Времени” (АНВ, 346). Демонстрируя свою «фольклористическую грамотность», Р. ошибся лишь в одном: автором «Онежских былин» был А.Ф. Гильфердинг, а не Н.Е. Ончуков (его сборник назывался «Печорские былины»). В остальном же — шла ли речь о классическом сборнике И.И. Иллюстрова «Жизнь русского народа в его пословицах и поговорках» (Пг., 1915) или же о «Сборнике великорусских сказок из Архива Русского Географического общества» (Пг., 1917) А.М. Смирнова-Кутачевского — Р. продемонстрировал свою фольклористическую компетентность в знании традиционных жанров русского Ф. Размышляя в статье «Великорусский оркестр В.В. Андреева» (НВ. 1913. 25 янв.) о традиционных народных музыкальных жанрах, Р. выдвигал фольклористическую проблему угасания и даже выхолащивания живой художественной традиции и превращения ее в регламентированный «казенный» Ф., объект изучения который служит лишь оправданием существования фольклористики как науки. Ф. — не живая народная стихия, а бездушная система традиционных жанров и возникает в тех случаях, когда появляется его исследователь или когда, по выражению Р., «никто без фрака да не приближается к балалайке» (СХ, 392). Былинные мотивы и образы («велики вы, грязь Смоленские», «Владимир Красное Солнышко». — ВДЯ, 56), реалии календарной обрядовой поэзии (семик, Масленица, Благовещение), все то, что составляет «наряд народной жизни», присутствуют в работах Р. «Культура и деревня» (ТПГ. 1899. 18 июля; ВДЯ), «Первые шаги отечествоведения» (НВ. 1901. 17 окт.; ВДЯ), «Сказочное царство» (НВ. 1900. 26 мая; ВДЯ). Привлекателен для Р. был не традиционный Ф., а народно-поэтическая стихия, звучащая в «живом слове» — уличном, чиновничьем, мещанском. Тяготение к «словечкам» разговорной речи, создание собственных неологизмов по фольклорной модели — отличительная черта поэтики Р. Речевой стиль писателя отличала ориентация на фольклорные модели, на устные тексты, вошедшие в народную традицию. Его тексты пересыпаны экспрессивными вульгаризмами (типа «Дарвинишко», «Спенсеришко», «Бранделя», «литературочка»), игравшими в полемическом искусстве Р. существенную роль. Хотя Р., используя эти вульгаризмы, творил в русле стилистики Ф.М. Достоевского, его словесные формы сопоставимы с текстами Ф. (главным образом сказочными), которые и служили моделью для розановского словотворчества. Р. активно использовал малые жанры Ф. и в первую очередь его пословичный жанр, причем особое значение имели для него переделки традиционных пословичных моделей, что и создавало своеобразие особого художественного стиля писателя (человек «без “Гоголя” в себе». — СОЧ, 520; «плевать во все лопатки»). Особенность творчества Р. — латентный (скрытый) фольклоризм, который рождает у читателя фольклорные ассоциации, зависящие от его фольклорной грамотности, при этом возникает не какой-то определенный народно-поэтический образ, а ряд образов, не

однозначный для разных читателей. Такое опосредованное отражение в художественных текстах Р. народной культуры реализуется на уровне фольклорного мотива или фольклорной атрибутики. Такова его картина идеального утопического Российского государства: «Русь — раздолье, всего — есть» (У, 188). Лубочная карта России создана в соответствии с законами «сказочной географии», реализующимися в таких волшебных предметах (сказочная атрибутика), как «блюдечко с золотой каемочкой» или волшебный ковер, где «все царство-государство как на ладони видно». «Сказочная география» в виде вариации мотива «инога царства» («пойди туда — не знаю куда») или ирреального места своего желаемого погребения присутствует и в других текстах Р. («*Мечта в шелку*» // *Весы*. 1905. № 7; ОПП, 196–197). С произведениями народно-поэтического творчества сближает тексты Р. и их синкретизм, т.е. сочетание словесного и внесловесных компонентов текста, свойственное народным исполнителям. Розановские текстовые ремарки («лежа», «сидя», «на извозчике») соотносятся с фольклорными текстами. Для Р. характерным являлось не только преломление Ф. в его творчестве, но и особое литературное поведение, соотносимое с поведением фольклорного иронического неудачника (Емели, Иванушки-дурачка). Своими чудачествами и нелепостями (падение со стула во время серьезной лекции *Вл. Соловьёва* и его отчет об этой лекции, опубликованный в газете «Новое Время» 29 февраля 1900, подписанный псевдонимом — «Мнимо упавший со стула») Р. очерчивал вокруг себя «дурацкое» фольклорное пространство, что позволяло ему сохранять творческую свободу. Создание такого мнимого, «игрового пространства» (имеющее прямые аналоги в народной сказке) стало тем самым сказочным «дурацким» пространством, выход из которого был или невозможен для попавшего в него или же, если это все-таки происходило, то исход был всегда уничижительным и уничтожительным. Именно это обстоятельство определяло фольклорный код «странного» писательского поведения Р. Жанром, к которому писатель проявлял постоянный интерес, была сказка. Она трактовалась им как вечно данная метафизическая сущность, как хранилище Истины, Красоты, как основа русской мысли. В статье «Сказки и правдоподобия» (Новый Журнал Иностранной Литературы. 1900. № 7) он видел в сказке «храм Невидимого и Неуничтожимого» (СХ, 176), скрытую в ней потенциальную возможность для каждого вернуться в мир детства, к истине и душевному здоровью. В работе «Возврат к Пушкину» (НВ. 1912. 29 янв.; СХ) Р. выдвинул аналогичную культурно-религиозную программу и для литературы, подразумевая очистить из-под гражданина — человека, т.е. деидеологизацию искусства. Центральным персонажем его философских исканий становится Иванушка-дурачок, олицетворяющий для него те качества русской мысли, которые всегда помогали русскому человеку противостоять любым социальным экспериментам. Это был вызов Р. той части интеллигенции, которая, предчувствуя грядущие социальные катаклизмы, связывала судьбу России со «стихийными людьми» А. Блока. Противопоставление «стихийных людей» Блока и «Иванушки-дурачка» Р. отражало особенности обращения писателей к русскому Ф. Если Блок опирался на духовные стихи (жанр, кото-

рому и Р. уделил значительное внимание в книге «*Апокалипсическая секта: Хлысты и скопцы*») и частушку, то Р. — на волшебную сказку. Идеальный народный герой Р. был принципиально другим. В статье о сборнике сказок А.М. Смирнова-Кутачевского «Иванушка-дурачок» (СПб., 1912) фольклорные предпочтения Р. были заявлены вполне определенно. Именно такой герой был способен выдержать обрушившиеся на Россию испытанья рационализмом и рассудочностью (т.е. теми мнимыми достоинствами, которые олицетворяли собой старший и средний брат из русской волшебной сказки). Для Р. Иван-дурак был не просто воплощением «мудрости непротivления» и социальной индифферентности, но и основой русского национального характера. В том, как преодолевал Иван-дурак социальные соблазны, навязываемые ему «умными» старшими братьями, ощущался Р. вечным оптимизмом русской истории. Р. скорбел «по исчезающему дураке Иване», который «матери повинуется, Богу молится, дрова рубит, избу поправляет, живет и никого “при своей глупости” не обижает» (СХ, 381). Характерно, что одно из предсмертных писем близкому другу Р. подписал: «Васька дурак Розанов». В «*Апокалипсисе нашего времени*», в статье «С вершины тысячелетней пирамиды (Размышления о ходе русской литературы)» (ОПП), в предсмертных работах Р. вновь возникает фольклорная стихия как исходная культурная первооснова, первобытный хаос, из которого происходит вся русская культура и словесность. Из наивного бесформенного фольклорного хаоса и родилась великая литература. Однако путь русской литературы, с легкостью воспринимавшей чужие идеалы, виделся Р. как отказ от нравственных национальных (фольклорных) основ, подтачивание народных фольклорных идеалов. Именно в эту великую литературу и «провалилась» российская история. А сама словесность вернулась к первичным истокам — к хаосу народно-поэтической стихии. Отстаивая свой тезис об исторической «вине» литературы, которая талантливо высмеивала и разрушала народные идеалы, Р. подвел итог своей эпохе: «Русскому человеку не оставалось ничего любить кроме прибауток, песенок и сказочек. Отсюда и произошла революция» («Таинственные соотношения» // КУ. 1918. № 4. С. 9). Ф., считал Р., стал расплатой за «грехи» возгордившейся великой литературы. Р. писал: «Совсем дрянь народ. Какой же толк из него может выйти, раз он все поет, музыканит, скazuje сказки и шутит прибаутки. Решительно, надо собрать не серьезные пословицы, а прибаутки русского народа. Тогда балаган русской жизни или “русская жизнь как в балагане” — восстала бы в полном порядке» (Там же, 6). Он имеет в виду Россию, «которая умеет только пускать сопли на дудку, которую держит во рту.

Цы-ня дудка моя
Да ух я...» (Там же, 7).

Приведенный песенный отрывок содержит звуко-подражательное междометие, характерное для украинской песенной лирики, и свидетельствует о знакомстве Р. не только с русским Ф. (см.: Гринченко Б.Д. Словарь украинского языка: В 4 т. Киев, 1909. Т. 4. С. 403).

А.Л. Наленин

ФРАЗЕОЛОГИЯ. Общеязыковая Ф. используется Р. по преимуществу как источник литературных образов, а не речевых штампов: «Он ведь соловушка — и будет петь свою песню из всякой клетки, в которую его посадят» (ПЛ, 47). Сниженные и просторечные фразеологизмы Р. чаще всего использует в качестве «чужой речи»: «В холодной и голодной *России* “мы зато будем строить фаланстеры” “Община и ура!” — “утрем *нос миру*”» (ПЛ, 81). Фразеологические единицы в прозе Р. обладают динамичностью семантики. Значение может символизироваться, дефразеологизироваться, расширяться, сужаться, трансформироваться, наделяться иной стилистической оценкой: «Но никто не скажет, что не я держу “бразды правления в *будущее*”» (ПЛ, 147). В авторском употреблении прямое и переносное значение иллюзорно совмещаются. Обычным для Р. приемом становится укрупнение образа: «Как бы много ни было написано газетных статей, из них не выйдет одной выделанной стеариновой свечки <...> И Русь бедна на всю “стеариновую торговлю”, которая вся в руках нерусских» (ПЛ, 50). Для создания метафорической прозы автор использует стилистический прием «укрупнения» образа: в тексте сталкиваются абстрактное фразеологическое значение и названия конкретных физических действий (внутренняя форма фразеологизма). «Не “мы *мысли* меняем, как перчатки”, но, увы, мысли наши изнашиваются, как и перчатки. Широко. Не облегает руку. Не облегает *душу*. И мы не сбрасываем, а просто перестаем носить» (У, 301). Самую значительную часть фразеопотребления составляет глагольная Ф., потенциально развертываемая в целую ситуацию, сложное синтаксическое и смысловое целое: «“*Ложь* есть конь во спасение” <...> Бедное, замученное, во всяких неблагоприятных обстоятельствах оно <*духовенство*> садится на этого исторического “коня” и поспешает в сторону от *силы*, но и вместе, конечно, — от *истины*» (ОЦС, 244). Р. пользуется образностью фразеологизма, чтобы выражение многократно отразилось в тексте, усиливая скрытый смысл описываемого явления: «Каждый час имеет свою ось, около которой он вращается. И всякое “я” вращается по оси своего “я”» (ПЛ, 111); «Все *вещи* “вертятся около своей оси” Это не космография, а *ноумен* мира. Этот день вертится около своей оси. Год вертится около “годовой оси” Юность — около своих 7 лет (14–21). Прошло. И эта ось выкидывается из *человека*, “как отработавшая”, и вал-человек надевается на “ось *старости*” и опять начинает вращаться вокруг этой совсем другой оси» (ПЛ, 116). Ф. используется в своей основной функции — быть средством характеристики *лица*, обычно общеизвестного. Автор соединяет Ф. с какой-либо реальной деталью: «*Петр* вылетел гоголем на взморье, думал: корабли, торговля. Шумел, печатал. Бил» (М, 26). Здесь контаминируется общеупотребительное значение и народная эмотивная окраска. Прием фразеологической контаминации сопровождается неожиданностью, очевидной отдаленностью. Зная спонтанность розановского *письма*, можно говорить об объективных внутренних языковых причинах сближения фразеологических единиц. «А собрались в шутовское сборище, где уже всякий “продавал отечество” за лимонную корку» (АНВ, 250); «*Добра* в действительности гораздо больше, и зла совсем немного <...> На два миллиона жителей один

ярко себя проявивший преступник. “Лежим на розах”» (ПЛ, 122). Амбивалентность фразеологической образности приводит к тому, что Р. часто пользуется приемом дефразеологизации — для придания оттенка сарказма, пренебрежения. «Конечно, не Пестель-Чацкий, а Кутузов-Фамусов держит на своих плечах Россию, “какая она ни есть” Пестель решительно ничего не держит на плечах, кроме эполет и самолюбия» (У, 37). В прозе преобладают фразеологические единства: «заливать водою думскую трибуну» (М, 297), «соловьем залется *русская литература*» (ПЛ, 33), «спрятаться в щель» (М, 98) или сочетания «золотые эпохи» (У, 92), которые легче подвергаются трансформации и переосмыслению. Отношение к публицистическим штампам было у Р. резко отрицательным: «Теперь, когда в тексте мне попадается — “демократические идеи”, “коллективизм”, “классовая борьба”, “социал-демократическая фракция”, я содрогаюсь, как прикоснувшись к гаду. Мне невыносимы самые слова эти, термины...» (М, 265). Авторская Ф. значительно перевешивает общеупотребительную. Последняя используется как фоновое стилистическое средство или основа, канва для переосмысления значения. Оценочный компонент словарного значения часто не совпадает с авторским фразеопотреблением: «извлекать *корень*» у Р. неодобрительное: «Как это выразить: есть извлечение корня из извлечения корня; то есть сперва “извлекли корень”, но — не удовлетворились, а потом из этого числа, из которого извлекли корень, еще один раз извлекли корень. Так что корень сделался “сперва тонк”, и потом “еще тоньше”» (АНВ, 228). Наиболее актуальными во фразеологической картине мира у Р. являются характеристики внешности человека. «Маленький *русский человек*» в розановском понимании неприятелен, внешне непривлекателен, социально зависим. Сравним героя прозы с розановским автопортретом: «Но я был в *жизни* всегда ужасно неуклюжий. Во мне есть ужасное уродство поведения, до неумения “встать” и “сесть”» (У, 57); «В себе я: угрюмый, печальный. Не знающий, что делать. “Близко к отчаянному положение” На людях, при лампе — “чай пью”» (ПЛ, 59). Ф. у Р. центрирована, притягивается к главному фокусу картины мира — образу героя дня, рисует его основное противоречие. С другой стороны, фразеологическая картина мира показывает человека, остро ощущающего величину пространства и *времени*. В области Ф. складывается совершенно иной оттенок картины мира. Трансформированные единицы передают активность лица в *познании* и оценке мира. Человек живет идеей активного переустройства мира, чувствует в себе возможность необъятных *сил*. Во фразеологическом *портрете* человека отразились понимание «истинно русского характера» и собственный характер писателя — страстный, ориентированный на деятельность во вне, во всем «мировом пространстве». Фразеологическая картина мира совпадает с тщательно выписанным художественным образом человека нового времени, с противоречием между «невзрачной внешностью» и космогоническими устремлениями: «И вот с ружьишком наперевес, “сейчас иду в штурм”, прошел, проковылял — мимо меня ужасно невзрачный рабочий, с лицом тупым... И вся *история* русская пронеслась перед моим воображением <...> И я всем сказал реплику консерватора: — Господа, господа...

О, отечество, отечество: что же ты дало вот такому рабочему? Какое тупое лицо, какое безнадежное лицо. Но оно-то и говорит ярче всяких громов: вот он с ружьишком. Кто знает, может, поэт. Тупое внешнее выражение лица еще ничего не значит. Я сам непрерывно имею “тупое выражение лица”, а люблю пофантазировать. Он прямо (этот рабочий) идет в атаку “сбросить ненавистное правительство»» (М, 369). Говоря о себе и близких ему людям, писатель создает серию фразеологизмов с компонентом «душа». Р. наделял особой, духовной значимостью общеупотребительное сочетание «душа болит», понимая под этим крайнее состояние тревоги не просто человека, а личности — в гражданском, вселенском масштабе: «Болит душа о себе, болит о мире» (У, 189). В том же значении — озноб души: «Душа озыбла... Страшно, когда наступает озноб души» (У, 110). По Р., литература сродни революции — тот же нигилизм лежит в ее основании: «Оба <Чернышевский и Тургенев> били в одну точку, разрушали Россию» (АНВ, 348); «Как будто этот проклятый Гуттенберг облизал своим медным языком всех писателей, и они все обездушились “в печати”, потеряли лицо, характер» (У, 24). «Среда заела» — это более чем к чему-нибудь относится к литературе» (М, 17). «Да вся литература (наша) XIX века и не имела другого устремления, как выесть душу человеческую и основать на месте ее пустословие» (М, 17). Постоянно используя и трансформируя один и тот же оборот или его компонент, Р. создает своеобразную фразеологическую символику. Так, «открыть Америку» (Россию, Египет) не имеет уничтожительного оттенка в речи Р. О Д.С. Мережковском Р. писал: «И это есть в полном значении “открытие” <...> Я дал компас, и, положим, сказал, что “на Западе есть страны” А он открыл Америку» (У, 56); «Америка не открыта” Она “есть”, но никто в нее “не вливал»» (ПЛ, 226); «Открыть Россию, ее достоинство, ее честь — это гораздо труднее в 19., в 1856–1910 гг., нежели было в 1492 году открыть Америку» (М, 234); «Чтобы открыть Египет, нужно было собственнo в себе открыть семью» (ПЛ, 229). Группа символов с названием одежды (во фраке, в брюках, в сюртуке, застегнуться на все пуговицы) обозначает состояние человека в его социальных отношениях. Р. выстраивает иерархию значений: от быть «в брюках» (считаться цивилизованным) до быть «во фраке» (принадлежать к высшему обществу). «И вот я думаю, что это нашенькое “напяливать сюртук”, чтобы “явиться”, — глубоко действует на последующие социальные убеждения» (М, 43). В годы революции Р. по-новому использует известный фразеологизм «быть застегнутым на все пуговицы». Теперь, в новое время, Р. связывает выражение с нравственными изменениями в сознании. «Быть застегнутым на все пуговицы» — значит возвратиться к нравственным нормам общения, к заповеди «не убий», уважению к человеческой личности. У фразеологизма появляется временной оттенок — «становиться нравственным человеком»: «Поэтому право на революцию заключается в том, чтобы после революции — революция была моментально кончена. “Ты убил. Теперь ты застегни пуговицы и вытяни руки по швам” <...> Мы в один год и даже всего в два месяца столпили все вопросы бытия своего, начав пуговицами, которые солдату, как освободителю от тирании, можно отгнать и не застегивать» (М, 398).

Н.В. Халикова

ФРА́НЦИЯ. После официального визита императора Николая II во Францию в сентябре 1896 для укрепления русско-французского союза Р. писал в газете «Свет» 9 октября 1896: «Первый раз за этот век Россия братается с просвещеннейшею нацией Европы не как меньший, юнейший брат, с подобострастием взирающий на более опытного и зрелого годами, а как цветущий здоровьем и силами муж, который поддерживает мощною рукою друга». По поводу прибытия во время визита президента Франции Ф. Фор в августе 1897 французской эскадры Р. отмечал: «Французы доставили нам коротенький, но отличный праздник. Что-то веселое и беззаботное прошло в эти дни по нашей жизни. Все на минуту забыли о делах, заботах, обязанностях. Спрашивали: “Где французы?” — и ехали туда, где они есть. При входе в загородные сады нам не раз случалось видеть, как, выйдя из экипажа, приезжие спрашивали: “Есть французские матросики?” — и при отрицательном ответе уезжали обратно — отыскивать место, где они вероятно или наверно есть» (РФК, 108). Черта французов — «наивность», т.е. прежде всего неиспорченность, нерастленность крови, расы, на что так упорно указывали и указывают немцы с семидесятых годов и “худой слух” о чем прошел всю Европу. Что-то веселое и открытое, а главное — совершенно детское, совершенно безыскусственное и доверчивое было в лицах и движениях многих» (там же). В 1910 в дни пребывания делегации депутатов и сенаторов Ф. в Петербурге Р. писал в статье «Исторический “гений” Франции» (НВ. 1910. 9 февр.): «За Франциею, обладательницею броненосцев и прекрасной армии, хочется вспомнить Францию Расина и Мольера, Декарта и Паскаля, “Национальной библиотеки” и “Академии надписей”, Сорбонны, знаменитой старой “Политехнической школы” и “Нормальной школы”; наконец, Францию Шарко и Пастера, Лагранжа, Коши и ряда других математиков, которые длинным рядом своим и великими заслугами в области математики, астрономии и физики не имеют себе равных во всей Европе. Лишь во второй половине XIX века Англия и Германия начали уравниваться с Франциею в области так называемых “точных наук”, но в XVII, XVIII и первой половине XIX века Франция шла во главе всех народов во всем, что касалось точного, по преимуществу математического, освещения тайн мироздания и земной природы <...> Француз Ламарк гораздо раньше Дарвина высказал основные его предположения, но удержался объявить, что они “объясняют мир”; “натур-философия” немцев, эта “философия природы” без опыта и без наблюдения, построенная в мозгу теоретиков, никогда не получала во Франции ни гражданства, ни признания; так называемая “позитивная философия” Конта имела больше последователей в России, чем в самой Франции: классическая страна точных наук, она в лице лучших ученых не допускала этого нагромождения друг на друга таких несродных, явно разрозненных наук, как математика и психология, механика и социология. Конт был французский инженер, ставший “великим философом” только для Петра Лаврова и русских студентов, но без всякого значения или с небольшим значением для Франции» (ЗРП, 46–47). «Esprit <ум> французов весь выразился в ясности, точности; в проведении везде твердых разграничительных линий; в синтезе и обобщении, который

не есть смешивание, смесь, не есть куча разнородного. “Ordre”, “порядок” — душа французского ума, французского управления, французских дел, французской речи и французской администрации <...> Французский язык стал языком всей блестящей Европы; всего, что в ней хотело не углубляться только, но блеснуть, гореть на *солнце*, сверкать. Французский “вкус” покорила себе народы. Этого фазиса культуры, который пережила вся Европа, все ее страны, от великих до маленьких, все ее дворы и высшее общество, она никогда не может забыть» (ЗРП, 47). В статье «Дружба народов» (НВ. 1910. 10 февр.) Р. продолжает: «Франко-русский союз производит “окрашивающее действие”, затрагивающее уже не аристократические дома, а всю страну, — с одной стороны, Франции на Россию и, с другой стороны, России на Францию» (ЗРП, 48). «Эти дни приезда французских гостей в Россию, в Петербург и затем в Москву, были днями таких широко раскрытых очей России на Францию и Франции на Россию <...> Франция первая во всей Европе, еще задолго до “союза”, уловила красоту русского слова, молодые песни Руси. От Мериме до Мельхиора-де-Вогюэ она познакомилась сама и затем ознакомила всю Европу с нашим прекрасным Пушкиным и далее от Пушкина — со всею литературой, до Толстого. Эти две стороны человеческого духа, — великая техника и вообще улучшение физического состояния человека, и прекрасная песня, как некоторое утешение человека в его земном странствии, — образуют двумя сторонами своими великую цивилизацию» (ЗРП, 49). О современной ему Ф. Р. говорит весьма критически: «Совершенно естественно, что Франция выродилась в буржуазию, меркантилизм, в банкира... Что она — гибнет. Гибнет, п.ч. нечем дышать» (М, 264). «Когда во Франции произошла Панама, — пишет Р., — то есть обнаружилась безумная бесчестность, низость “республиканского буржуазного строя”, с раскрывшимися “шантажистами прессы”, т.е. с подкупом буржуазной печати и т.д. И я сказал твердое, непоколебимое до сих пор слово: “Да они все старички, эти теперешние французы... Какие же они к черту республиканцы?”» (М, 375). «Франция теперешняя (“буржуазная”) не республика, а просто старческий остаток чего-то, — прежних королей своих, с их причудами, величаниями и скачками. Она порочна, груба и глупа. Она “доживает”, у нее нет будущности. Потому что нет воображения и веры. Это гербы на старой Франции. Как Штаты при Вашингтоне и пуританах только, так и Франция лишь с 1789 г. до Наполеона была республикою. Но затем “природа взяла свое” (“природа возраста”). Появилось Чудовище, мучитель, дьявол. Но и затем после “славных песен” la gloire, — т.е. и песен-то без содержания и смысла, — попросту и по-обыкновенному эти департаменты с Парижем и Лионом “хорошо наторговались” и слезают все больше и больше на тип Соединенных Штатов, т.е. “нам бы только пожить сегодня” Франция, чего не замечают ее историки, после королей просто потеряла свою историю, стала “без души”, “ничем” — “Позвольте, какую мысль сейчас имеет Франция?” “Какой светоч горит над ней?” А до смерти Людовика XVI не было века, полувека и даже цельного четвертого века, когда бы не вспыхивала новая мысль и не загорался новый светоч над гениально и благородно строною Гуго Капета, Вальденсов,

Провансаля, Раймунда Тулузского, Жанны д'Арк, Корнеля, Расина, Мольера, Порт-Рояля, Паскаля, Бэйля, Кольбера, Вольтера, Руссо, Монтескье, Энциклопедистов. И прошла звезда. И нет Франции. Поплачем и оставим» (М, 376). Р. также утверждает: «Французы неспособны к республике, как неспособны и к монархии. У них нет ни нормальных монархических чувств, ни нормальных республиканских. Какая же может быть тогда монархия?» (У, 132). «Вот что значит рвануться к неудачной теме: Франция гибнет и уже почти погибла (даже население вырождается) в судорожных усилиях достигнуть просто глупой темы — Свободы. Нужно достигать гармонии, счастья, добродетели, героизма, хлеба, женщин; ну, если брать отрицательное — достигать разврата. А не пустоты: а свобода есть просто пустота, простор» (У, 338). «От “свободы” все бегут: работник — к занятости, человек — к должности, женщина — к мужу. Всякий — к чему-нибудь. Всё лучше свободы, “кой-что” лучше свободы, хуже “свободы” вообще ничего нет, и она нужна хулигану, лоботрясу и сутенеру. К этому-то милому идеалу, “обнимая воздух”, Франция и рванулась. И разбилась в пустоте» (У, 339). Р. также рассматривает «тревожный вопрос о так называемом “вырождении” Франции» (СМР, 221). «Тревога эта периодически высказывается. Зола в своем романе “Fécondité” <“Плодородие”> пытался хоть литературно повлиять на читающих французов в смысле возбуждения обратной тенденции» (там же). «По-видимому, “французские явления”, как и всемирный факт “распушенности нравов” или “разврата”, в общем уменьшающие деторождение, суть только отдельные рычаги, колесики, клапаны огромного механизма, в одних случаях задерживающего размножение и в других случаях увеличивающего его, смотря по исторической и географической надобности» (там же). «Всемирно признано, и признает наука, что инстинкт рода, так сказать мясной, физиологический, но и вместе одухотворенный и метафизический, гораздо могущественнее и всеобщнее инстинкта обогащения, уступая в силе только голоду и жажде. Во Франции и произошло понижение этого инстинкта. Почему? “Атмосфера уже заполнена электричеством”: территория Франции, “матушка сыра-земля”, не требует увеличения жителей. Ведь собственно население Франции не то что уменьшается, а оно только перестало возрастать или возрастает меньше, чем там, где земля “еще голодна” (Германия, в особенности Россия). Внутренний регулятор здесь исполняет то, что Мальтус придумал как искусственную меру: воздержание рабочих от браков в целях не дать упасть заработной плате, и вообще обеспечить материальное существование за данным контингентом населения» (СМР, 223). «Учение это было высказано лет за 40 до обнаружившегося “опасного” замедления прироста населения во Франции. Пожелание Мальтуса и Д.С. Милля исполнено, но другим способом, действием другого регулятора, чем какой они предлагали. О чем же тревожится Франция и за нее вся Европа и почему такое явление “малодетности” считается лично и общественно “безнравственным”? <...> Сам я считаю инстинкт чадородия, а не холодного и формального плодородия (“fécondité” Зола), — инстинкт теплый, греющий, связывающий людей, — благородным и нужным индивидуально для людей, для каждой порознь семьи»

(СМР, 224). О современной ему французской литературе Р. пишет: «Что за мерзость... нет, что за ужас их маленькие повестушки... Прошлым летом прочел одну — фельетон в “Утре России” Она стояла у меня как кошмар в воображении. Вот сюжет: три сестры — проститутки. Отец и мать — швейцар дома. Третья, младшая сестра влюбилась в студента, перешла на чердак к нему и (тут вся ирония автора) нанесла бесчестье отцу, матери, сестрам. Она — “погибшая”» (У, 132). «Этого подленького, уже авторского, уже citoen — “пили кофе и любили вино, потому что дочери хорошо получали”, этого лакея-литератора, сводящего все событие, в сущности, огромного *быта* и, может быть, скрытой огромной психологии к вкусовому ощущению хорошего вина на языке, — я не встречал... Даже “хуже” здесь — в сущности, лучше. Вовсе не в получаемой “монете” здесь дело, не в “кофе” поутру, а в другом: в преувеличенной развращенности уже стариков-родителей или альфонс-любовника. Вообще тут квадрат угара, а “монета” — только прикладное. И этот квадрат угара есть все-таки феномен природы, в которой мы можем вдумываться, который мы можем изучать, тогда как совершенно нечего ни думать, ни изучать у этого француза, который рассмотрел здесь одну бухгалтерскую книгу и шекотание нёбных нервов. Падший здесь — литератор. О, он гораздо ниже стоит и швейцара со швейцарихой, и сестер-кокоток. У кокоток — и развитие кокоток, и начитанность кокоток, и *религия* кокоток, и все <...> Но литератор, но литература, унижающаяся до этого торжественно-язвительного: Се — лев, а се — человек, — после Вольтера, Руссо, после Паскаля, Монтаня, после Гизо, Тьери, Араго...» (У, 132–133).

Е.А. Семёнова

ФРАНЦУЗСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ. «Самарин, — пишет Р., — определил *революцию* как “рационализм в действии” Это ужасно бедно, совершенно неверно; это — определение, сделанное не перед *лицом* фактов, но при *чтении* французских “философов” Напротив, совершенно напротив: в революции есть бездна иррационального <...> Поэзия гнева и мести, имевшая слишком достаточные основания; но, как и всякая поэзия, т.е. вид духовного опьянения, пошедшая гораздо дальше этих оснований и вообще дальше всяких предвидений» (РФК, 111). «Французская революция с ее пестрым нарядом консулов и новым календарем, по крайней мере в одной ее половине, можно рассматривать как такой же “renaissance” политического древнего строя, каким эпоха *Петрарки* была в художественном отношении», — замечает Р. (ВДЯ, 62). В трактате «*О понимании*» сказано: «На известной ступени психического — именно художественного — развития *человек* чувствует отвращение к некоторым политическим формам и, даже признавая какую-либо из них удобною, полезною, иногда даже необходимою, утрачивает способность жить в ней, не будучи в *силах* возбудить в себе привязанность к ней» (ОП, 471). «Так же случилось с французами в конце прошлого столетия, когда, выбирая себе политическую форму взамен утраченной, они не остановились на Китае, хотя он жил и был велик, но на *Риме*, хотя он умер. Рим привлекал к себе *красотою* политической формы и *красотою историей*, которая вытекала из этой формы; и не исследовали,

полезна ли эта форма, и удобна ли она, потому что знали, что она прекрасна» (там же). В «молодых течениях» во Франции, полагает Р., «угасает “революционная традиция” “Не может возродиться Франция, пока она будет думать, что ее история исчерпывается охранением завещанного Революцией»» (М, 263). «В самом деле, “культ Революции”, носимый ею весь XIX век, в сущности его ipso <тем самым> требовал не одного отречения от Людовиков XVI, XV и XIV, в чем собственно заключался и чем матерьяльно ограничивался смысл Революции <...> но — отказаться <...> от готики, от рыцарей, от *Жанны д’Арк*, от *Абеляра*, *Паскаля*... В сущности — от всего. Это же ужасно. Это дикость. Та дикость, которую нам навязывали “шестидесятники” Франция с *Кондорсе*, *Тюрго*, *Вольтером*, *Руссо*, *Дидро*, энциклопедистами, с *Дантоном*, *Сент-Жюстом* и *Робеспьером*, с гильотиной и марсельзой... Это бесконечно узко и однообразно: тут нечем дышать <...> В идейном отношении — Революция просто погреб. Темный, сырой, страшный» (М, 264). «“Революция омерзительна”, — начав этим словом, нельзя войти в XIX век. Она вся — гадка. Она вся — лакей. “Свадьба *Фигаро*”, — о, вот вещь. Бунтующий вонючий раб, довольно талантливый» (М, 265). При этом, пишет Р., «революция французская имела много очень красивых эпизодов. И кроме того, была вся очень выразительна. Эта ее эстетика и привлекла всех. Как об актере говорят: — У него красивый грим. При “красивом гриме” нравится самая плохая пьеса» (М, 7). «Из сердца нужно вырвать французскую революцию. Вся *Европа* XIX века жила под впечатлением этой революции, и “*цивилизация* XIX века” (которая есть как нечто особое и нечто целое во всемирной истории) есть лишь “закрепление позиций” и “расширение позиций” французской революции. Горе, что она была не из *священника*, а из хулигана. “Лакей, сбежавший от барина и вернувшийся к *дому* его и поместью, чтобы сжечь его” — суть революции, от края и до края и от вершины до глубины. Ну, а от лакея не родится ничего, кроме “лакейской цивилизации” И такова *Европа* с парикмахерской техникой, с “происхождением человека” и проч. и проч. С *Наполеоном* и его маршалами, которые суть “швейцар с булавою” и линия “официантов”» (М, 159). Ф.р., подобно всякой революции, антинациональна, уничтожает *культуру* прошлого, считал Р., и приводит «постановление конвента 19 июня 1792 года сжечь, “как пережиток рабской старины”, около шестисот томов генеалогических списков» (НФП, 464). Революция отражает старческий маразм: «Крепкое, именно крепкое ищет узкого пути. — А “хлябанье” — у старух, стариков и в старческом возрасте планеты. *Мир* женился на старухе: вот французская революция и все ее три принципа» (У, 362).

Е.А. Семёнова

ФРЕСКА — техника стенной росписи, *живопись* по сырой штукатурке красками, разведенными в воде. В статье «Стенная живопись (НВ. 1913. 26 апр.) Р. писал, что «чудо» Ф. заключается в том, что в ней «вечность живописи равняется вечности здания» (СХ, 407). Р. упоминает Ф. украинских художников Л.Ю. Крамаренко и А.И. Тарана как авторов «народной, а следовательно, и настоящей религиозной живописи», возмож-

ной «только в *православии*», которое без Ф. «немо, бессильно, не выражено»: «Фрески оживят храмы, стены... По стенам, в огромных измерениях, разольется *душа*, которая будет звать к *молитве*, которая будет говорить молящемуся столько же, как *чтение* и пение в храме, не менее» (СХ, 408). Р. проводил различие Ф. и живописи: «Живописью любоваться я могу прийти в музей; а в *церковь* я иду за Божескою *наукой*, за идеалом, за путем *жизни*, за образцом» (СХ, 186). Основное впечатление Р. от Ф. и мозаик XI в. в киевском Софийском соборе — «бархатистость и *нежность*»: «Ни одна краска не кричала. Ни одна линия не проведена резко. В самом деле это — молитва, с переливом *тонов* ее, с шепотом. Краски шептали, а не говорили» (ТПРН, 232–233). В римских катакомбах Калликста Р. запомнились Ф. «Добрый Пастырь» и «Иона, извергаемый китом», который ему «особенно нравился» (ОЦС, 192–193). Р. считал, что в катакомбах, в католическом мироощущении лежат «зачатки великой итальянской живописи» (СХ, 51–52, 54). С точки зрения критики *христианства* Р. впечатлили Ф. конца XII в. в новгородской церкви Спаса Преображения на Нередице, изображающие св. Григория, Василия, Иеваноса: «Беспросветный мрак, невыразимая скорбь, такая бесконечная *сила* осуждения... *мира*, себя» в этих Ф. связаны, по Р., с мироощущением закопавшихся христиан-фанатиков (ВТРЛ,

144–145). Фресковую живопись в храме Христа Спасителя в *Москве* Р. оценивал как «мертвую, пассивную» (ВТРЛ, 128–129). Противоположную, новую тенденцию фресковой живописи он видел в светлых голубых, розовых, зеленых, белых тонах «великолепных» росписей Дивеевского монастыря. Р. не понятно, как «семейная, общественная, библейская» живопись сочеталась с выражающими суть *монашества* «идеями тления и “кончины всех *вещей*”» (ВТРЛ, 110). Как «жаждущий религиозного научения *человек*», философ *семьи*, Р. упрекает *В.М. Васнецова*, *М.В. Нестерова* в том, что в росписях в храме св. Владимира в *Киеве* они обошли библейскую *тему* «семьи»: «Вращаются, как я сказал, в наземном, в живописи, в сущности музейной, а не в подземном, не в *религии*! <...> Забыли о классической стране семьи, о классически-семейном народе, откуда бы они могли бы взять живописную, ударяющую в сердце, “проповедь”!» (СХ, 186–187). Восхищаясь во Владимирском соборе в *Киеве* Ф. кисти Васнецова и Нестерова, Р. не принял в этих росписях «спора, гнева, полемики» (ТПРН, 244): «Суд, рассуждение, спор, желание “показать свое”, в смысле доказать и утвердить. Все это пламенно, лично; нигде — схемы, обобщения, нигде бесстрастия и... покоя <...> отсутствие надежды на *Бога* <...> водит кистью и Васнецова и Нестерова» (ТПРН, 245–246).

А.А. Медведев

Х

ХАОС. Р. связывает понятие хаотичности и Х. с проблемой отношения целесообразности к числу. «Целесообразность, приспособляя к себе *вещи* и явления, — пишет Р., — разнообразит их со стороны формы, но в то же *время*, устремляя их к одной цели, она придает им единство со стороны содержания; т.е. она суживает числа, уничтожая повторяющееся» (ОП, 338). Структурирующим началом Х. вещей и явлений является причинность. Причинность без начала целесообразности приводит к бесцельному умножению повторяющихся вещей, что является основной *характеристикой* Х. Хаотическое разнообразие внутри *государства* проявляется в том, что «формы отдельных государств, и явления, совершающиеся внутри каждого из них, беспорядочно видоизменяются и повторяются» (там же). «Когда же в государство или в систему их входит одна цель, напр., всестороннее благо большинства живущих в нем, то этот хаос явлений приходит в целесообразное движение, и хаос форм начинает приобретать планомерное строение» (там же). Х. является результатом отсутствия цели, хаотичность является характеристикой состояния неупорядоченности и неформленности. Противоположным онтологическим состоянием вещей является смешанность. Вещь обретает смешанное существование, когда попадает в поле действия творящего духа. «Смешанные вещи принадлежат к высшим типам бытия <...> Они всего более чужды хаотичности, беспорядка, неустроенности» (ОП, 390). Чтобы охарактеризовать человеческое состояние отпадения от Творца, Р. использует словосочетание «хаос бегущей жизни». О *религии* он пишет: «Какая человеческая мудрость и какая сверхъестественная *сила* могла бы сделать, чтоб человек все еще продолжал думать о ней, т.е. чтобы, живя среди хаоса бегущей жизни, он жил бы так, как будто вокруг него была пустыня, чтобы он не чувствовал этого хаоса, не знал о нем, не хотел в нем?» (ОП, 491–492). Р. выступал против монолитности и упорядоченности мышления. «“Всё не доработано” (общие жалобы). — Господа: если бы было все “доработано” — было бы кладбище. И со своими “жалобами” вы только торопитесь куда-то “на похороны” Нет: не такова философия Розанова. Все — в хаос! Все опять “с начала” Давай, Боже, первый день: не надо твоего Последнего Дня» (КНУ, 333).

А.Ф. Гусаков

ХИТРОСТЬ. «Сочетание хитрости с дикостью (*наивностью*) — мое удивительное свойство. И с неумелостью в подробностях, в ближайшем — сочетание дальновидности, расчета и опытности в отдаленном, в “конце”» (У, 128), — признавал Р. «Моя хитрость никогда не была угрюма. Это клоун (в цирке ненавижу “выход клоунов”), скорее — резвящийся мальчик, который кувыркается и перескакивает через свою голову...» (КНУ, 241). Р. полагал, что в его внутреннем устройстве сложно переплелись черты Дон-Кихота и Санчо Пансы, что он одновременно «обыденен» и “видит сны”, — хитер и праведен, — живет “сегодня” и “в вечности”, — “безумен” и “полон здравого смысла”: как эти два героя в разделении...» (КНУ, 294). «Вот что, однако, я хотел сказать: что суть моего “я” состоит в поразительной и для меня самого неустрашимой, непобедимой слиянности, или “сдваивания”, энтузиазма и хитрости, но, однако, так, что первая горит, кипит, “сама” и “чиста” — и возле нее бежит этот хитрый зверек, ей-ей всегда любующийся на энтузиазм и от этого-то, может быть, и неотгонимый для энтузиазма. Мой энтузиазм безумно любит мою хитрость, какую-то милую и грациозную, никогда не злую и не вредящую, — которая есть в сущности “шалость в жизни”, без коей “пророку” было бы иногда скучно» (КНУ, 240–241). Писатель признавал среди своих современников «умнее или, вернее, даровитее, оригинальнее, самобытнее себя: *Штерка*, *Рицы* и *Фл-го* <...> Но над всеми перечисленными я имел преимущества хитрости (русское “себе на уме”» (У, 71). «У Розанова» всегда хитрость соединялась с истинным и глубоким энтузиазмом; а глубокий энтузиазм... Нет, он не всегда был “хитер” Некоторые “энтузиазмы” во мне совершенно чисты от хитрости. “Хитрости” привходят к *литературе* (моей), но уж это такая область, где надо непременно “почистить платье” <...> И “пророк” во мне забавляется с этой хитростью: говорит “поди туда”, “побеги сюда”, “загляни в это место”, “в эту *душу*” И “шутка” (хитрость) играет с “пророком”, чтобы ему, бедному, было не скучно... и (иногда) не страшно. Но она безумно любит этого своего “пророка” и служит ему пламенно и самоотверженно. За всю жизнь не случилось даже и ½ раза, чтобы “пророк” послужил во мне шутке. Он на нее смотрел с *любовью*, но... как-то шутка и сама не хотела, чтобы ей служил пророк» (КНУ, 240–241). По мнению писателя, появление Х. зачастую свидетельствует об утрате первоначальной простоты и ясности, ведет к упадку и разрушению. «Осложнить вдохновение хит-

ростью — вот Византия» (У, 161). Р. убежден, что Х., как и всякое плутовство и лукавство, есть *ложь*, попытка исказить *истину*, «суть отрицание ordinis и ordinum <порядка и порядков>». «Обманом хозяина», «обманом начальство», «обманом вообще много господ чиновников и бар»» (КНУ, 254). Р. склонен относить Х. к резко отрицательным нравственным качествам личности, он способен за Х. «возненавидеть» человека как неискреннего и лживого. «Так я не виделся и с К. Леонтьевым (звал в Оптину) <...> За жар (необыкновенный) его речи я почти полюбил его. И мог бы влюбиться (или возненавидеть). Возненавидел бы, если бы увидел хитрость, деланность (возможно). Или — необъятное самолюбие (возможно)» (ПЛ, 54). «...и все-таки, при всей искренности, есть доля хитрости. Если не в сказанном, то в том, чего не сказано. Значит, и в нашем “вдруг” и в выкриках мы все обращаем себя шерстью. “Холодно” “Некрасиво” Какие же мы зябкие. Какие же мы жалкие» (У, 276).

М.Е. Крылова

ХОЛОД. З.Н. Гиппиус одной из основных черт характера Р. называет *страх* перед Х. «Смерть для него, — пишет она, — была физическим “холодом”» (Гиппиус З.Н. Живые лица. М., 2002. С. 129). Представление о Х. формулируется у Р. во время написания «*Апокалипсиса нашего времени*» в связи с болезнью и лишениями, которые испытывала его семья в *Сергиевом Посаде*. Из физического ощущения Х. превращается в категорию душевного состояния человека. Х. враждебен человеческому организму, холодность и замерзание становятся синонимами душевного зачерствения. Человеческий организм «боится холода, и как-то душевно боится, а не кожно, не мускульно. Душа его становится грубою, жесткою как “гусяная кожа на холоду”» (АНВ, 21). Х. отождествляется с несвободой. «“Душа свободна” — только если “в комнате тепло натоплено”» (там же). Индивидуальное ощущение Х. возводится Р. в мировой порядок. Литературное завещание Р., продиктованное дочери Надежде, содержит наставление литераторам предупредить наступление мирового Х.: «Напиши, что больше всего чувствую, что холоден мир становится. И что они должны предупредить этот холод, что это должно быть главной их заботой» (ТР, 94). Физическое ощущение Х. передано Р. в одной из предсмертных диктовок («От лучинки к лучинке»), где с Х. связывается предельное отчаяние и умирание: «Это — холод, холод и холод, мертвый холод и больше ничего» (ТР, 97–98).

А.Ф. Гусаков

ХРИСТИАНСТВО. В 1918 Р. признался Э.Ф. Голлербаху: «В сущности, вся моя жизнь прошла на тему о христианстве» (ВНС, 347). Однако его отношение к Х. было на протяжении жизни очень различным. В гимназические годы Р. был атеистом, но в университете пришел к вере. В книге «О понимании» Р. утверждал: «Для христианина между всеми языческими религиями нет различия. Они все для него одинаковы, потому что все равно не христианские. И древние христиане, которые были слепы к явлениям красоты, нисколько не находили религию греков прекрасною, но отвратительною, чего уже не находили христиане XVIII и XIX столетий, в

которых наряду с религиозным чувством развилось и художественное» (ОП, 472). В 1890-х Р. придерживался православных взглядов. В книге «*Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского*» он рассмотрел различия трех основных европейских ветвей Х.: «Как *Католицизм* есть романское понимание Христианства и *протестантизм* — германское, так *Православие* есть его славянское понимание» (ЛВИ, 109). В конце 1890-х в сознании Р. произошел перелом, вызванный его семейной ситуацией и приведший Р. к выводу: «В христианстве есть неполнота <...> Эта неполнота и лежит в воззрении на семью и брак» (ПВ, 339). Р. писал на тему «светлого» Х., рассчитывая внести в него жизнеутверждающие, языческие тенденции («Религия как свет и радость» // НВ. 1899. 14 апр.), но это вызвало у его оппонентов резкие протесты и предпочтение Х. как «религии скорби, мрака и даже наказаний» (ВТРЛ, 185). Решительное отвержение богословами его попыток оправдания пола привело Р. к выводу об аскетической сущности Х. и невозможности примирения его с язычеством: «*Монастырь* есть вся душа и вся поэзия христианства» (ОЦС, 493). Р. заключает, что «*метафизика* христианства <...> лежит в гробе, смерти и монашестве» (ОЦС, 492) и оно по самой своей сути враждебно семье, браку и полу. В письме к Э.Ф. Голлербаху Р. вспоминал о радикальном изменении в его воззрениях на Х. на рубеже веков: «О “разрушительности моих идей для христианства” Метался, поистине “метался” об этом еще в Контроле, затем — в Риге (“Федосеевцы в Риге”). Всё бегал, всё бегал, в департаменте и по саду (Рига)... и: “невозможно примирение” “Хр-во может быть только разрушено” Это — система мысли, и — “спасения” хр-ву нет никакого” Затем, в печати, я уже только хитрил, хитрил — много, ради цензуры и глупых читателей: но во мне самом оно было совершенно разрушено, до основания, до песчинки» (ВНС, 372). Выступая против церковного догмата, Р. стремится к пробуждению «музыки души христианской» (ВМНН, 60). Рассматривая вопрос о браке, Р. приходит к выводу, что в Х. освящается только венчание, а не семья, и догмат о семье приобретает лишь номинальный, а не эссенциальный характер: «Закрадывается подозрение, что “христианство”, “христианское состояние” не есть способ христианского жития <...> Оно есть рационализм христианский, доктринерство христианское» (ВМНН, 63). Защищая семью, Р. склоняется к «теитизации пола», которая, как он считает, “уже содержится в самом институте семьи» (ВМНН, 116). Р. раскрыл свое противоречивое восприятие Х. в выступлениях на заседаниях *Религиозно-философских собраний* в 1901–1903. Его доклады на темы «Об адогматизме христианства», «Христос как судия мира» вызвали общественный резонанс, не приведя, однако, ни к каким церковным реформам. В начале века Р. также много полемизировал по вопросам Х. в печати, надеясь на изменения в отношении Церкви к «незаконнорожденным детям» и облегчения строгости развода, и в этой практической сфере ему удалось добиться некоторых успехов (в 1901 понятие «незаконнорожденности» было официально устранено). Р. нередко отстаивал в печати «светлый» образ Х., однако в его душе вера в Х. была подорвана: «Я много лет уже начал считать весь этот “корабль” ненадежным или скорее безнадежным» (ПИРЛ, 34). «Никогда не было бо-

лее бездушного в истории — как христианство» (ПИРЛ, 37). В письме к Н.Н. Глубоковскому Р. свидетельствовал и об испытанном им приступе мистического *страха* за свое богохульство: «А знаете, что раз лично меня “посетил Бог” (страхом): года 1½ назад сидит у меня Вася Успенский (В.В.), болтает, и я как-то неосторожно сказал: “да от того, что в этих словах Иисуса не было *правды*” <...> И вдруг что-то случилось, и я точно почувствовал, что Христос здесь (в комнате) и на меня нашел такой чрезвычайный страх, что я весь затрепетал, точно в щель уйти, и совершенно не мог быть один: и попросил Успенского ночевать у нас» (ПИРЛ, 38). Квинтэссенцией антихристианских настроений Р. стала книга «В темных религиозных лучах», запрещенная в 1909 цензурой (вышла в 1911 в виде двух книг: «Темный Лик» и «Люди лунного света»). Р. собрал в ней наиболее антихристианские статьи, в которых утверждал, что в Х. монастырь «управляет бесчисленными подробностями религиозного выражения» (ВТРЛ, 110), что основа христианского мира, христианской святости — не жизнь, а смерть, и «чем ближе к смерти — больше святости» (с. 136), что «христианство ничему не радуется, кроме себя» (с. 187), что «безбрачие — сердце христианства» (с. 194). Р. не верит в перспективы христианского социализма — так как Х., по его мнению, несовместимо с идеей земного счастья: «Пробовали (и пробуют) соединить христианство с социализмом: нет большей противоположности! Социализм весь в крепкой уверенности в земле. Христианство же есть полная безнадежность о всем земном» (ВТРЛ, 97). Р. продолжал постоянно размышлять о Х.: «Сущность христианства и христианина есть чистое сердце перед Богом и правое дело — в руках» (СХ, 126). В статье «Христианство и связь его с цивилизацией» (НВ. 1909. 29 мая) Р. писал: «Христианство не есть только церковь: христианство есть дух и идеал, который сплелся ощутимо и неощутимо со всеми фибрами нашей цивилизации, и европейской и русской, и начинать отдирать этот дух от цивилизации — значит потрясать ее всю» (СМР, 176). Х. у Р. неизменно имеет темный и светлый оттенки — «христианство Вифлеема» и «христианство Голгофы», «рафаэлевское христианство» (т.е. семейное) и «рембрандтовское христианство» (т.е. монастырь) — и душа Р. явно тяготеет к Рафаэлю, «величайшему провозвестнику» семейного Х., но в истории, по его словам, «Рембрандт победил» («Рафаэлевское и рембрандтовское христианство» // РС. 1910. 25 дек.; ЗРП, 442). В противовес «черному» монашескому идеалу он снова и снова выдвигает идеал «белого христианства»: «Белое христианство! Нужно белое христианство!» (СХ, 133). В статье «Белое христианство» Р. писал: «Мысль эта — осветить христианство совсем с другой стороны, чем сделало монашество, до сих пор одно учительное, одно воспитательное. Осветить его иным светом, не черным, а белым» (ОНД, 101). «Белое христианство — оно возможно! Монахи без права заняли все его поля своими черными мантиями, “воскрилиями” этих мантий, отнюдь напоминающих не ангела...» (СМР, 115). После 1910 растет потребность Р. в Церкви. В «Опавших листьях» Р. пишет: «В грусти человек — естественный христианин. В счастье человек — естественный язычник. Две эти категории, кажется, извечны и первоначальны <...> В “облегчи! избави! спаси!” — в му-

ке человечества есть что-то более важное, черное, глубокое, м.б., и страшное, и зловещее, но, несомненно, и более глубокое, чем во всех радостях <...> Вот победа христианства. Это победа именно над *позитивизмом*. Весь античный мир, при всей прелести, был все-таки позитивен. Но болезнь прорвала позитивизм, испорчила его: “Хочу чуда, Боже, дай чуда!” Этот прорыв и есть Христос <...> Кто никогда не плачет — никогда не увидит Христа. А кто плачет — увидит Его непременно» (У, 218). О своем личном отношении к Х. он заявляет: «Христианство нежнее, тоньше, углубленнее язычества <...> Могу ли я вернуться к язычеству? Если бы совсем выздороветь, и навсегда — здоровым: мог бы. Не в этом ли родник, что мы умираем и болеем: т.е. не потому ли и для того ли, чтобы всем открылся Христос. Чтобы человек не остался без Христа» (У, 218–219). Примечательно, что в 1910-х, став ближе к Х., Р. реже использовал это понятие, предпочитая говорить уже не о Х. вообще, а о Церкви и о Православии. Употребление термина «Х.», когда речь идет о религии в России, отмечает Р., «подозрительно» для русских, которые исторически связаны именно с Православием: «Евангелие-то Евангелие — это конечно, так; но много нажал соку тут и русский народ. Много русского винограда пошло для приготовления вина, кое именуется “Православие” <...> Вот отчего и происходит, что русские так подозрительны, так становятся неодобрительны, когда в салонах и печати раздаются речи “о христианстве”, а не — “о Православии”» (КНУ, 563). Полемизируя с бывшими друзьями периода РФС, Р. вспоминал о годах своего отступничества от Х.: «Что это, коварство или глупость — не понимаю: пока я боролся с хр... и “был за юдаизм”, Мережковский, слегка упрекая за Христа, — был мне другом и необыкновенно ласков лично. Но едва от “евреев сейчас” я отвернулся и хотя в то же время хоть несколько стал повертываться к хр..., он обрушился на меня со страшными укурами за хр... и в энтузиазме христианского усердия почти предлагал побить камнями <...> Всё — в газете “Речь”. И “Речь” такая христианская» (СХР, 161). «Я-то думал через это мягкое, нежное, во все стороны поддающееся христианство — указать возможность “спасти истину” Но аплодировали мне не за это, я это видел: а — что это сокрушает догматическую церковь...» (У, 214). В период «Уединенного» и «Опавших листьев» Р. был близок к Х., однако продолжал настаивать на необходимости религиозного оправдания семьи, рождения, пола. Он предъявлял претензии своим друзьям-славянофилам, что они не сказали ни слова на его «мучительные темы» (У, 309). Ту же претензию к друзьям христианских воззрений Р. повторил и в 1916: «Здесь я особенно имею в виду семью и ее какое-то странное положение, уж не знаю — в “церкви” или не знаю в “христианстве”, о ком пишу и думаю 20 лет. Что-то “тесно”, “неуклюже” и “неладно”, и с этим почти все, почти вся Русь согласится» («Около трудных религиозных тем» // НВ. 1916. 12 авг.; ВЧВ, 320). В 1914 Р. писал: «Достаточно взглянуть на одну незаконную мать с ребенком, чтобы усомниться во всем христианстве <...> А церковь? А христианство? Пусть выберут цивилизацию или мать. Но если и они не с матерью, я, раб Божий и смиренный, и не с христианством, и не с церковью» (КНУ, 590). В книге «Последние листья» Р. еще более определенно высказал

свое отношение к Х.: «Тема очень простая: христианство должно раздвинуться до вмещения в себя *фалла*» (ПЛ, 199). Р. придавал важное значение своим работам на темы связи пола и Х.: «Я отрастил у христианства соски... Они были маленькие, детские, неразвитые. “Ничего” Ласкал их, ласкал; нежил словами. Касался рукой. И они поднялись. Отяжелели, налились молоком. Вот и всё» (СХР, 39). Р. писал в 1916: «Самый основной смысл “пришествия Розанова в мир” <...> заключается в перемене для христианской эры понятия “добро” и “зло” Именно в открытии, что “рождение не есть зло, и христианство не имело права так сказать” В этом одном и только» (ПЛ, 146). В предреволюционные годы Р. работал над книгой «*Возрождающийся Египет*», которая представляла собой апофеоз древнего язычества, но еще без решительного отказа от Х. Безбожная *революция* аналогичным образом вызвала у Р. преобладание антихристианских настроений, которые стали лейтмотивом книги «*Апокалипсис нашего времени*». Р. до предела развивает здесь звучавшие у него прежде антихристианские мотивы «физиологизма христианства» (АНВ, 353), «акосмичности христианства» (АНВ, 22). По мнению Р., Х. есть «религия ужаса» (АНВ, 194), «Христианство есть *грех*» (АНВ, 101), «Мы поклонились религии несчастья» (АНВ, 237). Он говорит о «безумном падении религии у

христиан» (АНВ, 288) и видит причину этого в разрыве Х. с полом: «И нельзя не связывать этого с *ноуменом* всего христианства — бессеменным *зачатием*» (АНВ, 357). «Христианство есть абсолютная бесполость» (АНВ, 360). Р. обнаруживает тяготение не только к язычеству, но и к иудаизму: «Христианство решительно ошибочно. Евреи правы» (АНВ, 189). Однако перед кончиной Р. снова примирился с Х. Язычество и Х. были нераздельно слиты в душе Р. В книге «*Мимолетное. 1914 год*» Р. писал о себе: «В сущности христианства я есть истинный язычник, и в сущности язычества я есть истинный христианин» (КНУ, 479). Характерно, что похожую надпись, свидетельствующую о несомненной близости их взглядов, сделал П. П. Перцов на обороте своей фотографии, подаренной им Р. в 1898: «Дорогому Василию Васильевичу Розанову — язычнику-христианину от христианина-язычника. П. Перцов. 29 окт. 1898» (ЛН. М., 1980. Кн. 1. С. 459). В 1918 Р. заявил, что в самом Х. идет постоянная подспудная борьба *аскетизма* с язычеством: «Вся христианская *литература* есть “очевидно” аскетическая и “подспудно” языческая. Т.е. она вся в борьбе. И побороть одно другое — не может. Умрет язычество — умрет солнышко, умрет мир. Умрет христианство? — Не знаю... Мир будет все-таки как он есть» (АНВ, 101).

В.А. Фатеев

Ц

ЦАРЬ. Р. признавался, что начиная с университетской поры, он был убежденным монархистом и свято верил, что «в России нельзя ничего сделать без Государя и без веры в него» (У, 334). Писателю было близко представление о Ц. в духе бытового русского православия. «“Император” мне чужд, Царь мне дорог, — писал он в 1914. — Император что такое? Не знаю, не понимаю. Царь сидит на московских подушках, под московскими колоколами, молится святым иконам Руси. Царь собрал Русь. Устроил Русь. Как мне ему не повиноваться. Я пыль» (КНУ, 520). Р. долго не покидала мысль о происхождении царского титула. Решение этого вопроса Р. искал в фольклорно-мифологических источниках русской народной культуры: «В титул государей всех стран входит: “Величество” Не “Ваше Всемогушество”, не “Ваша Праведность”, не “Ваша истинность”, или “доброта”, или “благодать”, но — “Ваше Величество” Так говорят всходящему на престол, который не совершил не только великого, но и вообще ничего. И это не обозначает того, что ему поклоняются, пот. что тогда был бы титул “Ваша всепоклоняемость” “Величество” относится к будущему и выражает ожидания и желания. Народ, все люди ожидают, что Государь не совершит ничего мелкого, обыкновенного, что совершают вообще все люди и чего они не могут не совершать, по своей обыкновенности. Самый шаг его другой. Самый рост его другой. Он шагает верстами, когда мы аршинами. Он скороход или, верней, большеход <...> Мысль Царя есть уже поступок, п.ч. никакое слово Царя не может не быть исполнено. Такому Царю, слово которого хоть однажды не исполнено, — лучше не жить: и такой Царь, слово которого не исполнилось, должен сойти с трона или раздробить то, что ему оказало сопротивление. Царь идет вперед, но никогда назад. Он никогда не “обходит стороною”, не “сообразуется” Царь всегда прям и не знает “уклонений” Т. обр. “величие” есть суть его образа, и исключение мелочности есть дух его поступков» (КНУ, 347–348). «Титул — величие. Может ли быть величественен Миллюков? Он сам бы улыбнулся этому. Он может быть умен. Но это другое. Величие есть совершенно особая категория души, необыкновенно трудная, — даже для обыкновенного человека недостижимая» (КНУ, 348). О корневой основополагающей связи Ц. с народом-землепашцем, мужиком-кормильцем России Р. высказывался неоднократно. «Цари — с мужиками <...> дворяне все хотят “ввести его в себя”, в “свой сонм” <...> студенты и профессора хоть и очень демокра-

тичны, но взяли повадку дворянскую <...> Они отделились от мужика» (М, 76). «В Думе клеветали и клеветают, что “царь был другом помещиков” Нет, именно — мужика <...> Я строго и свято верю, что русские цари и есть главные, лучшие в России “народники”, перед которыми разные Герцены суть шушера» (ПЛ, 141). Р. был уверен в неразрывности исторических судеб Ц. со своим народом и жесткой взаимозависимости. «Царь строил Россию, но и Россия строила Царя» (КНУ, 445). Р. убежден, что голым разумом в исторической миссии Ц. вообще ничего понять нельзя, поскольку она является для обыденного сознания совершенно непостижимой. Царь «велит истории» (ПЛ, 301). По этой причине любое злоумышление против царя, отказ ему в повиновении есть преступление против истории, против будущего, поскольку это неповиновение или это злоумышление способно в последующих царях разрушить их основополагающую суть: «Их благодать и их всецелую, без остатка для себя, благорасположенность ко всем и всему окружающему в стране своей <...> истребление всяких врагов Государя и всякой вражды к Государю есть то же, что осушение болот, что лучшее обрабатывание земли, что “дождь для хлеба” и проч.» (У, 335–336). Большое значение для Р. имел сакральный момент родовой легитимности царской власти, его законнорожденности, или «урожденности», как это называл сам писатель. «Поразительно, что все жестокие наши государи были именно “в споре”: Иван Грозный — с боярами и претендентами, Анна Иоанновна — с Верховным Советом, и тоже — по неясности своих прав; Екатерина II (при случае, — с Новиковым и прочее) тоже по смутности “восшествия на престол” Все это сейчас же замутняет существо и портит лицо. Поэтому “любить Царя” (просто и ясно) есть действительно существо дела в монархии и “первый долг гражданина”: не по лести и коленапреклонению, а потому, что иначе портится все дело, “кушанье не сварено”, “вишню побил мороз”, “ниву выколотила град” Что это всемирно и общечеловечно, — показывает то, до чего люди “в оппозиции” и “ниспроверяющие”, т.е. в претензии “на власть”, рвущиеся к власти, — мирятся со всем, но уже очень подозрительно относятся к спокойным возражениям себе, спору с собой: а насмешек совершенно не переносят» (У, 113). Царская власть в залитой кровью революционного террора России имела в глазах Р. мистический налет мученического ореола: «В Царе есть кусочек Провидения, — писал он. — Этого кусочка бойся. Вот почему Царю надлежит повиновать-

ся. Допуская к повиновению себя — он и нас, обыкновенных, приобщает к мировой роли. Царствование Царя трагично. И — всякого Царя. Это сплошь — великое и ответственное. Ничего нет труднее “должности Царя” Это — пост, на котором невозможно не трепетать. И как он ждет, когда, подвезжая к Зимнему Дворцу, и градоначальник, и один министр, и другой, и одиннадцатый говорит: — Все обстоит благополучно. И пока-то, пока дождется, что и одиннадцатый скажет “благополучно” И пройдет всего 24 часа, когда он опять спрашивает: — Благополучно ли? И не успокаивается, пока и одиннадцатый подтвердит: “Благополучно»» (ПЛ, 135). Долг любого подданного состоял, по Р., в том, чтобы «любить государя и повиноваться ему» (КНУ, 200). «Хочу быть “подданным” больше, чем “гражданином” “Гражданином” совсем не хочу быть. “Гражданин” есть претензия, выскочка и самонмение. А я русский. Я грешен, вот почему я люблю Государя. Я слаб и хочу “лежать за спиной у нашего Царя” Он — стена. Защита» (СХР, 63). Особое место в размышлениях Р. о перспективах монархического правления в России занимала тема совмещения царской власти с представительскими органами управления. И в этом вопросе Р. отдавал пальму первенства Ц. «Мы приняли конституцию, пот. что Царю было угодно так управлять Государством, через выборных. И хотя в “17 октября” стоит оговорка, что “никакой закон не приемлет своей силы без одобрения Гос. Думы”, — но эта-то оговорка или “Витевское стало — в горле” и першит нам, противно нам, противозаконно нам <...> каждый закон, какой даровал России Царь, — даровал активно. Он сам, и с полным сознанием — такой закон всегда примет Россия, и он будет благостен России <...> через 9 лет после “17 октября”, в рескрипте на имя вновь назначенного министра финансов Барка Государь “преподал указания насчет сокращения *пьянства*, уничтожил “чарку водки” в войсках и флоте, и указал, чтобы “бюджет” и “сила казны” не основывались на народном “пьянстве”, и это единоличное слово Царя поворотило русскую внутреннюю *политику* более, чем все “законодательство 1914 года»» (КНУ, 472). Первый визит царя в Думу Р. расценил как «единение Царя с народом», как высочайшее благословение законодателей «перед предстоящим им тяжелым и ответственным законодательным *трудом*» («Царь среди народных избранников» // НВ. 1916. 10 февр.; ВЧВ, 80). Писатель вместе с тем отмечал, что «настоящим “самодержавием” у нас, в сущности, всегда было невежество, — невежество, тьма и бурса, — чернь, гадость и злоба. Настоящим “самодержавием” в России был *Чернышевский*, с его безграничным *влиянием*, перед которым никто и “пикнуть” не смел — иначе его подняли бы “на копья»» (КНУ, 339). В республиканском правлении Р. видел естественные формы ограничения *демократизма*: «Он “ограничен” разумением толпы, пороками толпы, слабостями толпы <...> Правление должно быть народное и в то же *время* сверхнародное. Царь народен (несомненно), но он и сверхнароден. Имея с народом одно сознание, один идеал и веру, он не подлежит народной слабости» (КНУ, 551–552). «*Парламент* есть просто собрание лавочников. Людей сегодняшнего “вторника”, без мысли о среде и без воспоминания о понедельник. И когда парламент, т.е. “эти лавочники”, борются с царскою властью, они бо-

ются и ненавидят именно Древность и *Вечность*, как отрицание их “вторника” Я думаю, у “парламента” и Царя нет общих слов, нет одного разумения. Я думаю, Царю в высшей степени удивительно, что говорит парламент, а парламент никогда не поймет, что думает Царь. Царь, “Помазанник Божий”, — прямо алхимия для современного человека» (СХР, 213–214). Р. оправдывал жесткие формы проявления царских прерогатив власти, защищая поведение Ц. в знаменательных событиях 9 января 1905: «Суть царства заключается в том, что царь всех сильнее. Сильнее всего народа. Потому-то он и не должен был дожидаться “100 000 рабочих”, подготовленных журналистами. А поехал в Царское Село чай пить. В этом, что он не стал слушать и не обратил внимания, и заключается суть царства <...> *Петр* не обратил. И назван “Великим” Позвольте пометить о будущем не одному *Бакунину*, но и царю» (КНУ, 291). Последние государи были зажаты, по мнению Р., в безвыходном положении: «От Мануйлова я еще в 1905–6 году выслушал на извозчике: “Русское *правительство* нисколько не сомневается, что дать *евреям* равноправие — значит прекратить *революцию*. Но не хочет, п.ч. это значит отдать русский народ на съедение евреям” Отметим эту благородную черту русских “бывших” царей, что они предпочитали гибнуть, чем отдать “волку русских *детей*”» (ПЛ, 242). Народ же совершенно не оправдал возложенных на него ожиданий. «Голова Государства. Приставленная к совершенно безгосударственному телу (“Что такое Русь”)» (ПЛ, 231). «Революция в России вовсе не “подражание” и не “Запад”, а коренное и самостоятельное национальное явление <...> Достаточно было Государю Не Быть, чтобы Россия — рассыпалась. Т.е.? Т.е. единое Лицо Государя и есть Вся Русь. Народ, солдаты, рабочие просто — Ничего. Но отчего? Отчего? Да государи же сделали Россию. Какая-нибудь *метафизика* — сделана царями. Из их утробушки Русь родилась» (АНВ, 276). Во время революционных потрясений 1917 Р. ощутил противоречия в оценках царской власти, противоречия между мыслимым монархическим идеалом и реальным поведением последнего императора. «Помолимся о Царе нашем несчастном, который в заключении встречает *Пасху* <...> Что такое царь? Надо ли написать *книгу* о царе. Обязанность его, исключительно к величавости, настолько трудна и неизъяснима, что почти нельзя “быть хорошим царем” Хороших царей было 5–6: Кир, может быть Дарий II, Рамзес, Тутмес, Артаксеркс (Сассаниды). Петр. Карл Великий. Цезарь и Август. Фридрих Великий. *Наполеон*. “Великий шаг”, “великое слово”, “великие дела” У Петра — Великая Работа. “Се творю все новое” Царь всегда “творит все новое” Если он “подражатель”, “повторяет”, он уже “каппа” и “шут”, а не царь. Екатерина не повторяла, хотя и говорит, будто повторяет Петра. Это было неверно, и скромность, и лицемерие. Она была “сама” <...> Отношение к царю вообще должно быть безумным. Если оно не безумно, то тогда, кто относится к нему не безумно, он должен казнить. Он бог. Земной и на земле, если бог — то все-таки чрезмерен. Почему наше время, состоящее исключительно из смердов, и должно было “низвергнуть царя”, и самый сан его, и державность, и смысл в истории. Как же “потом сядут за стол вместе с богом” И как царь учредил “*пошлость* в Госуд. Думе”,

то, естественно, и должен был умереть сам. Не только в личности своей, но и в сане своем сам ушел, сам в *могилу*. Это хорошо. «Отсюда пойдут рабы, — и что же делать царям» О, это хорошо. Правильно. «Но хорошо, что совершается» (ПЛ, 244–245). «Самые любимые наши цари суть самые страшные. Иван Грозный, *Павел*. Народ все простит царю, но не простит одной обыкновенности, вульгарности, *повседневности*» (ПЛ, 247). Отречение *Николая II* стало для Р. личной трагедией. В записях 1917 он делился этими переживаниями с *читателями*: «Сажу и плачу, сажу и плачу как о совершенно ненужном и о всем мною написанном (классифицирую отзывы — по годам — *печать* обо мне). Никогда я не думал, что Государь так нужен для меня: но вот его нет — и для меня как нет России <...> Без царя я не могу жить. Посему я думаю, что царь непременно вернется, что без царя не выживет Россия, задохнется. И даже — не нужно, чтобы она была без царя. Это моя мысль 23–28 сентября (не помню числа), да будет она истиною и священной» (ПЛ, 251). А после большевистского переворота Р. записывает в *«Апокалипсисе нашего времени»*: «Остался подлый народ, из коих вот один, старик лет 60 “и такой серьезный”, Новгородской губернии, выразился: “Из бывшего царя надо бы *кожу* по одному ремню тянуть” Т.е. не сразу сорвать кожу, как индейцы скальп, но надо по-русски вырезать из его кожи ленточку за ленточкой. И что ему царь сделал, этому “серьезному мужичку” Вот и *Достоевский*... Вот тебе и *Толстой*, и *Алпатыч*, и “*Война и мир*”» (АНВ, 7).

А.В. Ломоносов

ЦВЕТОК. «Я хочу, чтобы люди “все цветы нюхали” И — больше, в сущности, ничего не хочу: И царства ею сокрушаются, / И всем мирам она грозит (о *смерти*). Если — так, то что остается *человеку*, что остается бедному человеку, как не нюхать цветы в поле. Понюхал. Умер. И — *могила*» (У, 148). Мотив смерти влетается в «цветочную» тему Р.: «Вы вошли в сад глубокой осенью. Цветов уже нет: а лишь какие-то линялые лепестки на земле. И они гниют: вот этот запах “гниющих лепестков на земле” — опять подходит здесь <...> Великая *тайна* живых половых запахов <...> И вот эта “мертвенная пахучесть” так безумно возбуждает живые половые *силы* организма, как ничто иное. И до сих пор, до нашего *времени*, все равно “самые безбожники”, сеем или кладем живые (т.е. сорванные и имеющие умереть) цветы на могилу близких; или говорим могильщику, подав 5 руб: “Посади на могилу цветов” “Цветок” и “могила” — что-то родное <...> Эту-то тайну и раскрыл *Египет*, который весь можно назвать “увенчанною цветами могилою” Храмы его, так безумно полные “цветочностью” — суть на самом деле все “могилы *Озириса*”» (ВЕ, 271–272). «Потому что уж если где цветы, — то за гробом» (АНВ, 55). «Песни — оттуда же, откуда и цветы» (У, 162). Р. пытается определить Ц. через другие понятия. «Цветок есть *лицо растения*. А плод — *ум* его» (ПЛ, 48). «Мы знаем, что такое цветок. Звезда, бытие другого огромного существования, но существования, ничего общего с мотыльком не имеющего... Орхидеи. Розы. Цветы...» (АНВ, 283). «Не — “*Бог*”, конечно, но — “*жилище Божие*”; и как звезда есть образ, так образ же есть и цветок — как еще другая точка касания Божиих перс-

тов <...> “Сколько Бога” — в цветке! В стебле — его меньше; в коре — совсем мало; в камне — ничего. Камню я и не молось, тоже — коре; но о цветке... все-таки могу сложить мистико-религиозную песенку; и тоже — о звезде... “и семизвездии, и Орионе” Звезда и цветок имеют много богоприсутствия в себе» (ВЕ, 16–17). *Запах* — неотъемлемый атрибут Ц. «Действительно, паразитично то особенно, что насекомые <...> копаются в громадных относительно себя половых органах деревьев, и особенно — кустов, роз и проч. олеандров и т.п., орхидей. Чем цветы представляются для *бабочек*? <...> Не невозможно, что для каждого насекомого — “дерево и цветок”, “сад и цветы” — представляются “раем” Да так ведь и есть: “лето, тепло; и — *Солнце*”, в лучи которого они влетают; а с цветов — “собирают нектар” Тогда нельзя не представить себе “соединение нектара и души”, и что “душа — для нектара”, а “нектар — для души” В-третьих — миф: “боги на Олимпе питаются нектаром и амброзией” Но и раньше мифа и параллельно ему: сколько света проливается в то, “почему же цветы пахнут”, и отчего же у растений цветы такие огромные, что в них — “влезть целому насекомому” Совершенно явно: величина цветов — именно чтобы насекомому войти всему <...> Они — “с душою”!» (АНВ, 53). Невозможно, считает Р., «дохнуть в цветок — и не исказить его» (ПЛ, 28). «Ты обоняешь чашечку цветка, не срывая его со стебля, — и пчелы, и мотыльки, привлекаемые издали его запахом, цепляются нежными, тонкими ножками на его лепестках и, развернув хоботок, свернутый под головкою в спираль, погружают его в липкий нектар и пьют сок» (СХР, 105). «Ведь посмотрите, как подозрительно и осудительно ласкаются мотыльки с цветами» (АНВ, 54). В уста Соломона Р. вкладывает свои рассуждения о запахе Ц.: «Разве садовник разводит цветы, розы и бесчисленные другие, чтобы срывать их и поднести господину своему мертвыми или предназначенными к смерти? <...> Не срывая ни одной, *царь* идет между цветов и, приседая возле пышнее цветущих и свежее растущих, как простой смертный, чуть-чуть коснувшись стебля и не дотрагиваясь до лепестков, наклоняет к лицу своему и обоняет розу почти без ведома для самой розы. Это самая нежная *любовь*, ибо цветок ничего не теряет, а царь наслаждался <...> Цветы существуют действительно для человека, и ни одно животное или насекомое их запаха не чувствует» (СХР, 154). *Обоняние* Ц., по Р., доступно всем: «Глазами смотрю на весь мир, и весь мир смотрит мне в глаза. Обоняю и фиалку, и розу, и нарцисс <...> Какая *проституция* во всем!» (У, 329). «Естественное или, вернее, справедливое отношение к цветку и есть вдыхание его запаха. Какое же другое? Не мять же его руками. От этого он портится. Это его губит. Это его безобразит. Но п. орг. суть цветы в людях» (ПЛ, 48). «И египтяне сказали этим: нюхайте чаще цветы, и мир избавится злобы, и лютости, и *крови*, и не будет нужно жертв... Когда-нибудь не станет и последней крови, которую еще мы вынуждены проливать в жертвах... Только, пожалуйста, обоняйте цветы; только, пожалуйста, обоняйте цветы. В цветке избавление мира от скорби и слез. И Изида их — точно выросла из цветов... И как *женщина*... И как *корова*. Она вечно обоняла цветы. Здесь. И даже за гробом» (ПЛ, 145). «И “вдыханием цветов” испещрена их *цивилизация*, их рисунки в

храмах, в могилах, везде» (ВЕ, 245). «Во всей греческой и римской *скульптуре* и в *живописи* нет ни одной фигуры: человек обоняет цветок» (ВЕ, 217). *Восток* и пахучесть, по Р., два взаимодополняющих понятия: «Цветочные и обонятельные инстинкты развиты на Востоке неизмеримо с Западом <...> Предрасположенность Востока к пахучему так укрепила, так подхватила и “не отвязалась” от омовений <...> Ежедневно и еженощно он вдыхает цветень мира, рассеянную на поверхности земли при создании ее <...> “Двое” цветок и пчелка, столь разные <...> Вольно же пчелке копошиться в цветке» (ВЕ, 95). «Притом пахучесть цветов, конечно, an und für sich <сама по себе>: это просто полая растительная пахучесть, и она есть у одинокого цветка, а вообще-то все цветы пахнут, скорее всего, для человека, — хотя явно и без человека пахли бы. Эта полая пахучесть ранее человека, как блеск звезд ранее человека. Но только человек наслаждался цветами и звездами <...> И вот: “я чувствую запах цветка”; не есть ли уже это ниточка бессмертия?» (ВЕ, 233). От родового понятия Р. переходит к видовым наименованиям. «Ах, эти розы, эти розы — они хорошо пахнут. Но не одни розы — и левкой. И резеда. И горошек. Он называется — “душистый горошек”» (АНВ, 225; ПЛ, 197). Каждый цветок обладает неповторимым запахом: «И неотделим запах цветка от формы цветка» (М, 37). Дельфиниум импонирует Р. цветом: «Действительно, несколько другое строение. А главное — цвет: глубокий синий цвет, точно глубина любящих глаз женщины. И весь — благородный, нежный, точно тянущий душу в себя» (СХР, 42). Лилии привлекают Р. своей чистотой и изяществом: «Взгляните на полевые лилии: истинно говорю вам, что и Соломон в славе своей не был так прекрасно одет, как они...» (ПЛ, 210); «Но не проговорился ли Он Сам, что “полевая лилия превосходит красотой и Соломона”» (АНВ, 177). Лотос неразрывно связан с *Древним Египтом*. «Благоухай, таинственный лотос Египта. Издавай до одурения свой аромат...» (АНВ, 190). Р. вспоминает о красоте розы. «Пусть розы усыпят путь *истории*...» (там же). «Мед и розы... И в розе — младенец. “Бог послал”, — говорит мир. “Нет, — говорят старцы-законники, — от лукавого” Но мир уже перестал им верить» (У, 102). «Расцветали розы. И увяли розы. Что же ты плачешь, смертный человек? Скажи “здравствуй” одним и “прощай” другим» (М, 316). Древний Соломон в воображении Р. также тяготеет к розе: «И, лениво наклоняясь, понюхал жасмин и розу» (М, 233). В «Русском Ниле» Р. вспоминает, как купил у булочницы букет из цветов родного *Симбирска*: «Она передала мне букет. И розы, и все. Прекрасный <...> цветы с родины» (ОНД, 184). Роза в сознании Р. — одна из крайних точек контрастирующих понятий: «И я колеблюсь. Люблю вонь и розу, Господи: но разве нет. Создам и вонь, и розу» (ПЛ, 239). Часто роза у Р. выступает как *символ*. Так, свою любовь к «*фаллизму*» писатель сравнивает с запахом роз, розового масла в храмах: «Будем, господа, обонять розы» (У, 360). Запах роз и резеды выступает как объект софистического спора (СХР, 123). Сущность *брака* Р. определяет через «цветочные» термины: «При тонком, махровом и душистом понимании — роза махровая и бесплодная и роза обыкновенная садовая, со множеством *семян* своих, малых детенышей своих (детеныши и розы прелестны)

совершенно укладываются одна около другой, ни в чем не расщепут, не противоречат, даже помогают друг другу» (АНВ, 74). Не только розе присуще символическое значение. В рассуждении о роли фалла в *христианстве* Р. пишет: «Тогда сирень будет цвести только белыми цветами» (ПЛ, 200). Русская *церковь* и *Россия* в сознании Р. неразрывно связаны с полевыми цветами: «Пойти ко “всенощной” — то же, что пойти “в поле”, — те же вечные цветы, вечные наши русские колокольчики <...> “Русские цветочки вырастают сами собой” Они не из шелка и не на проволоке. Будем верить в русскую землю, — будем, г-жа *молодежь*. Земля эта добрая и благодарная. В нее именно стоит верить» (СХР, 343). «Она прекрасна, наша Земелька, и пахотное поле в ней, и васильки, и ландыши, и все» (АНВ, 75). «Это наши милые цветочки, и незабудки, и васильки» (АНВ, 71). «Мне как-то пришлось прочесть, что нет ничего обыкновеннее на улицах Иерусалима, как увидеть жителя <...> спешно идущего, который держит в руках цветок и постоянно подносит его к *носу*» (ВЕ, 453). «*Песнь Песней*» и является тем самым Ц., без которого мир, по Р., не может существовать: «Загадочно, что в *Евангелии* ни разу не названо ни одного запаха, ничего — пахучего, ароматного; как бы подчеркнуто расхождение с *цветком Библии* — “Песнью песней”, эту песню, о которой один старец Востока выговорил, что “все стояние мира недостойно того дня, в который была создана “Песня песней”» (АНВ, 25). «В Суламифи дан образ священных нег, как в Песни Песней точно записано. Это — цветок и — волшебное пахучий» (АНВ, 75). Рассуждая о проблеме ожидания Мессии у *евреев*, Р. пишет: «Идея эта заключается в высшем расцвете человека-растения, — в том, что дерево-человек даст некогда из себя цветок-человека» (АНВ, 273). Бога Р. определяет через Ц.: «Как бы Бог есть Космический Цветок, цветущий цветом всех остальных в мироздании цветов — и вот это и есть не только главная, но и единственная связь Бога с миром, что твари должны совокупляться» (ПЛ, 203). «А человек не иначе рождается как и плод: просто выходит из цветка; из цветка — матери своей» (ВЕ, 149). «Да, будь я Богом — устлал бы *рождение* цветами: ведь такое благодеяние для рода человеческого и всей земли!» (СХ, 261). С Ц. связано начало *жизни*: «Посему в ова <яйцо> его я начертил цветок. Вот этот-то “цветок в я...” и есть суть всего. А посему и целовать, собственно, надо не женщин, а я... быка» (ПЛ, 235). «Тогда нам понятны становятся и вечные обоняния цветов у египтян, “детей и даже за гробом” От Гат-хор они взяли пахучесть, а силу и жизнь брали от обыкновенных быков в стадах» (ВЕ, 209). Изиду-Гатор окружают Ц.: «Ну, а как окрест ее и колокольчики, цветы, везде цветы, много цветов, то уже неодолимо называешь ее и Вечною Ароматичностью» (ВЕ, 185). Человек у египтян изображается часто с Ц. вместо кистей рук: «Что это голова, мы бы и не поняли, если бы не явно “две руки человеческие”, согнутые в локте, но представленные стеблями растения. А на место “кистей рук” — цветы. Какая-то “раскрытая чашечка” в одном случае, “колокольчик” — в другом» (ВЕ, 82). У египтян «нет повторений — “из бутона — цветок” <...> Люди, животные и, наконец, цветы точно пьют воду и не напьются, дышат воздухом и не надыхаются» (АНВ, 373). Озирис назван Р. «вечным “бутоном” мира,

как и его “могила» (там же). «Умирает бутон — умирает мир. Когда бутону не жить — миру не жить <...> Бутон “заболеет” — мир “заболеет”; а все кирпичные здания развалятся — ровно ничего не значит. Люди построят новые, такие же легкомысленные. И новые развалятся. А бутон действительно могут “раздавить”, а вот родить его никто не сможет <...> И поэтому “раздавленного бутона” нельзя возродить силами всей цивилизации, между прочим, даже и египетской цивилизации. И египтяне знали это и ставили бутон не только выше своих храмов, но на вопрос: что, бутон или вся их цивилизация священнее, не решились бы ответить: “наша цивилизация” Оттого они себя считали в матерьяльной действительности, в живучей жизни — обыкновенными, а бутон считали необыкновенным и поклонялись ему как богу» (ВЕ, 182). В статье «И шутя, и серьезно...» (НВ. 1911. 31 марта) Р. писал: «Махровый цветок не несет в себе плода, нет в нем “завязи” и “плодника”, нет душистой сладкой пыльцы. Нет меда и нектара <...> От *Мережковского*, по самой сути его фамилии, ничем не пахнет: он есть махровый цветок, который существует только для взгляда, только для любования и больше еще решительно ни для чего» (ОПП, 499).

В.В. Никульцева

ЦЕЛОМУДРИЕ. Требования Ц. ставились Р. в неразрывную связь с проблемами брака: «Такие требования, как требование семейного целомудрия, требование верности жены мужу, на чем могут быть утверждены, как не на приписании: *полу* — духа и духовных *добродетелей*? Но поместите *spiritus in sexum* <дух в пол>, и вы получите египетско-сирийский “культ *фалла*” Как же вы удержите целомудрие, “верность чрева женщины детородному органу мужа”? “Мы приказали”: но приказание надо как-нибудь объяснить и мотивировать. Если “чтобы она не рождала”, то ведь рожать можно и при изменах: сколько угодно, и я знаю один случай, где жена ежегодно рождала, изменяя мужу “напропалую” (и он знал об этом, и плакал, и не мог развестись “по церковным законам”, так как *церковь* измену не при свидетелях, а в запертой комнате или в гостинице не считает изменою). Да и “приказать”-то вы могли именно по мотиву: “не оскорби детородного органа своего мужа” Но уж если его можно “оскорбить”, то очевидно, это (т.е. орган) есть “я” и “дух” В “Что делать?” *Чернышевского* изменами не оскорбляются, ибо тот, естественно, стоя на физиологической точке зрения на брак, — на обыкновенной точке зрения, — вынесенной им из семинарии, спросил наивно: — Если не оскорбляет хозяина то, что гость покурил табак из его трубки, то почему он может оскорбляться, если его друг или знакомый совершил половое сношение с его женою? <...> Криков по поводу этого было поднято много, но опровержения не было сделано ни одного: и по простой причине. Опровержения вообще нет в нашей *цивилизации*, в христианском круге мышления и понятий, кроме только “приказания”, на которое можно ответить голым неповиновением» (СХР, 111–112). Взгляды Р. на Ц. не укладываются в церковные нормы. «Собственно, целомудрие есть сияние пола, но идеалы величайшего целомудрия суть жены, а не девы. Мысленно обжевав взглядом ряд известных вам *лиц*, вы непременно остановитесь как на

особенно целомудренных, именно на льющих из себя какой-то религиозный свет, — на редких, но именно женщинах <...> Итак, это удивительно, но и бесспорно, что святой союз не исключает дымки величия, не срывает таинственности и святости с пола. При умелом браке, девственно-венчальная фата как бы не снимается вовсе, не снимается никогда с чела; и уже в морщинах и многоплодные, супруги еще радуются один на другого, как бы невеста и жених. Но сосредоточимся на целомудрии; она есть черта именно и специально только пола; это — не качество *ума*, не особенность сердца, не принадлежность характера; это — уважение *человека* к своему полу, молчаливое и бережное отношение к нему, как к ненарушимо-святому в себе <...> Целомудрие есть черта деятельного, а не молчащего пола <...> Половой акт, в *душе* и *правде* своей, для нас совсем теперь утерянной, есть именно акт не разрушения, а приобретения целомудрия» (ВМНН, 77). «До чего пол — душевен: и душу никто не видит, душа никому не показывается. Она целомудренна, свята. И это, что мы вот “никому не показываем” — столь же целомудренно, стыдливо и никому не показывается, а не то чтобы мы его скрываем. Отсюда так “это” дорого, что, напр., *девушка*, женщина (а должен бы и *мужчина*, но он развратился и почти атрофирован в ощущениях пола) легче переносят оскорбления лицу своему, нежели полу своему; порицать, сочинить сплетню, пустить слух о “пятне на поле” девушки — ужаснее для нее, чем если бы был пущен слух, сплетня о лице ее, физиономии, душевных качествах, поступках. Между тем уже из уважения материнства, уважаемости во всем свете (кроме, впрочем, *христианства*), девушка всякая без исключения знает, что “это делать” — хорошо, благотворно, полезно для человечества. Но “не делает”, чтобы не получить охулки на свой пол <...> И я называю и хочу называть органы воспроизводительности органами целомудрия, манифестациями целомудренности; а что мы разбегаемся при виде их (при обнажении их), то это потому, что мы не целомудренны, а они-то именно, и при том только они одни в нас, и целомудренны» (ВТРЛ, 184–185). Р. дает свое объяснение и понимание Ц.: «Поразительно в самом деле, что целомудрия нет в руке, в ноге, в спине, в ступне ноги, в глазах, во взгляде, в *голосе*, в речи. В уме — никакого. Бесстыдник. Единственно целомудрие есть в половых органах. И мы собственно “целомудрием” называем их свойство застенчивости, самоукрытия, “не называй имени”, “не показывай вида своего”, особенно не показывай *силы* и деятельности. — “Нет меня” Это таинственное “нет меня” половых органов мы и именуем целомудрием, перекидывая уже отсюда смысл слова на другое, — другие *вещи*, другие явления. О святых: “у них целомудренный ум” Так образ, совершенно неоспоримо и очевидно, что только одни половые органы целомудренны в человеке, тогда как остальному всему в нем “целомудрие и на ум не приходит” А как приурочивается все это и возрастает к началу действия и самому действию, то совершенно очевидно, что именно деятельность их есть сердцевина мирового целомудрия. Как странно всё. Как странно оборачиваются вещи при большом к ним внимании» (ПЛ, 160). Р. отмечает ограниченность понимания Ц. в древности и в наше *время*. «Целомудрие Дианы есть только отрицание, несколько

сухое <...> Греки сумели схватить в целомудрии только целомудрие: ошибка, за которую мы их не можем судить, ибо даже и мы после такого всемирного опыта, и даже не слабейшие из нас, но сильные вкусом и умом, полагаем суть целомудрия в пассивном отвращении, в неведении, в отрицании... материнства. Диану даже нельзя представить матерью» (ВДЯ, 76–77).

А.Н. Стрижёв

ЦЕЛОСТНОСТЬ ТВОРЧЕСТВА. Существует представление о нескольких (четырёх) периодах творчества Р. Определяющими моментами при этом становятся его общественно-политические взгляды, отношение к христианству и метафизическая проблема притяжения — отталкивания с иудейством. Первый период (до 1898) — консервативно-славянофильский; второй в начале XX в. — антихристианский и антиаскетический период, с «положительным отношением к иудейству» (как он писал в Плате полного собрания своих сочинений. — РФК, 368); третий после 1910–1911 — новое обращение к христианству и консерватизму, «с отрицательным отношением к иудейству»; наконец, последний год жизни, 1918 — новый этап антихристианства, с «юдофильскими» тенденциями. При ближайшем рассмотрении это вполне реальное деление по внешним признакам представляется в исторической перспективе XX в. весьма условным. Конечно, взгляды Р. не могли оставаться неизменными. Но он не изменял себе, как не изменял себе, печатаясь одновременно в консервативном «Новом Времени» и в либеральном «Русском Слове», где выражал различные стороны своего недогматического мировоззрения, свободного от сковывающих рамок партийных идеологий. В условиях советской власти, в октябре 1918, узнав о смерти сына Василия, скорбящий и испуганный Р. пишет покаянное «Обращение к евреям» (АНВ) как предисловие к невышедшему из-за начавшегося красного террора одиннадцатому—двенадцатому выпускам «Апокалипсиса нашего времени». Р. не мог поступить иначе. Видя, что в результате большевистского переворота к власти пришли Троцкий, Свердлов, Каменев и др. во главе с Лениным, монархист Р. 10 января 1919, незадолго до смерти, обратился к Советской республике или, как он пишет, к «еврейской общине» в Москве, где председателем Моссовета в 1918–1926 был Л.Б. Каменев (Розенфельд), т.е. к советскому правительству, с просьбой, чтобы в обмен на право издания всех его сочинений (хотя авторское право было уже ликвидировано) «обеспечить в вечное пользование моему роду племени Розановых честную ферму в пять десятин хорошей земли, пять коров, десять кур, петуха, собаку, лошадь и чтобы я, несчастный, ел вечную сметану, яйца, творог и всякие сладости и честную фаршированную шуку. Верю в сияние возрождающегося Израиля» (Литературная учеба. 1990. № 1. С. 84). Декларация о наступившем торжестве Израиля и ироническое рассуждение о «честной фаршированной шуке», любимом блюде евреев, лежат в основе настроений Р. последнего года жизни, которые обычно называют юдофильскими. Однако как не было двух Гоголей, как не было двух Л. Толстых, а был один целостный в своем творчестве и мышлении Гоголь, один художник и мыслитель Лев Толстой, так не было двух—трех или даже четырех Р., а был один мастер слова и фило-

соф Р., разгадывать тайну творчества которого мы теперь и призваны. Еще его друг Э. Голлербах утверждал, что внешне бессистемное творчество Р. дает пример «внутренне стройного и цельного» (Голлербах, 5). В «Мимолетном» Р. писал: «Разительную особенность и вместе главную почти трудность управления и направления русского общества составляет то, что оно слито из людей безграничной наивности и доверчивости — в одной и большой части, и из людей до последней степени циничных, — циничных старым закалом римского разврата: холодных, обманных, притворных, гибких» (КНУ, 403–404).

А.Н.

ЦЕНЗУРА. Вся литературная деятельность Р. связана с Ц. Его статьи запрещались как в консервативных журналах и газетах («О подразумеваемом смысле нашей монархии» в июле 1895 в «Русском Вестнике», многие статьи в «Новом Времени»), так и в либеральных изданиях (в «Русском Слове», в «Русском Богатстве» при Н.К. Михайловском). Статья Р. «Цензура» (ВВ. 1916. Т. 16–17) начинается словами: «Вопрос о цензуре никогда не был спокоен в России» (МЛ, 497). Дело не ограничивалось снятием с печати статей Р. Вскоре последовал судебный процесс 1912 по поводу «порнографии» в «Уединенном». В период судебного преследования «Уединенного» Р. писал в статье «Историко-литературный род Киреевских» (НВ. 1912. 18 окт.): «Цензура наша исторически была и остается теперь совершенно необразованным явлением клубного характера, — почему-то на казенном содержании. Она представления не имеет, что нужно государству и отечеству. Ей дан какой-то “Устав”, которого читать легко и быстро, осмысленно и в целом, она не умеет, а читает по складам, по строкам, “от сих до сих”, и когда найдет “речение” в книге, не отвечающее “речению” в “Уставе”, немедленно запрещает <...> Мне было объяснено (по поводу “Уединенного”), что в пропуски духовной цензуры светская не мешается, но что если бы петербургскому цензурному комитету пришлось от себя пропускать Библию, то, конечно, она бы Библию не пропустила, а подвергла аресту <...> Пока роль цензуры чисто анархическая: 1) Всю революцию пропустила (журналы “Дело”, “Русское Богатство”, “Отечественные Записки”). 2) Все национальное запретило (журнал “почвенников” “Время”, с издателями и сотрудниками — Достоевским, Н.Я. Данилевским, Н.Н. Страховым, Ап. Григорьевым). 3) Шедрину и Некрасову, Благосветлому и Михайловскому писать можно. 4) Каткову (история цензурных на него кар), Ив. Аксакову, Ив. и П. Киреевским — нельзя» (ПВ, 220–221). В «Мимолетном» Р. рассказал о цензурных мытарствах со вторым коробом «Опавших листьев». Цензор Н.В. Лебедев потребовал уничтожения 20 мест из «Опавших листьев». Р. возмущался по этому поводу: «Проклятый цензор: он испортил самые нежные, самые любящие строки во 2-м Коробе, в которых ни одного слова нельзя было поворотить иначе, как оно стояло. Была музыка. Он сделал какофонию. Нестерпимо плачет сердце» (М, 129). Р. описывает сцену в цензурном комитете при прохождении «Опавших листьев»: «Смотря на место (в книге), он сказал председателю цензурного Комитета (тоже милому человеку): — “Запивающие батюшки” — нельзя.

Оскорбительно для церкви. Тот: — Как же это, Вас. Вас.: Это — нельзя. — Я весь затрепетал. Любимое место. Забормотал (у меня речь невнятная). И видя мой страх и чуть не слезы — уступили (цензор Лебедев и председатель <С.Е.> Виссарионов)» (М, 277). Но бывали и другие цензоры. Р. вспоминает: «Приезжаю я в Александроневскую лавру. В бумаге завернут том первой моей книги “Около церковных стен”, только что отпечатанный. Насовал я там всяких колючек *духовенству* под пазуху. Только напечатал и думаю: “Не пропустит цензура, сразу же не пропустит” Издание стоило страшно дорого. “Все затраты пропали” Жаль и *мыслей*: многие были чрезвычайно дороги мне, не по самолюбию, а деловым образом» (СМР, 372–373). И вдруг помощник архимандрита взял перо и обмакнул в чернильницу: «— Вот мы ее и пропустим. — Так красиво растянул слова. — Не читавши?! — А для чего же читать. Ведь вы хорошо пишете? — И чуть-чуть смеется» (СМР, 374). Вместе с тем во втором коробе «Опавших листьев» Р. заявляет: «Цензор только тогда начинает “понимать”, когда его Краевский с Некрасовым кормят обедом. Тогда у него начинается пищеварение, и он догадывается, что “Щедрина надо пропустить”» (У, 208). В статье «Закон о цензуре и администрация цензуры» (НВ. 1912. 18 дек.) Р. писал: «“Упраздните меня! Упраздните меня! — ибо я, кроме вредного и глупого, ничего не даю”, — как будто подсказывает она каждому столько же своими “запрещениями”, как и своими “дозволениями”! И что это — так, показывает сама история цензуры, сводящаяся к историческому вздоху всей образованной России о ней: “Или преобразовать бы, или упразднить бы ее”, которого явно не было бы, будь цензура явно благо, благотворна, полезна» (ПВ, 250).

А.Н.

ЦЕРКОВЬ. Отношение Р. к Ц. определяется, как правило, двумя крайностями: восторженного притяжения и решительного отталкивания. Преодолев в студенческие годы юношеский *атеизм*, Р. приходит к Ц. и укрепляется в *вере* в 1880-х, в период знакомства с глубоко верующей *семьей* своей будущей жены В.Д. Рудневой: «Раньше я был тоже религиозен, но как-то бесцерковно; тут я прямо бросился к церкви как “Стене нерушимой”, найдя идеальный круг людей именно среди церковников» (ОСЖС, 697). Однако в 1892 Р. признавался в *письме* к Т.И. Филиппову, что «верности собственного душевного строя исторически установившейся церкви» (РГИА. Ф. 728. Оп. 1. Ед. хр. 50) у него еще нет. После периода «савонароловского *консерватизма*», в конце 1890-х, произошел отход Р. от *христианства* и Ц. В 1898 Р. признался П.П. Перцову: «Но я ужасно откололся от всего теперь действительного: Россия, русские, Церковь — для меня теперь так далеко!» (СОЧ, 502). На отношение Р. к Ц. особенно повлияло то, что его *дети* считались «незаконнорожденными»: «И входил я в церковь. И молился — с детьми (еще верующий). Трогательно, когда дети молятся <...> И стал мне как будто нашептывать кто: “Ты напрасно воображаешь, что вот тут, в церкви, вам место” <...> Так и заворачиваешься от этих слов назад; точно ветер выдувает из церкви» (ОСЖС, 702). Изложив в прошении митрополиту Антонию (Вадковскому) свою семейную ситуацию, Р. писал далее: «Давно уже в церк-

ви я не бываю. Только когда за недосугом или болезнью жены свожу в большой праздник или к причастию детей — по равнодушию, конечно. Боюсь я церкви, боюсь я христиан. Жестокие они люди или уклончивые <...> Детей все любят, кроме — церкви. И везде умеют прощать, но церковь не умеет прощать» (ОСЖС, 701–702). Р. утверждал, что церковь «двоится» в идеале *монашества* и *брака*, имеющих «противоположные упования» (ВМНН, 209). Встав на сторону семьи и брака, Р. отверг монашество и *аскетизм*, а с нею и Ц.: «Именно в монастыре и в монастырском понимании и истолковании христианства и лежит тот центр, откуда разошлись струи пассивности по всей Руси. Монастырь — средоточие церкви, а церковь — средоточие народной *жизни*» (РГО, 366). Р. пришел к выводу, что «Церковь есть поклонение гробам» (ОЦС, 474). В «*Опавших листьях*» Р. признается, что глубоко связан с Ц. никогда не был: «Собственно, непосредственно слит с церковью я никогда не был (в *детстве*, юношей, зрелым)... Я всегда был зрителем в ней, стоятелем — хотящим помолиться, но не и уже молящимся; оценщиком; во мне было много любования (в зрелые годы) на церковь... Но это совсем не то, что, напр., в “*друге*”, в ее матери: “пришел” и “молюсь”, “это — мое”, “тут — все мы”, “это — наше”» (У, 127–128). Однако интерес к Ц., несмотря на критические настроения, не оставлял Р. и в 1900-х, когда вышли его книги «*Около церковных стен*», «*Русская церковь*», многочисленные статьи о готовящемся церковном Соборе, о вопросах семьи и Ц. В 1907, в реплике на доклад С.А. Аскольдова на заседании *Религиозно-философского собрания*, Р. заявил: «Церковь определилась для меня как злое начало. Церковь зла» (ЗПРФО. СПб., 1908. Вып. 1. С. 34). Хотя антихристианские выступления Р. вызвали резкую критику церковных иерархов (еп. Антония Вольнского и еп. Никона) и даже предложение еп. Гермогена об отлучении Р. от Ц., он мучительно переживал этот разрыв. В 1910 Р. пишет Н.Н. Глубоковскому: «Как мне грустно, как мне тяжело, я практически (в биографии) и теоретически (*мыслью*, *философией*) разошелся с церковью: а сердце мое, вся моя внутренность только и лежит к одной и единственной церкви, и больше ей-ей ни к чему в *мире*» (ПИРЛ, 43). И постепенно Р. приходит к выводу, что вне церкви «нет утешения» («В безысходной *печали*» // НВ. 1911. 3 нояб.; ТПРН, 297). 14 декабря 1911 он сделал запись: «Церковь есть единственно поэтическое, единственно глубокое на земле. Боже, какое безумие было, что лет 11 я делал все усилия, чтобы ее разрушить. И как хорошо, что не удалось. Да чем бы была земля без Церкви? Вдруг обесмыслилась бы и похолодела» (У, 83). «Говоря терминами *Аристотеля*, — “церковь есть *энтелехия* народа”» (ЗРП, 367). К 1912 Р., несмотря на всю сложность своего отношения к христианству, все больше склоняется к Ц.: «Русская церковь <...> поистине, приводит в смятение дух: около древнего здания ходишь и проклинаешь, ходишь и смеешься, ходишь и восхищаешься, ходишь и восторгаешься» («Л.Н. Толстой и русская церковь». СПб., 1912. С. 5; ТПРН, 247). К концу жизни Р. ощущает нарастающий прилив церковного *чувства* и сожалеет о своем долгом отступничестве: «У меня было религиозное высокомерие. Я “оценивал” Церковь, как постороннее себе, и не чувствовал нужды ее себе, потому что был “с *Богом*”

<...> Но пришло время “приложиться к отцам” Уйти “в мать-землю” И чувство церкви пробудилось. Церковь — это “все мы”, церковь — “я со всеми” И “мы все с Богом” В отличие от высокомерной “религиозности” — “церковное” чувство смиренно, просто, народно, общечеловечно» (У, 325). «Не достигал я многого в церкви. Редко ходил с детьми в церковь. Но это “редко” так счастливо вспоминается. Это свет» (У, 326). Болезнь мамы. Удар. Нужда церкви» (КНУ, 504). «Иду в Церковь! Иду! Иду!» (У, 79). «Все больше и больше думаю о Церкви. Чаще и чаще. Нужна она мне стала. Прежде любовался, восхищался, соображал. Оценивал пользу. Это совсем другое. Нужна мне — с этого начинается всё. До этого, в сущности, и не было ничего. Церковь основывается на “нужно” Это совсем не культурное воздействие, не “просвещение народа” Все эти категории пройдут. “Просвещение” можно взять у нигилистов, “культурное воздействие” дадут и жида. Мне нужно: вот камень, на котором утверждается Церковь» (У, 326–327). «Величие церкви — в ее “общем”, в ее “всем” В ее “уставах”, требованиях, в ее “строгих очах»» (ПЛ, 214). «Церковь есть устроительница души и устроительница жизнью. Церковь домоводственна. Церковь — зерно цивилизации» (СХР, 30). «Церковь — это свет из бесконечности, кинутый на конечные вещи нашей действительности; бесконечный смысл, охвативший и связавший “в одно” подробности нашей жизни, самую нашу личность, наконец, наше существование, наше государство, наш народ. Есть церковь — и всё это кажется таким-то; нет ее: и сейчас всё покажется другим» («Неизмеримая ценность» // НВ. 1911. 5 дек.; ТПРН, 317). «Церковь научила всех людей молиться. Какое же другое к ней отношение может быть у человека, как целовать руку. Хорошо у православных, что целуют руку у попов. Поп есть отец» (У, 320). «Необыкновенная сила Церкви зависит (между прочим) от того, что прибегают к ней люди в самые лучшие моменты своей души и жизни: страдальческие, горестные, страшные, патетические <...> Она захватила “острия всех сердец”: и нет иного места с таким же могуществом, как здесь» (У, 166). «Церковь об умершем произнесла такие удивительные слова, каких мы не умеем произнести об умершем отце, сыне, жене, подруге. Т.е. она всякого вообще умирающего, умершего человека почувствовала так близко, так “около души” (У, 270). В отличие от того, что Р. говорил в начале века, он пишет теперь, что Ц. — тепла благодаря намоленности в ней: «Да что же и дорого-то в России, как не старые церкви <...> А тепло только тут. Отчего же тут тепло, когда везде холодно? Хоронили тут мамашу, братьев; похоронят меня; будут тут же жениться дети; все тут... Всё важное... И вот люди надышали тепла» (У, 75). Р. аллегорически представляет свой идеал как «церковь человеческой теплоты», «церковь вечной памяти» (КНУ, 232). Он склоняется к защите Ц. как вечной ценности: «Да, может быть, и не верен “план здания”: но уже оно бережет нас от дождя, от грязи: и как начать рубить его?» (У, 73). Он молится за Ц.: «Господи, прости ей грех, прости ей грех, прости ей грех. Потому что она наследница твоего богатства, которое Ты оставил миру, чтобы не заблудился мир. И которого если не будет, если по-

гибнет Церковь. Не дай погибнуть ей. Поддержи ее. Поддержи ее и укрепи» (У, 338). Р. привлекает «идеальный и возвышенный характер» Ц., который «вечнее» таких враждебных ей земных явлений, как *революция* (У, 355). В 1914 Р. писал: «Почему церковь так консервативна? Она действительно консервативна. Но не учением, программой и требованием, а веянием. Я не очень часто бываю в церкви: но всякий раз, именно стоя в церкви, переживаю прямо “пламя поднимающихся консервативных чувств” Отчего это? От великой стройности церкви. Столь глубоко расходящейся с расстройством вообще нашей жизни, теперешней жизни, “нашей цивилизации” <...> “Церковь — строительница, постройительница <...> Всё закруглено и никакого шипа. Роша без шипа. Церковь вас отговаривает от всякого гнева, тяжбу душевной с чем-либо: она точно берет вас за руку и <...> проводит среди ветров, непогоды, пожаров, крушений куда-то по улицам, куда-то вдаль. — Куда? К вечной жизни, упокоению и встрече с Богом. В ней всё закончено и закруглено. Она есть мирозерцание, в котором всё отвечено <...> И она непобедима. Церковь, конечно, непобедима. Над ней торжествуют только парламента, но потому именно, что они не народны, т.е. торжествуют постольку, поскольку торжество это ничего не стоит и есть пух <...> «И “отделения церкви от государства” нет, и оно невозможно. Оно только “кажется” и есть “слово”, а не факт» (КНУ, 505–506). Р. находит в Ц. такую же целительную силу, как и в общении с родной природой: «Ах, потому и любишь церковь, что находишь в ней вековое и вечное <...> Пойти ко “всеночной” — то же, что пойти в “поле”, — те же вечные цветы наши русские колокольчики» («Присматриваясь к молодежи» // НВ. 1913. 1 дек.; СХР, 343). Р. особенно ценит Ц. как незыблемую опору в жизни: «Церковь не “учила”, не “говорила”, а повелевала и верить в Бога, и питаться от бессмертия души. Она одна. Она всегда. Непременно. Без колебания» (У, 325). «Побыл в церкви и чувствуешь, что день провел “как следует” Не побыл в церкви и чувствуешь, что “всё как-то не так”» (СХР, 162). «Священное: не забывай. О, какое это священное слово. Не забывайте, не забывайте, не забывайте, люди, друг друга. И благодарите церковь, которая научила нас вечной памяти. Она одна. Она только. Первой на земле ей пришло это на ум» (ПЛ, 26). Дочери Татьяна Р. писал в 1913: «Больше же всего меня радует, что ты любишь Церковь. Без этого мы не можем понять России, а русский человек, не знающий России, может только ей вредить» (ЛЖ. 2000. № 13–14. Ч. 2. С. 108). В минуты ослабления веры Р., как и прежде, «вольтерьянствует», но это уже не былое отрицание самого духа Ц., а частные замечания: «И я смеюсь над церковью. О, как смеюсь. “Никакие *Вольтеры* меня не достанут”, и в то же время чувствую, что все это бессильно и “мимо идет”» (ПЛ, 217). Выразив в 1913 неизменно скептическое отношение к церковным догматам, Р. заявил о внутренней приверженности Ц.: «Но во мне сохраняется и никогда не умрет, как ни на минуту не исчезала, стихия православия. Стихия нашей веры, стихия нашей церкви, храмов и богомольцев. Это, пожалуй, очень много разгадывает, и между прочим для меня самого, чего я понимал и что мне казалось странным. Что, почти всю жизнь положив на борьбу с церковью, я, вместо того чтобы просто “за-

быть” и оставить (как вся *литература*), на самом деле только об этом и пишу; а главное — о всех иных-то предметах (*искусство, науки*) пишу “под углом православия”» (СХР, 69). Р. снова принимает аскетический церковный идеал святости: «Преодолеть “я” в “я” — великая проблема. Она не удастся никому, кроме Святых» (СХР, 129). С возвратом к Ц. параллельно поэтизации плоти Р. начинает утверждение цельности личности, *целомудрия* (М, 227). Недостатки внутри «церковных стен» теперь не препятствуют его вере: «Конечный мой вывод о церкви очень прост: *История* церкви захудала. Действительно, великие старцы прекратились <...> Но это нисколько не задевает существа Церкви — которое является самым великим и святым на земле, единственно на ней святым» (КНУ, 460). В 1914 Р. рассуждает: «Оставьте, — духовенство браните, церковь не смейте трогать. Духовенство слабо, как “все”, и м.б. по величию своей задачи и своего предмета — даже хуже “нас” Ибо имеет перед собою такие слова и такие научения. Но церковь: ведь она “мешок со всем ценным”, п.ч. без этого мешка решительно человечеству осталось бы только утонуть. Существенное и осязаемое осталось бы — одна *полиция*, “мэр” с шарфом, разрешающий гражданский брак <...> “Человека” и охраняет, и сохраняет, и оберегает только церковь <...> Только “в церкви” — “связываются народы” Только в ней — “Единое” “Все вместе” Священная церковь. Священная церковь. Священная церковь» (КНУ, 389) Однако у Р. по-прежнему вызывал возражение аскетический идеал Ц., этой «Державы старцев», ведущий, как он считает, к фактическому отрицанию *рождения*, семьи: «Держава” не полна: в нее не вставлен один драгоценный камешек, семья <...> Зерно семьи <...> благословенное по Богу осталось не только чуждо, но и враждебно старцам» (ПЛ, 217). И зная, что его деятельность имеет подрывной по отношению к Ц. характер, Р. привносит в свои рассуждения ветхозаветный элемент: «Пусть под православного митрополита растет иудейский грибок. Только совсем незаметно» (ПЛ, 90). «А что, господа: не подумать ли это, что Церковь есть Земля <...> Рожают, умирают — везде Церковь» (ПЛ, 26). Ц. дорога Р. как «душа» русского народа, как воплощение самой России: «Церковь есть душа *общества* и народа. Можно ли поднимать руку на душу. Хотя бы она и была порочная?» (У, 351). «Только когда я стою в церкви, я созерцаю всю “Державу”, эту неопределенную Русь в стройности ее» (ПЛ, 214). «Кто любит русский народ — не может не любить церкви. Потому что народ и его церковь — одно. И только у русских это одно» (У, 70). «Мы имеем из веков дарованную нам даром серьезность. Это — церковь. И ничто ее не разрушит» (ПЛ, 217). Утверждение Ц. выливается у Р. в борьбу с либерально-нигилистическими тенденциями в *культуре*: «Церковь есть не только *корень* русской культуры — это-то очевидно даже для хрестоматии Галахова, — но она есть и вершина культуры. Об этом догадался *Хомяков* (и *Киреевские*), теперь говорят об этом *Фл.* и *Цв. Рцы* — тоже. Между тем что такое в хрестоматии Галахова *Хомяков*, *Киреевские*, князь *Одоевский*? Даже не названы» (У, 185). В период «исключения» из РФО Р. писал: «В 1903–4 гг. я был очень враждебен церкви и, так сказать, самым фундаментом ее <...> Теперь я стал (“Уединенное”, “Опавшие листья”) несравненно рели-

гиознее <...> В чем же дело? Вдруг “Розанов христианин” почему-то сделался нестерпимо неприятен “совесту общества”» («К религиозно-философскому собранию 19 января» // НВ. 1914. 26 янв.; НФП, 232). Р. может критически высказываться о Ц., но для него абсолютно неприемлема рационализирующая толстовская трактовка христианства: «Толстой, сойдя с почвы исторического православия, дал какое-то напудренное, накрахмаленное христианство <...> Церковь свела евангельское учение с неба на землю <...> “Рабочая” Церковь пошла и на *войну*» («Русский священник на войне» // НВ. 1913. 22 янв.; НФП, 12–13). В годы войны Р. подчеркивал, что идеал святости, утверждаемый Православной Церковью, противостоит «корректному, правильному, всех обучающему» существованию протестантизма: «Мы, лютеране, имеем правильную церковь»; русские говорят: «Мы, русские, имеем святую церковь» (ПЛ, 283). Так и не разрешив своих мучительных религиозных противоречий, Р. тем не менее задолго до кончины не сомневался, что в последний путь отправится именно с Ц.: «Конечно, я умру все-таки с Церковью, конечно. Церковь мне неизмеримо больше нужна, чем литература (совсем не нужна), и *духовенство* все-таки всех (сословий) милее. Но среди них умирая, я все-таки умру с какой-то мукой о них» (У, 176).

В.А. Фатеев

ЦИВИЛИЗАЦИЯ — см. *Культура*.

ЦИКЛЫ — отдельные произведения Р., объединенные автором в целостное единство. Подобное единство может быть в виде отдельного издания — сборника статей («*Природа и история*», «*Около церковных стен*», «*Среди художников*» и др.) или в виде собрания записей особого розановского жанра «опавшие листья» («*Уединенное*», «*Сахарна*», «*Мимолетное*», «*Последние листья*», «*Апокалипсис нашего времени*» и др.). Последовательность статей Р. на определенную тему также может составлять Ц. Таковы статьи под названием «Старое и новое» в «*Литературных очерках*», «*Рим*», «Неаполитанский залив» в «*Итальянских впечатлениях*», «Русский Нил», печатавшийся в «*Новом Времени*» в 1907. Статьи Р., написанные на одну тему (*Пасха*, *Рождество*, новогодние статьи), также являются Ц., хотя и не оформленными как таковые автором. Поскольку Р. не писал отдельных книг (за исключением «*О понимании*»), а составлял свои книги из статей, обычно опубликованных ранее, то все его издания могут рассматриваться как Ц. План Полного собрания сочинений Р., составленный им в 1917, свидетельствует, что свои сочинения он расположил по определенным Ц., отметив девять таких разделов, в том числе «*Брак и развод*», «*Общество и государство*», «*Педагогика*», «*Листва*» и др.

А.Н.

ЦИНИЗМ. У Р. встречаются реплики о Ц. и реакции самого писателя на обвинения в Ц.: «Где, собственно, родник ненависти к “Уед.” и “Оп. л.”? С моей точки зрения, как я это понимаю? Говорить, будто это “цинизм” (все), странно о книгах, где сказано столько нежного и любящего» (СХР, 257). Критик С.А. Андреевский пишет: «Удивился, как странно отнеслась *печать!* Где же

похабщина? Цинизм? <...> *Страдание*, страдание, страдание!» (ОСЖС, 719). С удивлением реагировал Р. и на такое обвинение: «Вся литература поражена, что я считаю деньги. “И так цинично, на глазах у всех” Но ведь я не студент, получающий стипендию; за которого “считает” казначей» (СХР, 71). Р., защищая А.С. Суворина и его пуританское отношение к семье, однажды заметил, что в его странном рассказе о писателе и живших с ним шести курсистках, которые были его женами, не было «ни тени какого-либо цинизма и грязи», ибо «семьи нельзя трогать» (ПЛ, 105). В «*Уединенном*» появляется у Р. реплика-вопрос: «Цинизм от страдания?.. Думали ли вы когда-нибудь об этом?» (У, 38).

И.С. Шилкина

ЦИТАТА. Объем и характер Ц. в произведениях Р. различен: от вкрапленных в предложение отдельных слов («точечных Ц.») до поэтических строф, развернутых прозаических фрагментов и полностью приведенных чужих текстов. Тексты Р. отличаются интертекстуальностью, что представляет собой необозримое поле деятельности для комментаторов. Цитируются Библия и Евангелия, строки Ф.М. Достоевского, В.А. Жуковского, М.Ю. Лермонтова, Д.С. Мережковского, А.С. Пушкина, Л.Н. Толстого и других русских и зарубежных писателей. Используются Ц. и в качестве эпиграфов, состав которых многообразен. Ц. вводятся в качестве иллюстративного материала, когда Р. анализирует произведение. Такие Ц. становятся отправной точкой рассуждений Р. о В. Брюсове в статье «Декаденты»: «Под именем символизма и декадентства разумеется новый род не столько поэзии, сколько стихотворческого искусства, чрезвычайно резко отделяющийся по форме и содержанию от всех когда-либо возникавших видов литературного творчества <...> “Мертвецы, освещенные газом! / Алая лента на грешной невесте! / О! мы пойдем целоваться к окну! / Видишь, как бледны лица умерших? / Это — больница, где в трауре дети... / Это — на льду олеандры... / Это — обложка романсов без слов... / Милая, в окна не видно луны. / Наши души — цветок у тебя в бутоньерке” (В. Даров)» (ЛВИ, 410). Приведенная Ц. вступает в диалог с текстом

Р. Тексты Р. принципиально диалогичны: «Это недоверие и неуважение к человеку, предрасположение не уважать его (Гоголевская черточка) была у Толстого вечно, с юности. “У меня героев нет” — “Врешь, братец — он есть: это твоё разросшееся, преувеличенное Я» (М, 143); «И вырисовывается нужда, сердечная принужденность, подумать о вторичном “Исходе”, аналогичном Моисееву. Ибо, как и сказал Достоевский: “Позвольте, согласились ли бы вы принять такую гармонию?” Но он совершенно не подумал, как далеко простирается его вопрос и как самые дорогие ему идеи закручиваются и идут ко дну именно около детей» (ЛВИ, 10). О диалоге свидетельствуют как экспрессивное «врешь, братец», так и сдержанное «он совершенно не подумал». Отстаивая то, в чем убежден, Р. спорит с теми, чьи имена заменяет обобщенным «негодяи»: «Негодяи кричали о его “клеветничестве на молодежь” И до сих пор пишут о необходимости разделять Лескова “Некуда” от Лескова “Запечатленного ангела”: тогда как разделять его невозможно» (М, 145). Р. используются Ц. из уже приведенного текста: «Многие годы, как я веду полемику за “освящение молитвою” начала и окончания важнейших физиологических процессов, поднимается смех или еще чаще отвращение, так ярко сказавшееся у автора заметки: “сумасшествие, безнравственность, оскорбляющие чувство каждого человека; чистая психопатия”» (ВДЯ, 264). Так возникает вторичное, внутреннее цитирование, с введением точечных Ц. — слов «божественное», «духовное», «молитва». Ц. стимулирует мысль Р. и вызывает ассоциации, благодаря которым устанавливаются новые, более сложные межтекстовые связи: «И вспомнил я, разом, картину: “кристалл и море стеклянное” Апокалипсиса; купель водную, с прилепленными по краям ее горящими восковыми свечами, куда опускается новорожденный младенец» (там же). Р. подчеркивает важность любого обряда, хотя и не вписанного в требники (омовение мертвых), но хранимого в народе, освящаемого культурными традициями. Обычно Р. цитирует по памяти и неточно. Происходит переосмысление цитируемого материала уже как своего собственного текста.

В.В. Леденёва

Ч

ЧАСТНАЯ ЖИЗНЬ. Обращаясь к либеральной *интеллигенции*, воспитанной на идеях гражданственности, Р. заявил: «Народы, хотите ли, я вам скажу громовую истину, какой вам не говорил ни один из пророков... — Ну? Ну?.. Хх... — Это — что частная *жизнь* выше всего <...> Да, да! Никто этого не говорил; я — первый... Просто, сидеть *дома* и хотя бы ковырять в *носу* и смотреть на закат *солнца*. — Ха, ха, ха... — Ей-ей, это — общее *религии*... Все религии пройдут, а это останется: просто — сидеть на стуле и смотреть вдаль» (У, 54). «Много говорят и излишне много приписывают принятию *христианства* Константином Великим; между тем это есть совершенно ничтожное событие в сравнении с принятием христианства народами, этнографической массой, — множеством вот частных *душ*, честных *семей*, одинаковых людей, не завещавших *истории* своего имени. Здесь-то христианство и свило себе поэзию, увилось здесь поэзией. Христианство — оно все обращено к частной душе человеческой, говорит ей, беседует с ней. Шумная общественность, жесткая государственность — все это гораздо дальше от христианства, чем простая семья, чем частный народный *быт*. От этого все праздники христианской *церкви* суть народные и бытовые праздники. Праздник есть отдых всего лучшего в стране, всего тихого в стране, всего нравственного, чистого. Отдых и даже торжество» (РГО, 487). «День этот, — пишет Р., — день русской семьи, русских *домов*. Это не праздник *государства*, а праздник *быта*. Быт же родит поэзию, сказки, песню, *танцы* и милое дружелюбие людей. Быт гораздо выше *политики*» (там же).

А.Н.

ЧЕЛОВЕК. Р. создал свою, розановскую концепцию Ч. Он различал три возраста Ч. «Средний возраст человека, от 30 (даже от 24-х) лет до 45-ти, я называю физическим. Тут все понятно, рационально. Идет работа. Идет служба “День за днем”, “оглянуться некогда” Механика. В которой не вспоминают и не предчувствуют. Никогда не имел интереса к этому возрасту и не любил людей этого возраста. Но я имел безумную влюбчивость в стариков и *детей*. Это — метафизический возраст. Он полон интереса и значительности. Тут чувствуется “Аид” и “Небо” Чувствуются “мойры”» (У, 354). Р. выделяет основное в *жизни* Ч.: «Человек стоит на двух якорях: родители, их “*дом*”, его младенчество — это один якорь. “*Первая любовь*” 13–14 лет — есть перелом; предвещает, что потянул “*другой якорь*” Исход и — венец; при-

стань “отчала” и пристань “причала” “Причал” окончательный — *могила*; и замечательно, что уже любовь подводит к ней. Но любовь — это “опять рожу”, и стану для детей “пристанью отчала”» (У, 64). Задавая вопрос, что было самое лучшее в прошлом, Р. отвечает: «Добрая встреча: т.е. узвание доброго, подходящего, милого человека» (У, 75). И отсюда вывод: «Будь верен человеку, и *Бог* ничто тебе не поставит в неверность. Будь верен в *дружбе* и верен в любви: остальных заповедей можешь не исполнять» (У, 163). С жизнью связаны и «уклонения» Ч.: «Самые планеты движутся, все уклоняясь от прямой, все отступая от вчерашнего пути. “По планете — и человек” Клонимся, жмемся... пока — умрем! И вот тогда уже станем “несгибаемы” и “без перемен”» (У, 179). Наблюдательность Р. заставляет его заметить: «Рассеянный человек и есть сосредоточенный. Но не на ожидаемом или желаемом, а на другом и своем» (У, 105). Для Р. *литература* и Ч. совершенно разные *вещи*. «Можь быть, я расхожусь не с человеком, а только с литературой? Разойтись с человеком страшно. С литературой — ничего особенного» (У, 97). Р. вопрошает: «Не полон ли *мир* ужасов, которых мы еще совершенно не знаем? Не потому ли нет полного ведения, что его не вынес бы *ум* и особенно не вынесло бы сердце человека?» (У, 161). И вот Р. уже подвергает сомнению свою *веру* в Ч. «Отвращение, отвращение от людей... от самого состава человека... Боже! с какой бесконечной любви к нему я начинал (гимназия, *университет*). Отчего это? Неужели это *правда*» (У, 261). «Человек искренен в *пороке* и неискренен в *добродетели*» (У, 275). И конечный вывод «*Уединенного*»: «Никакой человек не достоин похвалы. Всякий человек достоин только жалости» (У, 86).

А.Н.

ЧЕРНИГОВСКИЙ СКИТ — отделение *Гефсимании Троице-Сергиевой лавры*, расположен в 3 км. к северо-востоку от Лавры. Основан в 1845 и назывался «Пещеры», поскольку *церковь* была устроена в пещере. В 1852 в скит была пожертвована Черниговская *икона* Божией Матери, а над пещерной церковью возведен деревянный храм в честь этой иконы. В 1886–1893 был возведен каменный храм (архитектор Н.В. Султанов). Близ этого храма и был 7 февраля 1919 похоронен Р. Разрешение на захоронение получила *С.В. Олсуфьева*. *Т.В. Розанова* вспоминала: «Отвезли отца на дровнях, покрытых елочками, в Черниговский скит. Там встретила его монашеская братия с колокольным звоном» (ТР, 101). *Могила* Р.

рядом с могилой *К.Н. Леонтьева*. Летом 1921 Ч.с. был превращен в концлагерь для уклоняющихся от трудовой повинности (Приказ № 2 Сергиевской уездной комиссии по борьбе с труддезертирством // Трудовая неделя. Сергиев. 1921. 22 авг. № 23). В 1923 Ч.с. стал колонией инвалидов труда им. Каляева, надгробные памятники выброшены, разбиты и использованы для мощения дороги из *Сергиева Посада* к Ч.с. Весной 1927 *М.М. Пришвина* вместе с *Т.В. Розановой* и женой *А.А. Александрова* Евдокией Тарасовной побывал на кладбище и обнаружил, что очертания могилы Р. почти незаметны. Он промерял и записал в дневнике 18 мая 1927 местоположение могилы Р. В 1990 Ч.с. был возвращен Троице-Сергиевой лавре. Благодаря дневниковой записи Пришвина место могил Р. и Леонтьева было определено и в 1992 на них установлены кресты. Рядом с могилой Р. находятся могилы его дочери Веры и падчерицы Александры.

Т.В. Смирнова

«ЧЁРНЫЙ ОГОНЬ» (Париж: УМСА-Press, 1991) — сборник статей Р. на тему *революции* и революционеров вышел 14 октября 1991, составитель и автор предисловия московский исследователь А.Н. Богословский. В предисловии сообщается: «Незадолго до смерти В.В. Розанов наметил план издания своих книг. По этому плану, сохранившемуся в архиве друга и исследователя творчества В.В. Розанова — *С.А. Цветкова* статьи о революции составили бы том 35 собрания сочинений, и войти в него должны были две книги — “Когда начальство ушло” и “Черный огонь” Статьи, которые Розанов предполагал включить в сборник “Черный огонь”, найдены в копиях среди бумаг *Т.В. Розановой*. Часть их была напечатана в “*Новом Времени*” в 1917, другие были отвергнуты редакцией. Ряд статей Розанов печатал под псевдонимами, а некоторые существуют только в отрывках, которые тоже воспроизведены в настоящем издании» («Ч.о.», 10). Копии статей Р. хранились у дочери писателя, которая умерла на руках А.Н. Богословского и который впервые опубликовал эти рукописи. Наряду с известными статьями из «Нового Времени», «Русского Слова» и книги «Когда начальство ушло...» в «Ч.о.» опубликовано несколько десятков рукописных статей. Материалы сборника «Ч.о.» хранятся в РГАЛИ (Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 138–141), куда входят автографы, гранки и газетные вырезки статей об убийстве *Александра II* и его реформах, о Государственной думе, о революциях и 1905 и 1917, об убийстве *П.А. Столыпина*.

А.Н.

ЧЕСТЬ. Три статьи Р. посвящены проблеме Ч. и личности человека: «Сложность вопросов “чести” и нравственных» (НВ. 1903. 8 окт.), «Дорого ли отечество оценивает “честь” своих граждан?» (НВ. 1903. 13 окт.) и «О чувстве “чести” и гордости» (НВ. 1903. 20 окт.) — ответ на статью «Ответ автору “Сложность вопросов “чести” и нравственных”» (НВ. 1903. 17 окт.) за подписью «Сослуживец». Первая статья посвящена событию, взбудоражившему общественное мнение той поры — самоубийству молодого офицера Кублицкого-Пиотуха, не перенесшего оскорбление ударом. Почему офицер не ответил на удар двумя ударами? Почему не убил обидчи-

ка? И что вообще значит его поступок? С самого начала своих размышлений Р. подчеркивает, что умер не просто офицер, но *русский человек*, «наш брат и товарищ», а потому суждения о нем принадлежат не только корпорации офицеров, но и русскому обществу в целом, всему русскому сознанию. Р. утверждает, что офицер решился на этот поступок не от бессилия, не от трусости и «не в азарте», не в «пожаре мыслей», а совершенно осознанно, проявив незаурядную твердость духа и волю в течение суток, которые он сам отвел себе на «собрание в путь смерти» Он был безмерно мужественен и бесстрашен и ни в коем случае не замарал Ч. военного мундира. По мысли Р., воин должен быть храбрым и не бояться умереть, ибо в этом не просто состоит его представление о Ч., но заключен и высший его долг. И если в штатском человеке недостаток или отсутствие мужества есть только слабость, то у воина — есть *порок*, не позволяющий ему быть воином. Разумеется, Кублицкий-Пиотух, будучи оскорбленным во время командования, перед строем, запросто мог изрубить саблей наглого босяка, но не сделал этого именно потому, что осознавал особость оружия, врученного ему в руки. Это наводит Р. на мысль о сакральности самого понятия «оружие». «Молодой идеалист, я думаю, имел идею (бессознательную) священства врученного ему оружия, которым просто не смел (есть такая психология, особенно у новичков, “со страхом” несущих свою должность) распорядиться вне тех целей, для которых оно вручено ему государством, отечеством; сабля — против врага, но не его личного, а против врага отечества». Кублицкий-Пиотух мог ударить обидчика и кулаком, но тогда бы и сам уподобился нападавшему, уронив себя в звании офицера. Офицер же является человеком, обладающим «глубокой упорядоченностью физических сил», «не распушенных, не нервных, не слабых, не склонных к “дебошу”, а склонных действовать сосредоточенно, ярко, могуче, но “во благо-времени”». Ибо создан он для *войны*: «Война есть противоположность уличной свалке; война есть величайшая степень порядка, не во внешнем смысле “приказанного”, а во внутреннем: “не могу иначе”». Кублицкий-Пиотух и был сотворен для войны, но отнюдь не для дебоша, не для рукоприкладства, где понятие о Ч. исчерпывается исключительно умением «давать сдачи». Касаясь последнего, Р. замечает в адрес определенной части «новой литературы» и ее героев: «Нужно быть просто невоспитанным “горьким человеком” в смысле произведений *Максима Горького*, для этого привычного по воздуху горизонтального движения рук». Понятию о Ч. посвящена и вторая статья Р., где на примере происшествия в *Ельце*, когда гимназист ударил помощника классных наставников, осмысливается взаимосвязь Ч., личности и права. Р. констатирует полную неспособность судебной власти ограбить собственных граждан от явления, обозначенного им как «всероссийский мордобой». Рукоприкладством, членовредительством пронизаны едва ли не все слои и сословия общества. Бьют друг друга мастеровые, «благородные», девицы «из ревности», а власть закона ничего не может сделать с преступлениями подобного рода. Приходя к выводу о фактическом бессилии закона перед явлением «мордобоя» и пытаясь отыскать хотя бы какой-нибудь способ восстановления справедливости, Р. обращается к отечествен-

ной истории, ко временам царя Алексея Михайловича, когда оскорбитель выдавался оскорбленному на расправу. При этом кровь не проливалась, обидчика, как правило, прощали, но сама процедура выглядела достаточно устрашающей. Быть может, поэтому в старобоярской Москве было так мало «личных обид». Сам факт прощения сламывал в обидчике психологию дерзости. «При подобной форме наказания, которую мы не предлагаем воскресить, но о которой предлагаем подумать, — заключает Р. свою вторую статью, — решительно не могла бы образоваться “психология улицы”, по которой негодяй, выйдя, чтобы оскорбить такого-то, и видя, что его нет, решает, что “ведь не беспокоиться же мне выходить еще завтра — так ударю все равно другого” В третьей статье о понятии Ч. писатель добавляет несколько уточнений: «Честь — родная сестра “честности” Его беспокоит, что представление о “Ч.» становится теперь зачастую тождественным тому, что именуется “гонором” и “амбициями” Человек, честный до героизма, но лишенный «бурбонства», не «аристократически-воинственный» и, в случае с Кублицким-Пиотухом, не ответивший ударом на удар, считается нынче фактически «обесчещенным». Р. видится в этом нечто не русское, «а не то польское, не то французское».

Г.П. Выгалов

ЧИНОВНИЧЕСТВО, ЧИНОВНИК. В плане своего Собрания сочинений в 50 томах Р. назвал целый 34-й том «О чиновничестве». Статью «Как сделать чиновника лучше?» (НВ. 1899. 12 июня) он начал словами: «Вот вопрос, слышав который встретенется всякий русский человек. “Россию я не управляю. Россию управляет сорок тысяч столоначальников”, — сказал император Николай Первый, один из могущественных бывших на земле автократов». «Худ в России чиновник — все дела в России идут худо; таким образом вопрос о том, как получить хорошего чиновника, есть вопрос прямо о поднати России, об улучшении разом всех русских дел» («Энергия чиновника» // НВ. 1901. 12 авг.). Службе Ч. посвящены многие ранние статьи Р.: «О вознаграждении чиновников» (НВ. 1899. 23 авг.), «Штатный чиновник и чиновник по найму» (НВ. 1899. 24 авг.), «Государственный механизм и качества чиновника» (НВ. 1900. 7 марта), «Чиновник и деятель государственный» (НВ. 1901. 13 авг.), «О литературных занятиях чиновников» (НВ. 1901. 19 окт.), «Мотивы и характер чиновной службы» (НВ. 1902. 12 июля) и др. Суть розановского подхода к Ч. выражена его же словами из «Последних листов»: «“Чиновник все губит”. Да. Но это одна ½ истины. Всем давно известная. Есть другая половина той же истины, никому не известная: “Чиновник всё и поправляет”» (ПЛ, 209). При этом удельный вес критического материала о Ч. у Р. явно выше, чем оправдательного и благожелательного. Нередко говорят за себя одни только названия розановских статей: «Непоправимо затхлое ведомство» (НВ. 1908. 12 и 19 мая; ВНС; о министерстве просвещения) или «200 лет “делопроизводства”» (РС. 1911. 9 июня; ТПРН). Р. изначально усматривает существенную разницу между Ч. и государственностью, которая воплощается для него преимущественно в институте монархии, в основных сословиях: крестьянстве, духовенстве. Противопоставление государственной власти

(царя) и Ч. было выражено еще в работе «О подразумеваемом смысле нашей монархии», написанной в 1895 и запечатленной цензурой (работа вышла отдельным изданием в 1912). В этой статье, содержащей в себе апофеоз русского самодержавия, цензуру смутило именно отношение Р. к Ч. Чтобы статья была допущена к печати, вспоминал впоследствии Р., он явился на прием к К.П. Победоносцеву, который, ознакомившись со статьей, настаивал Р.: «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. Возмут злое, а советы откинут прочь» (Новое Слово. 1910. № 1; ЗРП, 13). Другой государственный деятель, главноуправляющий по делам печати М.П. Соловьёв сказал Р. поразившие его слова: «Держава... Что такое она? Риза, красота на чиновничестве. История изменчива. Могут пронестись ветры и унести эту красоту, сорвать и разорвать ризу. Но никакие ветры не сломят чиновника <...> Чиновничество так сильно, что оно может справиться и с самодержавием, заставив его исполнять свою волю, а не повинуюсь его воле. Говорят о “конституции”: да чиновничество — это и есть русская конституция, т.е. в зерне дела — в ограничении всевластия и личного произвола, безграничного “хочу”. На самодержавное “хочу” чиновник отвечает “нельзя”, и жизнь идет по “нельзя”, а не по “хочу» (ЗРП, 11). Р. резюмирует: «Если самый принцип чиновничества, — заметьте: принцип — заключается в том, чтобы повиноваться, чтобы не оказывать сопротивления, то что же с ним сделают революция и ряд революций? Он перед каждою согнется, каждой скажет: “Чего изволите?”; и когда они все пронесутся, сломав сословия, веру, весь прежний социальный строй, из-под стола опять вылезет столоначальник, и, разложив свои бумаги, начнет вписывать в эти графы всякую действительность, т.е. планировать на бумаге жизнь, снова назначит всем жалованья и пенсии, установит награды, пожалуй, — ордена или их суррогат; и опять начнется... вековечное чиновначалие и чиновпочитание!» (ЗРП, 12). Р. бывал очень резок в оценке Ч.: «Чиновничество есть сфера совершенного забвения “иного мира” — Боеа, религии; это есть не только проза, но и величайшая плоскость души человеческой, сведение ее от вершины и до глубины к смиреннейшей заботе и смиреннейшим созерцаниям: сделано ли это “вверенное мне дело” и “как отнесутся их <ревосходительств>во» (ЛВИ, 331). Р. отдает должное трудолюбию и бескорыстия Ч., указывая на его необходимую, незаменимую роль в государстве. В «Мимолетном» он подчеркивает, что со стороны правительства и большинства Ч. не бывает умышленного зла, коварства, корысти. И если Петербург развращен, то провинциальное Ч., по убеждению Р., «безукоризненно чисто», взяток вообще не берет (М, 234). В народе «тех жалоб, которые обыкновенно слышатся в журналах и газетах, в беллетристике и “гражданских стихах”, что “начальство жить не дает”, “от начальства тесно”, “начальство обижают”, я за тридцать лет ни одного раза не слышал» (СХР, 185). Однако Ч. действует на русскую общественную жизнь угнетающе: «Есть что-то некрасивое в наших чиновниках. Какая-то мировая антиэстетичность. Эти трусы на всякий смелый шаг и на всякое решительное слово...» (СХР,

202). И гораздо резче: «Чиновник съел все *вдохновение* на Руси. Все *вдохновение* на Руси. Чиновник дьявол. Дьявол бессилья. Он к тому же техник. Техника в жизни? — Умерщвление жизни» (ПЛ, 122). Размышлять над угнетающей и удушающей ролью Ч. в истории России Р. начинал еще в свою бытность школьным *учителем*. Тема административных настроений в министерстве *просвещения* — совершенно необозримая у Р. В «*Сумерках просвещения*» он указал на коренную ошибку национальной системы *воспитания*: «Хочешь ли сберечь юношество для государства, береги его дальше от государства — это правило, конечно, не административной техники, но политической мудрости» (СП, 46). Свой взгляд выразил Р. в «*Сахарне*», где описан ученик в гимназии, усваивающий все наоборот, исходя из своеобразного духа противления лицемерию учителей: «10 чиновников в мундире министерства просвещения, из которых каждый был шпион и ябедник, учили его “не послушествовать на друга своего свидетельства ложна” И он стал клеветником и злословцем. Те же десять чиновников, из которых каждый был предатель и втихомолку занимался *социализмом*, учили его “быть патриотом” И он возненавидел свое отечество. <...> Берегись, Вася. Берегись “русской *цивилизации*”» (СХР, 19). Роковую роль в дискредитации патриотизма Р. отводил именно лицемерию Ч., в особенности в сфере воспитания и образования. В Ч. как социальном принципе заложено неимоверное преувеличение себя самого и принижение «обывателя», «личности», «человека» как он есть. «Чиновники, которые вообще плохие поэты и плохие мудрецы, впали в огромную ошибку относительно своего исторического значения, вообразив, что сумма их, *правда*, все с орденами и лентами, представляет собой какой-то “итог”, какое-то “абсолютное нечто”, пожалуй, державу около державы и нацию около нации. За чиновниками стало не видно народа <...> Чиновник — антиэстетическое явление» (КНУ, 39). «Чиновники отняли у нас “дом” наш, наш коллективный тысячелетний “дом” Изгнали Россию из России» (КНУ, 41). «Чиновничество оттого ничего не задумывает, ничего и не предпринимает, ничего нового не начинает и даже все “запрещает”, что оно “рассчитано на маленьких”» (У, 176). Система Ч. не доверяет человеку, не рассчитана на крупное и величественное в человеке, пренебрегает человеком. Р. создал художественный очерк «Чиновники», в котором описал внутреннюю жизнь некоего департамента с его нечеловеческой машиной бумаготворчества и делопроизводства (РС. 1909. 25 окт., 12 нояб.). В нем он писал: «Царство рудокопов. Рудник. Так же все черно, гадко, невозможно дышать. Кто же тут живет? — Чиновники» (СМР, 339). «Никогда ни один чиновник не предложит упростить своего дела; и в то же *время* нет чиновника, который бы не жаловался на “бессмысленную сложность” своего “делопроизводства”» (СМР, 354). «Чиновничество возникло потому, что умерло гражданство. Оно растет по типу болезненного ожирения: чем его больше, тем ему хочется вырасти еще больше. До “перерождения в себя всех тканей”, до полной замены собою всех человеческих и всех общественных функций» (СМР, 356). Но в том же очерке Р. признает, что, несмотря на эти неисцелимые социальные болезни, чиновник — *лицо*, на которое государство может положиться и поручить ему

государственные заботы. Этим он отличается от «свободного человека», поскольку гражданственность в современном *обществе* выродилась: «Доверить “обоз с драгоценностями”, каковому подобна Россия, да и всякое государство, — невозможно “обывателю”» (СМР, 351). Таким образом, определяет Р., чиновник есть «гражданин по найму». Рассматривая Ч. как класс тружеников на ниве упорядочивания государственной жизни, Р. отмечал, что существует противоречие между их реальной созидательной работой и юридической формой, в которую они вынуждены облекать все свои действия. В статье «Еще о неясности законодательного *языка*» Р. писал: «Сколько я испытал и видел, все русские чиновники (часто люд очень хороший) действуют “по науке от товарищей”, — а не “по законам”, которые, должно быть, кто-то первый “разобрал” и уже потом, применив, научил этому других. “Читать же законы» (самому) значит запутаться и перестать что-нибудь понимать в том деле, которое делаешь. А оно безотлагательно и “непрерывно”» (НВ. 1910. 23 мая; ЗРП, 188). Рассуждая о политическом месте Ч. в России, Р. указывал на то, что оно не нашло себя, не устоялось. Едва ли не главной задачей *парламента*, которую он совершенно не исполнил, следовало бы признать восстановление естественного соотношения Ч. и общества: «Нужно было избавиться от того “крапивного семени”, с которым *войну* начал еще Сумароков, — от чиновничества. Точнее — не избавиться, а серьезно подчинить себе и своему активному возбуждающему контролю. Для этого нужно было именно осоюзиться с Царем, с духовенством, с дворянством, с купечеством, которых чиновник, в сущности, всех “съел” Съел, поставя на место их свою безличность и формальность. Нужно было вернуть “лицо” всем этим угнетенным началам русской истории...» (У, 337). Немало места в публицистике Р. отводилось лицам высшей бюрократии России. В статье «*Витте и Победоносцев*» (РС. 1910. 16 июня) Р. сравнивает двух этих представителей русского Ч.: «Всегда в *мысли* своей я сопоставлял эти две фигуры. Всякий раз, когда я упорно думал об одной, около нее тенью становилась и другая. Они поясняли друг друга» (ЗРП, 211). Конечно, Витте, проводя «17-е октября, ронял всё, над чем стоял стражем Победоносцев до 17-го октября. Конечно, он убивал все “сердечные радости” Победоносцева, лишил его *старость* “покоя и утешения”» (ЗРП, 210). Витте олицетворял для Р. «петровское начало» в государстве, начало активного и деятельного преобразования, тогда как Победоносцев, напротив, выступал как облеченный властью романтик охранительного *консерватизма*, носитель идеи сдерживания всех разрушительных и неосторожных общественных сил.

В.В. Аверьянов

ЧИТАТЕЛЬ. В 1894, работая над предисловием к сочинениям Ф.М. Достоевского, Р. размышляет о взаимоотношениях писателя и Ч.: «Что нужно от писателя? Зачем, отрываясь от насущных дел, забот, иногда обязанностей, читатель берет *книгу* и уединяется с нею — уединяется в себя, но зачем-то в сообществе с *человеком*, давно умершим или далеком, которого он не знает, и, однако, в эти минуты уединения предпочитает всем, кого он знает» (ЛВИ, 277). Вывод его таков: «“Помоги мне

разобраться в моей *жизни*, освети, научи” — вот самая серьезная *мысль* <...> на которой может истинно скрепиться их общение» (там же). Но прямолинейно-наставительный характер взаимоотношений с Ч. писателю чужд: «Читатели — не все, но очень многие — представляют себе авторов книг в виде каких-то попрошаек, которые пристают к нему, “милому читателю”, на дороге, приходят к нему *на дом* и навязывают всё “свою дрянь”, т.е. свои сочинения» (СХР, 211–212). Р. вовсе не ищет уважительно-преклоненного отношения Ч.: «Я не хотел бы читателя, который меня “уважает” И который думал бы, что я *талант* (да я и не талант). Нет. Нет. Нет. Не этого, другого. Я хочу *любви*. Пусть он не соглашается ни с одной моей мыслью (“всё равно”). Думает, что я постоянно ошибаюсь. Что я *враль* (даже). Но он для меня не существует вовсе, если он меня безумно не любит. Не думает только о Розанове. В каждом шаге своем. В каждый час свой. Не советуется мысленно со мною: “Я поступлю так, как поступил бы Розанов” <...> Как это возможно? Я для этого и отрекся с самого же начала от “всякого образа мыслей”, чтобы это было возможно! (т.е. я оставляю читателю всевозможные образы мыслей). Меня — нет. В сущности. Я — только — веяние. К вечной *нежности*, *ласке*, снисходительности, прощению. К любви. Друг мой: ты разве не замечаешь, что я только тень около тебя и никакой “сущности” в Розанове нет? В этом сущность и Providentia <провидение>. Так устроил *Бог*. Чтобы крылья мои двигались и давали воздух в ваши крылья, а *лица* моего не видно» (ПЛ, 19). Не обязательно, чтобы Ч. разделял взгляды Р., но он непременно должен быть внутренне родственен ему: «Мне не нужно “знакомых читателей” И не нужно “друга-читателя” (*Щедрин*). Не нужно единомышленных, “с такими же взглядами” У меня с каждой зорькой “новые взгляды”. Не ха-чу. Пра-ти-вно. Мне нужен родной читатель. Чтобы он был мне родной. Единокожный, единокровный» (М, 67). Р. ориентируется на «своего» Ч. — интимно, душевно близко: «Что значит “интимный читатель”? Такой, который слышит *музыку души* автора» (ПИ, I). Писатель, согласно Р., находит «своего», соответствующего себе Ч.: «Читатель из папье-маше, естественно, и чувствует писателя из папье-маше. Вот судьба *Леонида Андреева*» (КНУ, 584). Однако сам Р. психологически не подстраивается под Ч., а пишет как бы «для себя», для заработка: «А для чего иметь “друга-читателя”? Пишу ли я “для читателя”? Нет, пишешь для себя. — Зачем же печатаете? — Деньги дают... Субъективное совпало с внешним обстоятельством. Так происходит *литература*. И только» (У, 66). «Ах, добрый читатель, я уже давно пишу “без читателя”, — просто потому, что нравится. Как “без читателя” и издаю... Просто, так нравится. И не буду ни плакать, ни сердиться, если читатель, ошибкой купивший книгу, бросит ее в корзину <...> Ну, читатель, не церемонюсь я с тобой, — можешь и ты не церемониться со мной: — К черту... — К черту! <...> С читателем гораздо скучнее, чем одному. Он разинет *рот* и ждет, что ты ему положишь? В таком случае он имеет вид осла перед тем, как ему зареветь. Зрелище не из прекрасных... Ну его к Богу... Пишу для каких-то “неведомых друзей” и хоть “ни для кому...”» (У, 22). Р. беседует с Ч. на бытовом, разговорном *языке*, запрос, не церемонясь и не требуя ответного почтения:

«“Я пишу не на гербовой бумаге” (т.е. всегда можете разорвать)» (У, 62). В то же *время* для Р. очень важны отклики на его сочинения, дающие подтверждение о «преданных» Ч.: «И на меня летят “опавшие листья” с моих читателей. Что им мое я? Никогда не виденный человек и с которым по дальности расстояния <...> он никогда не увидится. И столько отрады несут они мне» (ПЛ, 35). «Не иллюзия ли это, что я считаю своими читателями только покупателей своих книг, т.е. 2500 человек? В *газете*, правда, не отделить “вообще” (чит.) от преданного тебе. Но я по *письмам* знаю, что не читавшие ни одной моей книги — преданы мне? В таком случае сразу иллюзия “нечитаемости” исчезла бы» (У, 275). Собственные сочинения Р. как бы выводит за пределы отчужденной, по его мнению, от Ч. традиционной литературы: «Отчего я так волнуюсь от литературы (антипатия) <...> Не это ли: что литература слишком есть недостаточная форма общения между людьми... слишком далекая, слишком формальная, слишком холодная? Люди должны ближе стать друг к другу. Не “от читателя к читателю”, что слишком отвлеченно и далеко, а тереться плечом, соработать, видаться, общаться» (СХР, 156). Отсюда восприятие Р. своего *творчества*, утверждающего интимную близость к Ч. как «новое слово» (КНУ, 298), даже «завершение литературы» (У, 206), или даже вообще выход за ее пределы: «Вся литература есть в сущности категория “он” В сущности читатель автору и автор читателю абсолютно чужды, — это “покупатели моих книг”, до “которых мне какое дело” <...> Я — нет. Больше, чем нет: именно писатель на *ум* не приходит, что он “я” и что — его читатель “ты” Что, напротив, именно в литературе не смеет быть “он”, что как к “он” относиться — здесь кощунство, не святость» (СХР, 257). К концу жизни Р. с удовлетворением отмечает свой успех у Ч.: «Главная моя *радость* в литературе, что я дошел до слуха читательского» («Рассказ простой *женщины*» // НВ. 1916. 16 авг.; ВЧВ, 327). Свою популярность как писателя Р. связывал со смирением: «Буду ли я читаем? Я думаю — вечно <...> В моем смирении — моя *вечность*» (М, 63). Но он осознает и недостатки своих писаний, которые мешают восприятию их Ч., фрагментарность выражения душевных переживаний: «Я сам чувствую, что в “*Он. л.*” есть что-то наркотическое. Что их нельзя читать много. Становится удушливо. “Читателю душно” <...> ибо ведь в каждый момент написания отрывка сам автор был “задушен” и “захвачен” этим “*мгновением*” <...> В каждый отрывок вошла концентрация моей души <...> И всё это слишком густо, всё это слишком вязко и неудобно для читателя» (ПЛ, 198). Однако внимание к бытовым подробностям, как надеется Р., обеспечит близость к Ч., и, соответственно, интерес к его книгам: «Книга, в сущности, — быть вместе. Быть “в одном” Пока читатель читает мою книгу, он будет “в одном” со мною, и пусть верит читатель, я буду “с ним” в его делишках, в его дому, в его ребятках и верно приветливой милой жене. “У него за чаем”» (СХР, 12).

В.А. Фатеев

ЧТЕНИЕ. Р. много, «запойно» читал в ранней юности и гораздо меньше во взрослые годы: «Действительно, я чудовищно ленив читать. Напр. *Философова* статью о себе (в сборнике) прочел 1-ю страницу и только этот

год, прибирая *книги* после дачи (пыль, классификация), — наткнулся, раскрыл и прочел, не вставая с полу, остальное (много верного). Но отчего же, втайне, я так мало читаю? 1000 причин, но главная — все-таки это: мешает думать. Моя голова, собственно, “закружена”, и у меня нет *сил* выйти из этой закруженности. Я жадно (безумно) читал в гимназии: но уже в *университете* дальше начала книг не ходил (*Моммзен*, Блюнчли). <...> Я решительно не могу остановиться, удержаться, чтобы не говорить (писать): и всё мешающее отбрасываю нетерпеливо (дела житейские) или выравниваю из рук (книги) <...> Отсюда столько ошибок: дойти до книги и раскрыть ее и справиться — для меня труднее, чем написать целую статью <...> Из *Шопенгауэра* (пер. *Страхова*) я прочел тоже только первую половину первой страницы (заплатив 3 руб.): но на ней-то первую строкою и стоит: “*Мир* есть мое представление” — Вот это хорошо, — подумал я по-обломовски. — “Представим”, что дальше читать очень трудно и вообще для меня, собственно, не нужно» (У, 81). Р. — апологет несистематического, выборочного Ч., но Ч. непременно острого, захватывающего: «Только то чтение удовлетворительно, когда книга переживается. Читать “для удовольствия” не стоит. И даже для “пользы” едва ли стоит. Больше пользы приобретаешь “на ногах”, — просто живя, делая. Я переживал *Леонтьева* (К.) и еще отчасти *Талмуд*. Начал “переживать” *Метерлинка*: страниц 8 я читал неделю, впадая почти после каждых 8-ми строк в часовую задумчивость (читал в *конке*). И бросил от *труда* переживания, — великолепное, но слишком утомляющего. Зачем “читал” другое — не знаю. Ничего нового и ничего поразительного» (У, 373). «Мне кажется, кому не соответствует книга — не должен ее читать. Не пришло время, не пришла минута. Не настало “такого настроения”» (СХР, 12). Р. считает, что Ч. требует особого «инстинкта», дара: «Чтение и сила, и напряженность его есть особый талант — талант умственного поедания, талант душевного аппетита, “охотка к еде книг”» (КНУ, 392). В связи с признанием Леонтьева в *письме*, что он так и не заставил себя приняться за присланный труд «*О понимании*», Р. проводит различие между *писательством* и Ч.: «Куда в 60 лет читать волюмы <...> Вообще писатели не весьма много читают, и это — не без основания, и даже — не худо. *Читатель* пусть будет именно читатель, а писатель — писатель, а смешивать два этих ремесла вовсе не к чему. Ведь какая жалость выходит, когда не урожденный писатель начинает “писать” То же можно представить себе и относительно настоящего, т.е. жадного и обильного, плодотворного чтения» (ЛИ, 349). «Конечно, и при *жизни Фета* все люди настоящего чтения понимали цену его поэзии, но много ли было и вообще много ли есть людей настоящего чтения? Была и остается их горсть» (ОПП, 617). Р. отмечает, что в *Петербургe* «не читают книг — одни *газеты*» (ОПП, 445). По мнению Р., интерес к Ч. вообще присущ далеко не каждому: «Инстинкт книги есть только у немногих людей» (КНУ, 392). Среди тех своих знакомых, кто «непрерывно и много читал», он выделяет *М.П. Соловьёва*, *С.А. Рачинского*, *Л.Н. Толстого*, *Вл.С. Соловьёва* и заключает: «Но вообще говоря, этот инстинкт очень редок, и мне встречались люди с университетским образованием, которые, кроме газет никогда и ничего не читали —

и незаметно было чтобы когда-нибудь читали» (КНУ, 392). Ч., по Р., нужно не только для учения, для практических целей, но имеет ценность и само по себе, эстетически развивая индивидуальность: «Чтение есть не только учение, но и поэзия: оно ищется (и даже нужно действительно) не только в пассивно-ученых целях, но как *игра ума*, первое и радостное испытание своих способностей. Читая, я непременно критикую, чего не делая учась; я хочу смеяться и иногда подсмеяться над автором; или, напротив, в чтении мне нужно “увлечься”, “заняться”, даже “обманываясь, умилиться” Чтение потому неизмеримо богаче, разнообразнее и, конечно, гораздо влиятельнее узкого и сухого, всегда пассивного учения. Вот почему очень даровитые натуры необыкновенно рано обращаются к чтению, и непременно капризному, своевольному в полете <...> Читая и отстаивая *темы* чтения, авторов избираемых, *девушка* и юноша обнаруживают весь свой темперамент, все зачатки *страстей*, всю начинающуюся оригинальность ума» (СП, 246–247). Р. считает Ч. «живым личным общением» и противопоставляет его «механическому и в высокой степени обезличенному чтению» по программе университетского или школьного курса (СП, 248). Р., однако, находит аргументы и против чтения: «Молчи! Мы — не будем тебя читать!» Господь с вами, господа, — и не желаю. Вы не рожь, а спорынья. Ни — *мысли*, ни — *труда*. “Одна молодость” Ну, так я же и говорю, что вам давно пора жениться, т.е. утилизировать свою “молодость” единственным хлебным для отечества способом. И “женясь”, пожалуйста не читайте никаких книг. Только отвлечение сил на сторону» (СХР, 61). Сам же Р. вовсе не считает, что Ч. книг важнее всего: «Мы так избалованы книгами, нет — так завалены книгами, что даже не помним полководцев» (У, 92). Р. не раз приходилось ссылаться на лишь бегло просмотренные или вовсе нечитанные книги: «Мне (к сожалению) не случилось что-нибудь прочесть из *Мопассана* или *Золя*, но вот выдержка из первого» (РФК, 128); «Я не читал “Потерянного рая” *Мильтона*, но мне запомнилось где-то, когда-то прочитанные слова» (МИ. 1900. № 9/10. С. 194); «Мне известна только часть орега *ompiа* <полного собрания сочинений> *Михайловского*, где он со мной полемизировал» (ПИ, 255); «Я не читал “Жизнь Иисуса” Ренана, но слышал, что...» (ВТРЛ, 419). Большую и одобренную *Гершензоном* рецензию на книгу *А.Л. Волынского* Р. написал, по собственному его признанию, не прочтя ее (PRO, 1, 204). Характерно в этом смысле и название его подборки афоризмов: «Заметки на полях непрочитанной книги» (Северные *Цветы* на 1901. М., 1901). Объясняя, почему так и осталась непрочитанной присланная ему В.С. Соловьёвым книга «Оправдание добра», Р. писал: «Но я ничего не прочел — от суеты и мелких хлопот, как мне тогда казалось, но, как теперь объясняю и даже ясно вижу, — от неодолимого и всё сильнее в меня внедрявшегося отвращения к чтению книг. Причина такого дикого и постыдного явления не может заключаться ни в чем ином, как в преждевременном раннем чтении (лет с 10-ти), причем совершенно запойно, без оставления себе какого-либо досуга, в воскресенье, на вакации летом, сейчас же утром встав и ночью. От постоянного чтения родные меня называли “книжным червем”, т.е. что я ползаю и лежу в книге и

что вне книги (чтения) — меня просто нет. Так продолжалось лет 25–30, пока струна не лопнула или, точнее, не начала медленно перетираться; и именно к самому нужному времени (начало *старости*) у меня вовсе утратилась способность чтения, кроме разве таких совершенно новых и оригинальных книг, как напр. “Талмуд” или “Кабала” (если бы попалась). Да еще страницы *Библии* я люблю перечитывать. Но даже журнальную или газетную о себе статью я прочитываю с трудом, не всегда сразу по получению, а иногда на другой или третий день, и не всегда дочитываю» (ЛВИ, 485). Полученная от автора книга Соловьёва не привлекла Р. по отсутствию, как он посчитал, «магии в себе»: «А по начинающейся усталости и старости я и тогда оставлял к чтению только вещи с “магией” Такими мне кажутся его стихи, таким мне казалось всегда и всё у Конст. Леонтьева» (ЛВИ, 487). Однако Р. признал, что в отношении Соловьёва был тогда не прав: «Я за эту мне не нравившуюся (“без магии”) литературою не почувствовал вкуса и к самому его *лицу*, что было уже прямо и очевидною ошибкою, ибо в лице его, несомненно, была “магия”, это особенное и неясное, чарующее, к чему можно безумно привязываться» (ЛВИ, 487–488). Р. считал выбор Ч. вопросом исключительно субъективного вкуса: «В последнем анализе — ведь мы всё делаем для наслаждения <...> Так и чтения. Так и литературные увлечения. “Не нравится” — это сильнее всякой причины и, в сущности, не нуждается в оправданиях, как и не может быть ничем подкреплено» (ЛИ, 487). О Ч. увлекавших его сочинений Страхова Р. писал их автору: «Сколько бы Вас ни читал я, чтение несколько не утомляет меня. Это я приписываю совершенной простоте и естественности Вашего писания, отсутствию чего-либо специально литературного в нем, всякой техники. Нельзя утомиться, читая частное письмо, и потому же нельзя утомиться, читая Ваши книги. Как сидел дома, прихотливо и свободно, ничем не стесняясь и ни о чем не заботясь, так и начал читать Ваши статьи, без какого-либо приготовления себя к чему-то постороннему или рядному: в них чувствуешь себя тоже дома, все так же свободно, прихотливо. Это потому, я думаю, что при писании их не было никакого изменения внутреннего *мира* (необходимо естественного и правдивого) на пути к своему внешнему выражению, никакого принаровливания к тому, чтобы выразиться хорошо» (ЛИ, 163–164). В письме к Страхову Р. рассказал о своем обычном способе Ч.: «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”» (ЛИ, 10). На рекомендацию Страхова читать «по-немецки» (ЛИ, 11) Р. отвечал: «Что мне делать, если я совершенно не знаю немецкого языка (не учился ему в гимназии)? Это я говорю в ответ на Ваши слова, что нужно взять какие-нибудь хорошие немецкие сочинения. Потом 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, напротив, очень мало, и только то, что

меня очень заинтересовывает: 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 невежествен, многого не будешь знать такого, что общеизвестно. Но это удивительно как хорошо образует (не образовывает только), даже воспитывает <...> Так, я убежден, должен читать всякий, кто учится для себя» (ЛИ, 158). В ответ на сентенции Страхова, «предписавшего» ему, что не стоит «разбрасываться и истощать свои силы на порывистое писание и чтение», Р. пишет: «Всё это глубоко верно. Но, увы, надо иметь “ангела чтения” около себя, чтобы начать так читать, так изучать, так готовиться. Этого “ангела” никогда не стояло около меня» (ЛИ, 8). Позже Страхов снова укорял Р.: «Когда я прочитал о вашем способе чтения книг, я его очень не одобрил <...> Да и вы, неужели Вы желаете таких читателей для того, что сами пишете?» (ЛИ, 10). Р. ответил: «Как я смеялся, когда прочел в вашем письме сожаление о моем способе чтения <...> Неужели Вы подумали, что я не прочитывал от начала и до конца же ваших книжек, и так серьезно подумали, и так грустно сказали! Я их прочитывал, и потом любил возвращаться, т.е. раскрывать, где начало, и снова читать, что можно делать лишь с невульгарною книгою» (ЛИ, 165). В 1913 Р. так прокомментировал упреки Страхова: «Нет, “меня, пожалуйста, читайте от начала до конца” Я, конечно, — шучу... но кто знает, может быть себе я тоже хотел бы читателя “островками” Этот способ чтения имеет свои качества. Остро прочитывается, остро запечатлевается» (ЛИ, 10). П.П. Перцову Р. писал в 1897: «До чего Вы скоро читаете (уже прочли мою статью): а я как черепаха двигаюсь по книгам. Но тут виновна вечная *усталость* от службы, которая в сочетании с необходимым писанием вовсе не оставляет времени читать» (СОЧ, 493). О своей читательской аудитории Р. высказывает парадоксальную мысль: «Господи, кому бы я хотел быть нужен? Кто нуждается в утешении... Кто одинок... В особенностях, в особенностях — кого оставили. Вы, некрасивые, идите ко мне <...> Да. Но я-то им нужен ли? Это другой вопрос. Они не читают. Им некогда читать. Вот я истинный друг тех, кому “некогда читать”» (М, 58). Р. постоянно расстраивался, что серьезные, столь уважаемые им авторы читаются явно недостаточно: «Что же я всё печалюсь? отчето у меня такое *горе* на *душе*, с университета: “Раз Страхова не читают — мир глуп” И я не нахожу себе места. Но ведь не читают и *Жуковского*. *Карамзина* вовсе никто не читает. *Грановский* нечитаем; *Киреевский*, кн. <В.>Ф. *Одоевский* — многие ли их купили? Их печатают благотворители, но напечатанных их всё равно никто не читает» (ПЛ, 43). На этом фоне был замечен его собственный читательский успех: «Из писателей нашего направления (православных) мне первому удалось добиться читаемости (книги расходятся). Это — первый раз за *историю литературы*, за XIX век <...> Победа, победа... это не моя и не ее: но через нас *Бог* дал победу русскому лучшему русскому течению (мысли, чувств)» (СХР, 251). Р. принадлежит также статья «О отроческом и юношеском чтении» (НВ. 1910. 15 марта; ЗРП).

В.А. Фатеев

ЧУВСТВЕННОСТЬ. В книге “О понимании” Р. дает определение: «Чувственность есть удовлетворение пот-

ребностей тела, осложненное воображением» (ОП, 530). В статье «Жизнь», включенной как в «Апокалипсис нашего времени», так и в «Возрождающийся Египет» он пишет: «Чувственность не только не оскорбительна: но единственное, что могло бы оскорбить *девушку, женщину*, невинную, прелестную, чистую, чистейшую — это недостаток “желания ее” <...> На самом деле, только одна чувственность, чувственное пожелание, и именно до низов идущее и с низов поднимающееся — оно вызывает жизнь, делает ее не земною, а небесною, урелигиозивает. Оно — урелигиозивание ее. Ах, так вот где роды “нагих богинь” И — богов, И — *Озириса*. И что он всегда “такой особенный” Какое раскрытие. Что только “такой” — он желает *мира*. А если не “такой”, то какой же он “отец” и кому нужен. Он прах и чучело. И тогда правильна вся чувственность. Что только потому, что солнышко “печет”, — оно и бог. И потому, что “*кровь бежит*”, — мы люди. Мы “горячим соединяемся”...» (ВЕ, 285–286; ср. АНВ, 98–99).

А.Н.

ЧУВСТВО. Характеризуя основные формы духа, разума, который «стремится всё понять», Ч., которое «стремится оценить всё», и воли, которая «стремится осуществить всё» (ОП, 399), Р. показывает их различия в способах воздействия. На разум влияет «сила убеждения», на Ч. — «доброта обращения» (ОП, 330). Один из важных вопросов учения о *мире* — вопрос о происхождении духа. Дух и его проявления — мышление, Ч., воля — «недоступны прямому, грубому изучению» (ОП, 377). Р. убежден в неведественном происхождении духа и его форм: «Мышление, чувство и воля не суть свойства вещества, из которого состоит человеческий организм <...> источник их есть некоторое особое существо» (там же). Познание Ч. возможно посредством исследования его проявлений, среди которых «волнения, состояния, типы, настроения и собственно виды» (ОП, 402). Определяя каждый вид, Р. пишет: «Волнения суть те временные чувства, которые возникают под влиянием какого-либо единичного деятеля и имеют своим предметом единичный объект, напр, чувство зависти» (там же). «Состояния суть внутренние отношения чувства к самому себе, напр. состояние покоя, пробуждения, угасания, напряженности, *творчества*» (там же). «Типы чувства суть те особенные склады его <...> которые замечаются у всех людей в различные эпохи <...> Напр., склад чувства в период Возрождения и в период Реформации был не один и тот же» (ОП, 403). «Настроения суть чувства с чрезвычайно общим характером <...> Значение настроений в *истории* нельзя достаточно оценить: все великое в ней произведено ими» (там же). «Виды чувства отличаются от настроений тем, что они определены и имеют объекты <...> Сюда относятся: чувство религиозное, чувство нравственное, чувство справедливости и чувство *красоты*» (ОП, 404). Р. последовательно разрабатывает учение о творчестве в области каждого из четырех видов Ч. В творческом процессе Ч. не остается статичным, оно «облагораживается, утончается, и разлагается» (ОП, 414): «Чувствование изменяет чувство, в одних случаях углубляя его — таково действие нравственных процессов, в других истощая — таково действие всех художественных процессов, в третьих утончая — таково действие

правовых процессов» (ОП, 515). Объясняя художественное творчество стремлением освободиться от тягостных ощущений, испытываемых «художественною натурою от избытка образов красоты и от чувств, наполняющий внутренний мир ее» (ОП, 416), философ противопоставляет его научному творчеству. Различие между *знанием* и пониманием Р. определяет по участию в этих процессах Ч.: «Первое образуется в человеке потому, что он одарен органами чувств, — его *разум* остается при этом пассивным; и так как органы чувств одинаковы у всех людей, то знание всем им доступно в одинаковой степени» (ОП, 14). Понимание, напротив, менее зависит от чувств и образуется при «господствующем участии человеческого разума» (там же). Именно поэтому научные исследования должны основываться не на чувствах, а на доводах разума (ОП, 79). Посредством Ч. человек улавливает изменения, происходящие в *природе*, однако деятельное начало этих космических изменений постигается мышлением (ОП, 210).

К.А. Жулькова

ЧУЖОЙ ТЕКСТ. В *творчестве* Р. использование Ч.т. многообразно. Оно может проявляться на подсознательном уровне как обращение к наследию классики, прежде всего поэзии в виде скрытых парафраз, намеков, афоризмов. Такой Ч.т. обычно не выделяется графически, предстает без прямых отсылок к источнику. Определяющее место во многих статьях и *книгах* Р. («*Семейный вопрос в России*», «*В мире неясного и нерешенного*», «*В темных религиозных лучах*» и др.) занимают прямые *цитаты*. Тексты самого Р. обычно порождают Ч.т. или являются ответом на него. В книге «*Литературные изгнанники*» публикуемые *письма* Н.Н. Страхова и Ю.Н. Говорухи-Отрока к Р. стали поводом для розановских воспоминаний и высказываний, помещенных в виде обширных постраничных комментариев. Ч.т. в сочинениях Р. не является для него строгой и неизменной данностью, он всего лишь отправной момент для собственного осмысления и конструирования. Писатель может даже изменять его, потому что ему «так видится». Отсюда постоянные «неточности» цитирования. На самом же деле это был способ введения Ч.т. в свое повествование, и Р. не соглашался на исправление цитаты, если ему указывали на ее неточность, на несоответствия с оригиналом. Так бывало иногда и с именами или названиями произведений. Известно, что когда *З.И. Барскова*, следившая за печатанием второго короба «*Опавших листьев*», обратила внимание Р. и исправила имя Чернышевского с Николая Григорьевича на Николая Гавриловича, он перечеркнул эту правку и оставил написание таким, каким оно ему «виделось» — Николай Григорьевич. Подчас бывает трудно определить, что перед нами: сознательное отклонение от оригинала или это всего лишь ошибка, опечатка в тексте. Р. несколько раз цитирует строку *Лермонтова* «Столпообразные раины» («Демон», 1, 4) как «Столпообразные руины». Конечно, романтические «руины» могли показаться писателю более подходящими для пейзажа «Демона», чем обычные пирамидальные тополя (раины), и едва ли было бы возможно заставить его исправить неточность. *Вл. Соловьёв* упрекал Р. по поводу его «Заметки о *Пушкине*» (ЛВИ), начинающейся с описания того, как *Гоголь*, приехав в *Петербург*, поспешил

днем к Пушкину, а лакей ответил, что барин спит: всю ночь играл в карты. Р. размышляет: не об этой ли самой ночи Лермонтов написал «Выхожу один я на дорогу»? *Рационализм* Вл. Соловьёва не в состоянии перенести такое допущение, ибо для него историческая правда превышает художественной. «Ведь всякий, если не знает, то по надлежащей справке легко может узнать, когда именно Гоголь познакомился с Пушкиным и к какому именно времени относится лермонтовское стихотворение, а узнавши это, всякий может видеть, что дело идет о двух фактах, разделенных долгими годами, и что осенняя петербургская ночь, которую Пушкин просидел за картами, никак не могла быть тою самою сияющею ночью, которая много лет спустя после смерти Пушкина вдохновила Лермонтова среди кавказской пустыни» (Соловьёв В.С. Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1913. Т. 9. С. 281). Р., конечно, знал, что стихотворение Лермонтова написано после смерти Пушкина, даже писал раньше в статье «Вечно печальная дуэль», что оно создано в «роковом 1841 году». Но понадобилось писателю такое сопоставление, и правда истории отступила перед «своею», повествовательной правдой, и он сказал, что хотел. В розановском сборнике «Религия и культура» есть статья о приезде в Петербург французских моряков. Говорится о «мистически прекрасных» звуках «Марсельезы»: «Руже

де Лиль, сочинивший слова ее и музыку, ни ранее, ни потом не написал ни одной строчки, т.е. это было чистое вдохновение, “дыхание” истории» (РФК, 110). Н.К. Михайловский в статье о Р., появившейся в «Русском Богатстве» в декабре 1899, не преминул напомнить увлекшемуся автору, что кроме «Марсельезы» Руже де Лиллю принадлежит несколько сборников песен, романсы и оперные либретто. Как историк литературы Михайловский был прав, но Р.-художник в своем ответе писал: «К моей теме о браке, семье, поле какое имеет отношение Руже де-Лиль и Марсельеза <...> Да когда я буду издавать второе издание трудов своих, я просто не поправлю этих фактов и “ложных сведений Розанова”, — до такой степени они побочны и не нужны для предмета моих суждений. Таким образом, Михайловский, несмотря на претензии в философствовании, совершенно не понимает, что такое ход мышления» (ВДЯ, 230). То был особый художественный прием: оторваться от реальности и воспарить к вневременному, смешать представления («не написал ни одной строчки»), попытаться проникнуть в сущность, игнорируя факты исторической обыденности. Ч.т. у Р. неотделим от его собственного текста и является важнейшей чертой розановской стилистики.

А.Н.



ШАБЛОН. Р. считает тяготение к Ш. основной тенденцией *времени*: «Суть “нашего времени” — что оно всё обращает в шаблон, схему и фразу. Проговорили великие мужи. Был *Шопенгауэр*: и “пессимизм” стал фразой. Был *Ницше*: и “Антихрист” его заговорил тысячею лошадиных челюстей. Слава *Богу*, что на это время *Евангелие* совсем перестало быть читаемо: случилось бы то же. Из этих оглоблей никак не выскочишь. — Вы хотите успеха? — Да. — Сейчас. Мы вам изготовим шаблон. — Да я хотел сердца. Я о *душе* думал. — Извините. Ничего, кроме шаблона. — тогда не надо... Нет, я лучше уйду. И заберу свою бедность с собою» (У, 124). «*Чиновник*, из прежнего “служилого человека”, из древнего “служилого человека”, — превратился, побывав в *университете*, в гладкий штамп и мундир, без души и без *совести*» (М, 61). Формализм, казенщина Ш. приводят к обездушиванию *общества*, обеспечивая лишь видимость благополучного существования: «Всё “казенное” только формально существует. Не беда, что *Россия* “в фасадах”, а что фасады-то эти — пустые. И *Россия* — ряд *пустот*» (У, 176). В *просвещении* — тот же Ш., то же мертвящее влияние, хотя и под другими названиями: «Черта. Линейка. “Ведомость” Статистика. — “Это мертвец!”» (КНУ, 474). Р. пессимистически смотрит на систему образования: «Мы имеем только схемы учебных заведений. Умножение и печатание шаблонов их. Но лишь кое-где тут происходит просвещение. Просвещаются 2–3 из 500 учеников, и просвещает разве только один из 15-ти *учителей*. Остальное — шаблонная выделка шаблонных интеллигентов, и даже скорее это минус просвещения, чем его плюс» (У, 348). Борясь с засильем Ш. в педагогической системе, Р. писал в статье с названием «Педагогические трафаретки» (НВ. 1896. 20 нояб.): «Для всех представляется, что секрет улучшения *школы* состоит в отыскании наилучшей трафаретки: никому не приходит на ум поднять вопрос о существовании самой трафаретки, выбивающей штемпель “общеинтеллигентности” на ребенке, после чего он оказывается негодным, малогодным к какому-нибудь употреблению» (СП, 169–170). Статью «*Гений* и шаблон» (НВ. 1902. 17 сент.) Р. посвятил критике рутины преподавания. Признавая, что «технические школы работают у нас по шаблону», Р., однако, отмечал, что ведомства, в заведовании которых находятся такие школы, «очень мало заинтересованы в сохранении педагогических шаблонов», так как озабочены техническим *прогрессом*. В то же время «филологические факультеты пришли в совершенное запустение и

они упорно оставались в своей рутине, ссылаясь “на вековой опыт и пример более просвещенных нас стран”, где будто бы всё делается так же, и на аргументы в пользу классицизма». Р. пишет, что в высшем образовании преобладают «преподавание по шаблону, преподавание шеренге, вместо работы порознь с каждым питомцем, отвлеченная постановка всего дела, сводящаяся к *чтению лекций*». В то же время Р. понимает, что соблюдение формальных требований является необходимостью всякой службы: «Между тем на ревизиях и вообще пока я служил, меня более всего мучила “форма” “В отечестве — и форма!” “Какое же *Россия* мне отечество, когда со мной говорят по форме” И я негодовал и плакал (в душе). И только в 58 лет понял. — Без формы нельзя <...> Между тем не я один негодую на форму: но главная часть расхождения *литературы* с *государством* и, наконец, “ненавидения *Отечества*” русскими относится к этой причине, что поэты и художники, беллетристы и публицисты везде встречают “форму” Чиновник мог бы ответить: “Господа, ведь и вы пишете сочинения пером определенного вида и даже придаете сочинениям определенную форму: предисловие, содержание в главах, заключение. Без формы нельзя” Без формы *мир* не стоит» (КНУ, 195–196). Отвергая Ш., формализм, бездушие, Р., однако, убежден, что деятельность во благо превозмогает во всех сферах, в том числе и в *Церкви*: «Глубокой ночью. — Хоть бы кто помолился о душе моей грешной. Все молчат (бегут мимо). Церковь сказала: — Я помолюсь (прошло 1000 лет). — Но ведь это обратилось в шаблон?» (СХР, 181). «“Заштампованный человек”, который судится и не по материалу, и не по употреблению, а — по “штампу” И кладутся на него “штампы” — один к одному, всё глубже. Уже “вся грудь в орденах” И множество таких и составляют “заштампованное отечество” Которое не хватает *силы* любить. И стали класть “штамп” на *любовь*. И положили “штамп” на церковь. Вот наша *история*» (У, 276). «Для безличного человека программа заменяет *лицо*. Программа вообще издала кажется лицом. Вот почему, по мере того, как *общество* вырождается, как способных людей в нем становится всё меньше и меньше, — программы пылают, все обряжаются в программы, — и, кажется, живешь не среди людей, а среди программ» (СХР, 31). Р. осознает, что безличность, утрата индивидуальности, засилье Ш., наступающие на литературу, губельны для нее: «Погасить лицо — значит погасить литературу. Таким обр. литература внутренне погашается... Сама собою... Не ее высушивают, а она

пересыхает. Чахотка. Как я и писал (“*Он. л.*”): всё обращается в шаблон. В письме *Закржевского* Р. находит объяснение происхождения Ш.: “Шаблонно потому, что безлично” Тогда понятно. Из 100 газет кричит толпа. <...> Гул печатных станков и ни одного человеческого голоса» (СХР, 210).

В.А. Фатеев

ШАХРАЗАДА — героиня сборника арабских сказок «Тысяча и одна ночь», переведившегося на русский язык с XVIII в.; первый полный перевод издан в Петербурге в 1902–1903 в четырех томах. Р. впервые читал эти сказки летом 1892, ожидая решения о своем переводе по службе в Петербург. «Сейчас я не могу забыть впечатлений одного лета: был критический момент в моей служебной деятельности; в ожидательном положении я попал к маленьким моим племянникам и нашел у них, в каком-то сокращении, “Тысяча и одну ночь” Ничем не занятый месяца 1½, я открыл их “для пополнения образования” и ознакомления с знаменитою литературною *вещью*. И все эти 1½ месяца, забыв о должности, о тревожном своем положении, я провалился на кровати, точно в песках Аравии, утопая в фантазиях Шехеразеды. То же может пережить и всякий, — и сказка вообще лучшее утешение в недоумении, смущении или, например, среди житейского унижения» (СХ, 174). В статье «Странствующее христианство» (РС. 1906. 1 февр.) Р. вспоминал: «Но вот начал я читать Шехеразеду, и до того мне там все понравилось, что хоть сейчас обречь затылок, перерядиться в шелковые их халаты с “узором из тончайших золотых ниток”, шляться по базарам и слушать их песенки и побасенки. Да и я ли один таков? Все мы. А я только нашел имя для явления: “странствующее, не кристаллическое христианство”» (РГО, 31). В статье «Наблюдения, извлеченные из чтения “Шахразеды”» (НВ. 1903. 18 сент.), познакомившись с первым полным переводом «Тысячи и одной ночи», Р. писал: «Когда несколько месяцев назад, только начав читать “Шахразеду”, я выразил и сожаление, и удивление, почему она не издается маленькими отдельными томками, которые можно было бы положить в карман при прогулке в лес, поле, сад, то мне заметили, что уж лучше будет вместо этих томов взять с улицы оплаченную девицу и гулять с нею» (ВДЯ, 270). Р. называет повествование Ш. «*книгой культуры любви*»: «Шахразода — или народный эпос, или возникла в пору, когда поэты и рассказчики имели непосредственность народа же. Тон ее везде невинный, т.е. нигде даже не мелькает в ней того “скверного взгляда” на вещи, с которого, собственно, и начинается *порок*. Напротив, Шахразода, читая которую нельзя малопомалу не начать становиться влюбленным в какие-то туманные образы, предупреждает в *человеке* если не зарождение известных инстинктов, то их нечистое, нескромное, реально-грубое, плоско-сальное проявление. Шахразода, в ее знаменитейших страницах, им представляется книгой культуры любви, — и культ в смысле доведения любви до высшей формы изящества, но чисто народного, т.е. простого и здорового» (ВДЯ, 271). Р. отмечает естественность повествовательной манеры арабских сказок: «У Шахразеды никаких нет “оловянных солдатиков”, разговоров кукол, необыкновенных приключений с *детьми*, постоянного участия колдунов,

колдуний и вообще всяческих *deus ex machina* <чудесное>. “Тысяча и одна ночь” была посвящена рассказу нескольких сотен романтических *историй*, — историй о любви и *судьбе* молодых людей (большинство сюжетов) и рассказу около этого о разных крупных исторических событиях <...> “Сказки” Шахразеды по всему их ходу, сюжету, колориту представляют рассказы о “случившемся”, что было когда-то “достоверным”, но за исчезновением большинства подробностей этого достоверного ныне является в виде лишь вероятным и, вследствие вкуса рассказчика и даже ряда рассказчиков, чрезвычайно украшенным» (ВДЯ, 273).

А.Н.

ШЕСТИДЕСЯТНИКИ XIX ВЕКА. В 1914 Р. писал: «Более и более прихожу к мысли, что я глуп: ведь тоска моя, отчего 60-е годы не проходят, как “дым”, как “роса павшая”, — отчего и через полвека эта “роса” всё “глаза ест”» (КНУ, 483). 60-е годы Р. рассматривает как полный отказ от идеализма в науке, торжество *позитивизма* и *утилитаризма*, а прежде всего как воплощение русского «векового *нигилизма*»: «Отрицание у нас, у русских, действительно не “мелькнуло”, а уперлось и могуче и всеобщие» (там же). В 1891 он опубликовал в газете «*Московские Ведомости*» ряд фельетонов, посвященных Ш. и своим расхождениям с ними. В статье «Почему мы отказываемся от “наследства 60–70-х годов”» Р., выступая от имени тех, кто учился в 1870–1880, писал: «Факт, что *дети*, возвращенные “людьми шестидесятых годов”, отказываются от наследства своих отцов, от солидарности с ними и идут искать каких-то новых путей *жизни*, другой “*правды*”» (ЛВИ, 159). Р. отметил, что идеи Ш. принесены ими с Запада: «*Европа* уже все передумала, все пережила, все переделала на все манеры, — и у ней одинаково можно научиться и тому, как просветлять жизнь высшим светом, и тому, как отравлять свою *душу* неизгладимой отравой. Все дело, продолжаем, было в инстинктах избирания. Руководствуясь ими, люди шестидесятых и семидесятых годов принесли из бесценной сокровищницы Запада новые *семена* на свою родину — и ниву, уже засеянную их отцами, занимая их след, засеяли новым принесенным семенем. Нива снова возросла, жатва созрела и была срезана, но... когда должен был начаться вечерний пир, *пищи* не оказалось» (ЛВИ, 161). Описывая духовные устремления следующего, собственного поколения, Р. объяснил, почему оно в своей жажде цельности *науки* и поиске «другой *правды*» отвергло «искусственные понятия о *человеке* и об *обществе*» (ЛВИ, 159), завещанные им Ш. Полемика с *Н.К. Михайловским*, писавшим в связи с критикой Р. шестидесятничества «о пренебрежительном, высокомерном, вообще отрицательном отношении детей к лучшим заветам отцов» как «ничем не оправдываемым» (РМ. 1891. № 6. С. 144), обусловила появление ответной статьи «В чем главный недостаток “наследства 60–70-х годов”?» (МВ. 1891. 14 июля). В ней Р. заявлял: «В *человеке* со стороны должного, они поняли только его потребности, в жизни увидели только *игру* слепых отношений, которые не могут не ухудшиться, если к их направлению будет приложено *сознание*; в целом *мире* наметили только протязания, которые можно измерить, исчислить и, сообразив подробности, — понять остальное в нем, как их простую

сумму» (ЛВИ, 171). «Общих, разбегающихся и пересекающихся линий, которые бы открыли им главный смысл этого мироздания, они не заметили, всё только анализируя его; напротив, себя самих и то, из чего складывается их жизнь, они не поняли и не узнали до конца, всё только слагая и перелгая жизнь человека по грубым потребностям человека» (там же). «Страшная бедность мысли, отсутствие какой бы то ни было вдумчивости — вот что сильнее всего поражает нас в этом поколении, одним из самых жалких и скудно одаренных в истории» (ЛВИ, 175). Критикуя утилитарную доктрину, овладевшую обществом в 1860-х, Р. утверждал: «Утилитаризм есть могила индивидуального развития и с ним всякого цвета истории — всего, чем она из века в век светит нарождающимся поколениям» (ЛВИ, 187). «Радостную и самонадеянную» атмосферу 1860–70-х с их господством утилитарной доктрины Р. описал в статье «Два исхода» (МВ. 1891. 29 июля), раскрыв губительность для науки, культуры и личности слишком ясной и трезвой господствующей идеологии 60-х (ЛВИ, 186). Р. нашел теорию 60-х «эклектической», «элементарной», саму эпоху — «неосмысленной» и признал «долю преступности» за той особой группой сформировавшихся ее самых ярких людей эпохи, которых называют Ш. (ЛВИ, 199). В статье «Может ли быть мозаична историческая культура?» (МВ. 1892. 20 июля) Р. писал: «Я заметил, что главный недостаток людей шестидесятых годов заключался в слабой вдумчивости, в отсутствии какой-либо сложности, какого-либо узора в их мышлении» (ЛВИ, 194). Отмечая в поверхностно-нигилистической идеологии 60-х преобладание юношеского, даже гимназического *радикализма*, Р. называет идеи Ш. «мальчишеством»: «Мальчишество в литературе», — с этим определением согласны решительно все, начиная с *Погодина*, возражавшего *Писареву* по поводу нападения на *Киреевского* и славянофилов, до *Страхова*, боровшегося с *Чернышевским*, и *Достоевского*, спорившего с «— бовым» <...> Это впечатление ложится решительно на всех, писавших и размышлявших о 60-х годах. Так. Но ведь нам нравятся же (мне нравятся) гимназические истории <...> Разве мы не любим юношескую поэзию *Пушкина* и, пожалуй, юнкерские дурачества *Полежаева*?» (КНУ, 549). 1860-е с их отказом от *религии*, идеализма и, соответственно, господством позитивизма и нигилизма Р. рассматривал как период обмеления культуры: «Время было расслабленное, дуговое, бесхарактерное <...> “Взрослый дом” превратился в “классную” и “детскую”, — и ребята сейчас же решили «переменить обоим», проломить одни стены и понастроить других <...> Но где же были в доме старшие?» (КНУ, 551). «Горе России заключается в том, что в 60-х годах серьезными были только *Буслаев* и *Тихонравов*, был десяток или сотня и никак не более двухсот людей, прижатых к забору <...> Ничего, кроме нигилизма нет» (КНУ, 551). Р. видит в принесенном Ш. нигилизме угрозу самому существованию России: «Русские возненавидели свою Россию — и об этом главный мой, самый главный плач за много лет <...> Вот вам он и Кайн во весь рост, не меньше библейского — Нигилизм. <...> С этой точки зрения и *Бакунин*, и *Писарев*, и *Нечаев*, и *Чернышевский*, и “наш *Амфитеатров*” получают свое место. “Глупость в версту”» (КНУ, 483). Р. решительно враждебен тем писателям-Ш., которые несут в

себе нигилистические тенденции в литературе. Предшественника нигилистов-Ш. Р. видит даже в *Гоголе*: «“Мертвые души” он не нашел, а “принес” И вот они “60-е годы”, хохолющая “утробушка”, вот мерзавцы *Благосветловы* и *Краевские*, которые “поучили бы Чичикова”» (ПЛ, 26). Торжество идей Ш., считает Р., привело к «либеральному террору» — отторжению обществом всего умного, глубокого, подлинно благородного в сфере идей: «Радикалы наши подавляли всё благородное, за 50 лет <...> П.ч. ведь эти мошенники очень хорошо знали, есть ли разница между кн. *Одоевским* и *Благосветловым*, между *Зайцевым* и *Страховым*, *Данилевским* и *К. Леонтьевым*. Знали и тоже замалчивали вину свою» (М, 262). Р. пишет об идейных продолжателях дела Ш. — группе «несколько заиндевших от скуки библиографов» во главе с *Ивановым-Разумником*, которые «задумали издавать журнал “Заветы”, т.е. заветы шестидесятых годов, заветы *Чернышевского* и *Добролюбова*» («Люди без лица в себе» // БВ. 1913. № 11. С. 686). По мнению Р., в этом журнале «всё это плоско, скучно, бездарно, как всякое повторение» (там же). Рубеж веков ознаменовался, по Р., историческим переломом в сознании общества — возникло болезненное племя «декадентов», которое хотя и было плоть от плоти Ш., но стало преодолевать бездуховность своих отцов. В статье «Нечто о декадентах, “лампадном масле” и о пронизательности наших критиков» Р. заметил: «Силы той эпохи были чисты, порывы — во многом хороши; было что-то бодрое, что-то утреннее во всем том поколении; но принципы были безумно-ребячески, надежды — наивно мечтательны» (РО, 1896. № 12. С. 1118). Он подчеркнул связь декадентов с отвергнувшими традиции Ш.: «В декадентах 60-е годы только не узнают себя» — это именно «их дети»: «Они хотели “заново построить всю жизнь”, но уже их дети, хуторные дети излишне свободных, во всем свободных отцов, сказали своим папашам: “Но позвольте, во имя свободы мы перестраивали, как хотели, объективную, коллективную жизнь, плюя на тысячелетние традиции, позвольте во имя той же свободы нам плюнуть на всё”» (там же). В книге «*Мимолетное. 1914 год*» Р. очертил свое восприятие «60-х годов» и отметил существенное влияние Ш. на более поздние времена: «Конечно, и до настоящего времени продолжают, в сущности, 60-е годы. Они продолжают уже потому, что ничто после них <...> не хлестнуло и не выхлестнуло их из души. 70-е годы были прямым их продолжением; 80-е тоже, — несколько ограниченным и оттесненным бешеной попыткой реакции. Но “реакция” просто отрицала их, просто отвергала их, не рассиропив их, не смягчив их, не смешавшись с ними. Против “стана”, “тьмы тем”, “мглы” кинулось несколько смельчаков, которые, в сущности, были задавлены и раздавлены. Что такое “*Русское Обозрение*” против “*Русского Богатства*” и “*Вестника Европы*” и поэт *Голеншицев-Кутузов* против “музы *Некрасова*” Смешное бессилие. Затем 90-е годы, приход декадентов и мистиков... Они побрызгали духами из пипсетки на огромный воз, со скрипом на всю степь, с мычанием буйволов на всю степь, — и воз, конечно, не остановился, а духи высохли. И теперь, и до сих пор, в сущности, тон литературы есть тон 60-х годов. Тон и темы, всё содержание *Государственной думы* — это 60-е годы. *Революция 1905–1906*

не прибавила йоты идейной к 60-м годам. У нас, в сущности, была одна революция, эти “60-е годы”: и она была так огромна, что выдерживает совершенно параллель и сравнение с *французской революцией* от появления *Вольтера* и *Руссо* до *смерти Робеспьера*. Европейские эпизоды 1830 и 1848 годов — это “удачи на улице”, и не больше, не имеют, конечно, ни малейшей силы и величины сравнительно с эпохой “Современника”, Чернышевского и Добролюбова, Писарева и Михайловского <...> Даже величайшие силы, как *Толстой* и Достоевский, были относительно, сопоставляя их с 60-ми годами: и кое-что около них пытались сделать, и как-нибудь их ограничить. Итак, Достоевский... Он один “грудью схватился” с 60-ми годами, и не в “Бесах”, что было уже сущими пустяками, а во “всем”, от “Бедных людей” и до могилы. Достоевский <...> был весь другого тона, другого масштаба человек, других жестов человек, нежели 60-е годы. Полный воображения, *мечты*, тревог, тоски и вообще “потустороннего мира”, в отрицании чего и в проклятии чему и состояли главнейше 60-е годы <...> Правда, Достоевский “всадил гвоздь” на пути 60-х годов, о который множество буйволов поранило ногу <...> “Ушел гвоздем” в русскую душу Достоевский, но гвоздот узок, тонок, и как бы глубоко ни шел, наконец, как бы ни был непобедим, однако, “одна шляпка” торчит и почти “ничего не видно” Следствием противодействия 60-м годам было то, что Русское общество, уже покорившееся им и захваченное предварительное ими, не восприняло en masse <целиком> Достоевского» (КНУ, 341–342). О современных радикальных писателях и изданиях Р. пишет: «“Сборники Знания” *Максима Горького* явно продолжали 60-е годы. И шли тоже “возом” — “громадою” Вообще “возом” и “громадою”, “всенародно”, — это отличительная черта 60-х годов, которые никогда, в сущности, не были партийным явлением и уже несколько никогда — личным. “Сборники Знания” — последнее значущее литературное проявление 60-х годов; но без особого значения и даже вовсе без всякого значения (это-то и замечательно, это-то и важно) *печатать* вся решительно продолжает 60-е годы. Даже *Оль д’Ор*. Не говоря о *Кондурушкине*: 1) Бога — отрицаем; 2) Кой-кого не признаем; 3) Души, ни смертной, ни бессмертной, не знаем; 4) Есть еда. Физиология. И политическая экономия» (КНУ, 342). Р. задается вопросом, за счет чего же держалось явление такой устойчивости, не имевшее никакой в себе «великой мысли»? В ироническом объяснении национальной «самобытности» Ш. усиливается сатирическая тональность: «Заметим прежде всего, что 60-е годы были глубоко русскою эпохою, может быть, — единственную чисто русскою. “Это уж не Византия-с!” Конечно! И не рафинад Европы <...> “Европа нам не указ”, — это неслось от *Глеба Успенского* до *Кондурушкина*. Теперь (спросят и возражат) — “новейшие выводы естествознания”; триумфы *Дарвина* и *Бокля*. Ответим: самая русская черта» (КНУ, 343). Р. признавал мощь этого своеобразного исторического движения и искал в Ш. нечто и помимо «плевел»: «Да, эти шестидесятые годы никак не сбросишь со счетов истории» (КНУ, 20). В статье «Шестидесятые годы и “утилитарная критика”» Р. писал: «Вся эпоха 60-х годов, имея действительно одно мерило для всех литературных произведений, и мерило утилитарное, в то же время оттенками этого мерила и

способами его применения подымала крылья художественному *творчеству* целой эпохи и объединяла в одно прекраснейшее, почти религиозное братство людей тех счастливых лет <...> Да будет же благословенна та “утилитарная, грубая эпоха” и ее вожди, от Некрасова и *Щедрина* до Добролюбова и даже Писарева» (НП. 1903. № 2. С. 140). Р. трактует 60-е годы как подлинно «русскую эпоху» первобытной дикости: «Таким образом, в 60-х годах мы видим возвращение России почти в растительное, почти в зоологическое состояние: и оно могло возникнуть только оттого, что “крепко не взяла” Русь ни Византия, ни Европа <...> в 60-е годы мы сбросили с себя и Византию и Европу, потому что Византия и Европа вовсе не крепко сидели на Руси. В меру поверхностности этих *влиятий* они и были сброшены. И стала Русь просто Русью. Вернулись не “в Москву” (*Ив. Аксаков*, *славянофилы*), что было слишком еще утонченно и исторично, а в Чухлому, или, обобщеннее, — в село, в *деревню*; вернулись к первым попам при Владимире Святом, в элементарную Саратовскую бурсус Чернышевским. Пришли опять в леса, в *природу*, с “многими женами” Владимира-язычника. Даже моногамия оказалась еще не утвержденной (курсистки, Цюрих и Женева). Просто Святогор-богатырь и Соловей-разбойник; и земля “без порядка” и “позовем Бокля цивилизовать нас” “Новейшие выводы естествознания” рвались, жрались, собственно, потому, что всё и двигалось в направлении к “жизни животных” Брема, так красиво рассказанной немцем и которая манила и первобытного человека (нас). “Новейшие выводы естествознания”, как известно, отрицали вообще всю новейшую историю от фараонов до Наполеона III, — и это было именно то, что нам нужно. Без “новейших выводов естествознания” еще могла смущать *совесть* и тревожить *стыд*, — а как “новейшие выводы естествознания” оказались “за нас”, то мы могли спать спокойно <...> Отсюда необузданная ярость устремления к Дарвину и *социализму*: они возвращали всего две книжки, “кожаные одежды” Адама и обещали невинность рая. Движение не было бы ни так могущественно, ни так смело, если бы кусочек неба, голубого и чистого, не мелькал действительно сквозь облака и бури тогдашней эпохи: если, напр., взять личные отношения Чернышевского и Добролюбова, кое-какие тогдашние “женитьбы”, истории *любвей* и *дружбы*: то в самом деле мы увидим немножечко Адама в романе его с Евой и немножечко Евы в романе ее с Адамом. Опять — отроки. Опять — поле. Опять — чистая любовь. Кое в чем 60-е годы были безумно счастливы: ну, а такое безумное счастье, назовете ли вы его “иллюзией”, или нет, есть “*вещь* в себе”, кантовская “*das Ding an sich*” Счастье, господ... Господа, знаете ли вы, что *радость* человеческая выше философий и есть вполне религия? Нет? Тогда вы еще не умеете читать первые буквы истории человечества; кто же это знает — не проклянет никогда 60-х годов» (КНУ, 344–345).

В.А. Фатеев

ШКОЛА. Вопрос о Ш. в представлении Р., — это «старая боль, это — древняя боль» (СП, 170) не только для нашей страны, но и для *Европы*. Министерство народного *просвещения* по характеру и методам своего *труда* ничем не отличается от других министерств и ве-

домств, забывая о том, что его сферой является «область духа», что оно «трудится над умственной и нравственной стороною человека» (СП, 170–171). Главным источником бессильной, невоспитывающей Ш. является, по мнению Р., «отсутствие всякой педагогической подготовки в министрах, как Толстой и Делянов» (СМР, 28). Сложилось так, констатирует Р., что во главе министерства просвещения «стояли люди только средних способностей <...> без гения и вдохновения, без энтузиазма, без сколько-нибудь засвидетельствованной горячей любви к русской земле, к русской истории, к русскому духу и быту» (ЗРП, 329). По мнению Р., «Судьба школы, гимназии, учителя гимназии была бы совершенно другая, если бы <...> на пост министра просвещения был позван знаменитый педагог <...> Н.И. Пирогов» (СМР, 28). Каждый новый министр просвещения стремился преобразовать Ш. Однако, не имея никакой педагогической идеи в голове, он подписывал такой законопроект, который «ничьей души <...> не радует, и ровно никто ничего от него не ожидает» (ЗРП, 330). Р. видит в Ш. канцелярию или, скорее, «ультраканцелярию между всеми существующими» (СП, 174), в которой каждый в форме и на своем месте: учитель — это чиновник в вицмундире, а перед ним ученики в мундирчиках, сидящие навтыжку 4–5 часов, «ничего не думая и ничего не слушая» (там же). Р. считает, что корень наших государственных и общественных бед лежит в «несчастнейшей русской школе, этом плачевнейшем порождении чиновнического шаблона, литературно-журнального европейничанья и общественного космополитизма и индифферентизма» (РГО, 389–390). Печально то, что «даже папуасы или скорее папуасы отразились в нашей школе, чем русские. Русского духа в ней нет и следа» (РГО, 390). Ученик устал, по мнению Р., до отупения; он истощен телом, он нервирован — заботою, опасением, что вот-вот его вызовут отвечать урок. Современное обучение не поддается логическому объяснению, ибо какой же «нужен индифферентизм души, чтобы, равнодушно покидая один предмет, бесстрастно переходить к другому, но и на нем <...> не держаться вниманием более урока» (СП, 179). Такое положение вещей позволило Р. сравнить учеников с актерами, потому что они так же мало привязаны «к сменяющимся перед ними впечатлениям, как мало привязан актер к надеваемым и сбрасываемым им мантиям, коронам, парикам» (там же). Иначе и не может быть в Ш., которая, требуя только видимости умственного труда, «без развития, без возрастания, без озарения, без просветления» (СП, 171), настаивает на том, чтобы внимание ученика в течение всех восьми лет гимназического обучения было точно распределено в определенной пропорции по учебным дисциплинам. Таким требованием Ш. создает огромные препятствия талантливым, даровитым натурам. Р. сравнивает Ш. с «интенсивно работающей фабрикой под наблюдением государственных инспекторов и с государственными рабочими» (СП, 180), занятыми производством «человекообразных, но без живой души» (там же), поэтому в ней нет места активным, даровитым личностям, которые в большинстве (до 90%) выбрасываются за борт, или, уточняет Р., «все даровитое само выбрасывается из гимназии за борт, с полным сознанием, что за этим последуют годы нужды» (СП, 171). Трагичен вывод Р.:

«Я сам был учеником: талантливейшие из моих товарищей были выгнаны; я был 12 лет учителем: талантливейших мы выгоняли» (СП, 172). «Да, наш Пушкин, наша красота народная, этот несравненный ум в нашей истории» был бы исключен по «§ 34 — за неуспешность» (СП, 175): всем известно, «что он был органически не способен к математике, даже в тех элементарных ее сведениях, которые одни в то время усваивались в школе» (СП, 105). Великое зло нашей Ш., считает Р., заключается также в том, что «предъявляя требования лишь к уму, она не предъявляет их к нравственной стороне души» (СП, 56). Р. имеет в виду не так называемое «поведение», т.е. ненарушение благоприличий в поступках и словах, а душевное богатство человека: деликатность, истинную доброту и великодушие. Ш. не стремится выработать в подрастающих поколениях преданность, любовь, верность. Отсутствие развивающих, воспитывающих начал в обучении связано с тем, что каждое новое сведение «сообщает лишь факт и действует на одну сторону души — всегда на рассудок» (СП, 60). Знание, особенно математическое, голо, «обнажено от всяких сопровождающих его идей, желаний, чувств» (СП, 63). Поэтою, заключает Р., «душа, возросшая лишь на условия подобных знаний, как бы ни была переполнена ими, остается в сущности не пробуждена в самых лучших глубоких своих частях. Даже умственно она остается не развита» (СП, 63–64). Р. — один из первых отечественных мыслителей, кто заговорил о пагубности технократического образования. Причина неразвитости души учащихся кроется в том, что гуманитарные знания не являются приоритетными. Они не были таковыми и в 1870-х, когда так называемая классическая реформа начала свое господство в образовании. По этому поводу Р. замечает: «Тип школы вовсе не был классическим — вот тайна, оставшаяся вовсе не замеченною для самой “системы”; он был абстрактно-гимнастическим, и древние языки <...> лексически расчленились» (СП, 190) подобно алгебраическим задачам или геометрическим теоремам. Основные же идеи классицизма просто не были востребованы: «“Классическое” образование у нас и не поучительно для ума, как анализ прекрасно умершего, и не воспитательно, потому что “прекрасное”-то из него и вынуто» (СП, 191). Слабое внимание к гуманитарным предметам проявляется и в том, что они почти отсутствуют в учебном плане Ш. Курс русской истории, по подсчетам Р., «составляет 1/320 долю всего воспринимаемого учеником материала и, следовательно, занимает 1/320 долю его цельного внимания» (СП, 237) именно в том самом восприимчивом и чутком возрасте, когда формируется его личность. Не удивительно, что «на “нет” сводится роль исторического воспоминания в душе почти каждого образованного русского» (там же), следствием чего является «слабость национального самосознания». Р. полемизирует с Министерством народного просвещения, которое руководствовалось рассуждениями М.Н. Каткова, духовного руководителя классической реформы. Причины плохого отечественного образования Катков связывает с преобладанием русской литературы в Ш. Он, отмечает Р., не учитывает специфику развития нашей страны, ибо «особенность нашего исторического положения после Петра» (СП, 204) такова, что, «чтобы хоть сколько-нибудь засыпать

пропасть между старым и новым, нельзя обезжать изучения древней словесности всяким юношею, который хочет стать просвещенным, хочет служить *России*, а не моменту в России» (там же). Кроме того, уделяя значительное внимание словесности, «мы подражаем в этом самим грекам и римлянам, юношество которых также образовывалось на родных литературах» (там же). Эта же мысль подчеркнута Р. в «*Опавших листьях*»: «Вся Греция и Рим питались только *литературою*: школ, в нашем смысле, вовсе не было! И как возросли. Литература, собственно, есть единственная школа народа, и она может быть единственною и достаточною школою... (У, 210). У уроков русской литературы была и другая судьба: «Словесность, особенно перед реформою, стала у нас центральным развивающим предметом — и на ее уроках, всегда так любимых учениками, умели достигать того, чего никак почему-то не могут достигнуть на уроках древних языков: той возбужденности к образованию, заинтересованности ко всем формам просвещения» (СП, 204). Реформирование Ш. чаще всего состоит в переработке гимназических программ. Однако «и после всех “переделок” удлинений, укорачиваний программы, начинки то классицизмом, то реализмом — она остается все мертвою школою, скомпилированную, сколоченною, выкроенною — а не живой, не творческой, не одушевленной» (ЗРП, 329). Критерием качества учебника стала обывательская точка зрения: «“чтобы удобно было проходить”; чтобы он “проскальзывал” не зацепляясь за внимание ученика, не останавливая его, не задерживая» (СП, 185). Учебники по так называемым литературным предметам (география, история) стали «переходить в тип компендиума, конспекта, в “опись” предметов и их отношений» (там же), в которых «живые лица стали только большими и малыми именами» (СП, 8); например, «у *Иловайского* <учебники истории> нет образов, фигур, героев и великих событий. Есть только названия всего этого» (РГО, 390). Другая половина учебников, где требуется усилие *понимания*, представляла собой замаскированные подстрочники. Авторы учебников, которых трудно назвать высококультурными людьми, совершенно не заботились об их образовательном и воспитательном значении, они не хотели понимать, что «в неумовленном складе языка, в там и здесь брошенном замечании

книга, по которой совершается учение, налагает неизгладимую печать на душу (не ум только) учащегося» (СП, 35). Значительное место Р. отводит деятельности директора школы. «У нас, замечает Р., директор — это какой-то монах в исповедальне, сердцеведец, наставитель, с вечным причитаньем: “да житие тихое и безмолвное проживем”» (СМР, 36). Между тем директор — это «бытовая фигура, он — в толпе, он — для многих, для всех: индивидуализм скорее требуется учителю, воспитателю, он нужен в няньке одного, а не управителе многих» (там же). Р. считает, что огромная, в 2–3 этажа, педагогическая машина, со многими сотнями учащихся, десятками учителей, подавляет ученика, лишает его индивидуальности. Р. предостерегает: «Менее всего доверяйте большим, строго организованным, хорошо дисциплинированным школам: что бы они ни дали вам, они отнимут у вас драгоценнейшее, чем то, что вы получите от них» (СП, 93). Поэтому он предлагает учащихся младших классов размещать не в «многолюдных, дурно обучающих и совсем не воспитывающих» (СП, 49) Ш., а во множестве маленьких Ш. «с частной инициативой, близко стоящих к *семье*» (там же). Р. неоднократно высказывался в пользу частной Ш., а не государственной. Частная Ш., по мнению Р., «приносит плоды, неизмеримо более доброкачественные, нежели та же школа, руководимая официальным лицом» (СП, 53). Происходит это потому, считает Р., что «у частного человека в школе — “свой глаз”, и он “до всего дойдет”» (СП, 218). Словом, «в противоположность государственной школе, где все номинально, здесь каково бы все ни было — станет все реально» (СП, 219). В последующие годы после выхода книги «*Сумерки просвещения*» (1899) Р. постоянно обращался к *теме Ш.*, среднего образования, продолжая свои размышления. Связывая вопросы Ш. с проблемами семьи, Р. писал: «Наилучшая школа только не развратит ученика. А уж воспитать его может семья, само *общество* in toto <в целом>, домашнее *чтение*, какая-нибудь общественная *игра*, удовольствия, состязания (общенациональная часть школы). Все виды благородного, действительно благородного спорта, какие у нас не только не развиты, но даже не начаты, даже на них мысль не остановилась» (НВ. 1904. 13 сент.).

Л.Э. Заварзина

Э

ЭГОИЗМ. С понятием «Э.» Р. связывает такое качество человека, как *лень*. «“Что ты всё думаешь о себе. Ты бы подумал о людях” — Не хочется» (У, 73). Обломов, вечный русский типаж, «может жить эгоизмом именно в меру своей лени» (СХР, 215). «История не есть ли борьба, игра и вообще соотношение могущественных эгоизмов? <...> Конечно, — могущественный вихрь эгоизма. Великого, своеобразного, идеального» (СХР, 167). «Под воздействием этой непрерывной и страшной любви к себе, полной такого самозабвения, такого пламени, уже скучающая “мещанскою скукою” Европа не может не податься куда-то в сторону от своего эгоизма и сухости, своей деловитости и практицизма» (СХ, 354). Р. видит в национальном Э. близость евреев к иезуитам: «Зерном этим служит беспощадный, абсолютный эгоизм черного “я”, не считающийся решительно ни с кем и ни с чем, кроме себя, и обращающий всякое другое лицо и всякое другое учреждение и, наконец, целые народы чужие в жертву себе, в “жратво” для себя <...> Суть <еврейства> — в беспощадном эгоизме, в принесении всего решительно в жертву своему единственному, родовому, национальному “я”» (ВЕ, 480). О национальном Э. европейцев вспоминает Р. в связи с войной 1914 с кайзеровской Германией: «Но здесь национальный эгоизм выразился в такой исключительной форме, таким исключительным способом и самопожертвованием, какой напоминает самые патетические минуты Рима и Греции» (АНВ, 260). «Необъятный эгоист может в то же время жить великим идеалистом <...> Вот отчего, считая “примером и образцом эгоизма” — Наполеона, мы так ошибаемся в оценке эгоизма как безобразия, как моральной антихудожественности» (СХР, 167). Приводя в качестве примера имени Иова, Данте, Серафима Саровского, Р. констатирует: «Эгоизм есть просто “мое лицо”, и оно может при могуществе быть прекрасным и праведным» (там же). «Эгоизм — не худ; это — кристалл (твердость, неразрушимость) около “я” И, собственно, если бы все “я” были в кристалле, то не было бы хаоса, и, след., “государство” (Левиафан) было бы почти не нужно» (У, 91). «Зачем устроен эгоизм миров?... “Я”, “я”, “я” — Если не “я”, то уж — никто... “Я”, “я”, “я”... — Да не будут тебе божи инии разве Мене... “Я”, “я”, “я” Ах, ах, ах. Но я люблю весь мир» (ПЛ, 68). В то же время любовь ко всем — «эгоизм, индифферентизм, равнодушные» (ПЛ, 142). Обогащение себя и других «есть величайшая гармония между эгоизмом и братством, — без отрицания эгоизма и без отрицания братства, — пре-

красная, благородная, тихая, — не то, что подлоеничество, где нищий Лазарь, кланча на дороге, “лежит на плече ближнего своего”» (АНВ, 342). Церковь для Р. «какой-то бесконечно страшный эгоизм, гордость и одиночество» (АНВ, 369). Покорность немецкого мужа (Ф.Э. Шперка) русской жене Р. объясняет отсутствием Э.: «Я безумно его любил за это (“отречение от себя”, “от эгоизма”, от гордости и самолюбия» (У, 366). «В этом отношении какой-то далекой, хотя и тусклой, звездочкой является эгоизм: “я” для “я” мое “я” для “меня” Это грустно, это сухо, это страшно. Но это — истина» (У, 125). «Все люди живут рассеянно, и от этого главным образом происходит их несчастье и всеобщая запутанность всего. Точно спят и “перепутались ногами и руками” Все мешают друг другу. Мудрый эгоизм. Он не холоден. Он просто благоустроен» (М, 146). «Каждый час имеет свою ось, около которой он вращается. И всякое “я” вращается по оси своего “я” Это мы называем “эгоизмами” и плачем. Несимпатично. Некрасиво. Но что же делать? Иначе бы мир рассыпался. Мир уплотняется. Камешками, а не песком. Звездочки, а не “туман материи” Мог бы ведь и “туман” Так Бог сказал всему: “Смотри в себя” И вот мир эгоистичен <...> Я люблю чужие эгоизмы (своеобразия всех вещей) — своего эгоизма я не люблю» (ПЛ, 111). «Левин верно упрекает меня в “эготизме” Конечно, это есть. И даже именно от этого я и писал (пишу) “Уед.”: писал (пишу) в глубокой тоске как-нибудь разорвать кольцо уединения. ...Это именно кольцо, надетое с рождения» (СП, 398). «— Я вечный поэт и научаю человечество вечной поэзии. Вот мое “чудовищное” и мой “эготизм”» (СХР, 256). Познав сущность Э., Р. дает советы людям. «Не выходите, девушки, замуж ни за писателей, ни за ученых. И писательство, и ученость — эгоизм» (СП, 457). «Если у тебя выпадет, дружок, — ¼ часа “удобные”, будь на эти ¼ часа полным эгоистом. Собери эгоизм свой во всю силу» (АНВ, 165). «Ты тоже “я” среди мира. Побудь “сам” и “один” Вынь хлеба, запасенный кусочек. Посоли “пережженной солью” И отдохни просто и эгоистично» (У, 469).

В.В. Никульцева

ЭКОЛОГИЯ — см. *Природа*.

ЭЛЕВЗИНСКИЕ ТАИНСТВА — ежегодные элевзинские мистерии, зародившиеся в недрах древнегреческой культуры; название получили по городу Элевзину (расположен в 22 км от Афин), где проходили обряды, свя-

занные с культом женских божеств Деметры, богини плодородия, и ее дочери Персефоны, богини подземного царства. В студенческие годы Р., как и многие из его современников, увлекался мистическим опытом древних культур: «А в *Университете*, курсе на 2-м или 1-м даже, на Воробьевых горах живя летом с невестой *Сусловой*, — открыл “*Destinations*” <“Твердое решение”> — “*metae*” <“цель”>, “колокола” и “пасху” (элевзинские таинства). Так. образ, “в *Евангелие* я, в сущности, и не взглянул” и “Христос прошел совсем мимо меня” или, вернее, я “мимо Его” — и не заметив. Рост моей *религии* был совершенно другой и из другого источника» (ВНС, 357). В данном случае «колокола» и «пасха» могут быть соотношены с культовыми предметами и понятиями в Э.т., т.е. первое с омфалом как *символом* связи земного и небесного начал; второе — с элевзинским ритуалом эпоптеи, смысл которого заключается в том, чтобы стать «видевшим». Э.т. привлекали внимание Р. по иной причине: его интересовал чувственный аспект этого культа. В статье «Афродита и Гермес» (*Весы*, 1909 № 5) он замечает: «Если принять Гермеса за родоначальника *наук*, согласно древним мифам, то здесь Венера и Гермес подают руку друг другу <...> Да и один ли Венера и Гермес? Тут и Деметра или Церера (у греков и у римлян), научившая людей “элевзинским таинствам”, с корзиною, засеяною быстро всходящими семенами — символом роста, произрастания: как и эмбриология занимается зародышевым развитием не одного *человека*, а обнимает развитие всех животных и охватывает всю ботанику» (ВДЯ, 398—399). Р. указывает на рядоположенность (в силу окружающей их *тайны*) церковного венчания, еще не знающего «супружества», и учения Цереры: «*Пола*, два пола — мужской и женский — есть такая очевидная “тайна”, разлитая в существе моем, вашем, всех тварей, всего живого, в фундаменте *жизни*, о которой мы не думаем только потому, что она всегда перед нами» (ВДЯ, 399). Этой же рядоположенностью с Э.т. отмечен, по Р., *иудаизм*: «Поразительно еще, что звук или призыв Иеговы, выражаемый знаменитою еврейскою “тетраграммою”, слышался и в элевзинских таинствах: “*יהוה יהוה*!” Точных до абсолютности звуков не уловлено и в еврейском имени “*Iehowah*” <...> но если “*h*” принять за придыхание, то оба имени с одинаковым страшным предупреждением произносить его где-нибудь, кроме “священного места”, и открывать его кому-нибудь, кроме “посвященных”, — совпадают <...> Отчего ученые думают, что “Иегова” есть “имя”, “название”, как бы особая и исключительная “фамилия” <...> *Бог* “подобных” не имеет... Это — призыв, а не имя, как бы таинственное религиозное “*ау*» (ВДЯ, 399—400). Другая сторона близости Э.т. к монотеизму раскрывается в сопоставлении с *христианством* и касается коленопреклонения: «Это и можно сделать, только став на колена... — Так что коленопреклонения... — У всех народов древнейшая часть культа. Сказав это, нимфа Эгерия положила палец себе на *губы* (Элевз. т.)» (М, 38) —: «... да и нельзя иначе как встав на колени... Вот откуда коленопреклонения... И в праздник Нового года и Троицы: “преклонные колена — Господи помолимся” Какая древность» (М, 109). Э.т. есть своеобразная апология телесности как ипостаси духовности, потому «самая убогая и самая суеверная *вера* представляет собою что-то

более человеческое, интимное, милое, теплое, дорогое <...> Лучше быть горячей живой мышкой, чем ледяным Монбланом» (ВДЯ, 404). Р. убежден, что в пространстве Э.т. пол чувствует себя органично и комфортно, а потому рождается особая *музыка* пола, которую было дозволено слушать только в Элевзинских таинствах. И Деметра улыбалась. / Баубасто с ней шутила. “Выйдя в другую комнату, Баубасто приготовила себя и, вернувшись, — встала перед нею и взяла пальцами подол хитона... Богиня улыбнулась и стала кушать” (КНУ, 401). По Р., сокровенный смысл Э.т. заключается «в дотрагиваниях» (СХР, 156), в которых он усматривает нечто родственное собственному творческому методу постижения и отражения жизни: «Ну, так ведь *носом*?.. Ну, так ведь *губами*? *Ртом*? *Языком*? Хорошо. Но ведь это и есть знаменитый “розановский язык” и также (признаю) “нюх всех *вещей* в *мире*”, и именно с внутренней их стороны. Чем наслаждался, тем и творил. Но позвольте: разве это не есть Элевзинские таинства. Загадал Эдип, а разгадал Розанов. Но разгадку поймет, кто соучаствует Элевзинским таинствам. Профанам их знать совершенно не нужно» (КНУ, 583). В «*Мимолетном*» Р. поясняет, в чем заключается скрытая сущность Э.т.: «Год назад у какого-то Сахарова я читал <...> “О Элевзинских таинствах мы ничего не можем знать, потому что фактически известное о них представляет пустяки: так главный жрец их поднимал в руке горсть *зерен* — и показывал участникам (таинств)...” <...> Меня как ударило в голову: — “да ведь в Элевзинских таинствах, через это указание на живое зерно, которое прорастает и дает из себя колос”, — собственно показывалась, объяснялась и доказывалась та “раздельная дорожка”, та “станция Раздельная”, откуда путь идет: 1) к *позитивизму* и *Конту* и Kaiser Wilhelm... 2) к *вечности*, мистике, к героизму, к мученикам, к Надежде и Вере. К Христу и *Платону*, — и... тайнам Вечности и Гроба. Бросил Сахарова, возвращаюсь к “себе” В сущности, сам того тогда не подозревая (открыл мне глаза только Сахаров), я для себя внутренне открыл Элевзинские таинства, сказав: — *Ум* растет... — Все растет... — Все вечно и живо... И — применил к *науке*. Вот мой “метод” Хорошо» (М, 117; речь идет о статье П.С. Страхова в «Богословском Вестнике». 1913. № 6). Актуализированная Р. чувственная сторона Э.т. обретает в его рассуждениях конкретные формы. *С.П. Кабуков* записывает в дневнике 26 июня 1909: «Р<озано> в думает, что на этих мистериях предавались содомии, *лесбоской любви*, кровосмешению и др. половым “аномалиям”, а нектар и амвросия суть «половые выделения мужских и женских “genitalia”» (PRO, 1, 205). В силу пристального внимания Р. ко всему, что возникает в живом потоке жизни, он замечает в «*Опавших листьях*»: «...да Элевзинские таинства совершаются и теперь. Только когда их совершают люди, то они уже не знают теперь, что это — таинства» (У, 242). Оказавшись свидетелем событий октябрьского переворота, Р. обращается к иным сторонам Э.т. — к дарам плодородной Деметры: «Несомненно, не из Деметры зерно, а из зерна Деметра. И вот она, в колеснице, запряженной драконами (монеты Элевсиса) — прокатывается, даже не замечая их, над Голгофою, крестом или шестом, где повисли два или три разбойника, — сытая, довольная, немного толстенькая, как хозяйка *дома*. Она въезжает на кухню и высы-

пает массу картофеля, — зерна, так нам нужные сейчас, в этот голодный год. Сойдя с колесницы, запряженной драконами, она будит кухарку, нашу русскую кухарку и всех всемирных кухарок, — а когда те, спросонья, думают “перекрестить лоб”, она останавливает движение руки и говорит: Не надо. Молитесь Зевсу. Он — Вседержитель, и от него — и Я, Аз <...> Вот я — Деметра, и меня считают “богинею”; между тем я просто кухарка и вся забота моя — о человеке. Человек — вот священство. Человек — он бог <...> Христос выкрал зерно у Деметры. И сделал дом, который воистину пуст. Он сделал бесхозяйственное хозяйство, которое вот Розанов толкает ногой: и это хозяйство все рассыпается: это — христианский мир» (АНВ, 181–182). В трагической ситуации гибели *России* он обращается к прошлому и останавливает свое внимание на фигурах тех, кто не был сторонником идей революционного преобразования жизни, но был знатоком спасавших его Э.т. Министр *просвещения* В.В. Уваров «был эллинист и вообще чрезвычайно просвещенный человек, автор *трудов* на немецком языке, посвященных Древней *Греции*, между прочим Элевзинским таинствам» (АНВ, 275).

И.А. Едошина

«ЭМБРИОНЫ» — название произведений и жанра в творчестве Р., типологически предшествующего жанру «листвы» («Уединенное», «Опавшие листья»). Некоторые черты «листвы» были предвосхищены в «Э.», создавшихся в последние годы XIX в. «Э.» были напечатаны в сборнике «Религия и культура» (1899), «Новые эмбрионы» во втором, дополненном издании «Религии и культуры» (1901). Сам Р. относил к этому жанру и ряд других своих текстов, в частности эссе: «Из записной книжки русского писателя» в литературном приложении к «Торгово-Промышленной Газете» в 1899–1900, «Эмбрионы» за подписью «Орион» в «Гражданине» в 1900, а также «Попутные заметки» (НВ. 1900. 16 дек.). Об этом читаем в его авторском плане публикаций в «Опавших листьях», где Р. также отмечает: «Это нужно издать в формате “Уединенного”, начиная каждый афоризм с новой страницы. Смешивать и соединять в одну книгу с “Уединенным” никак не нужно. “Уединенное” — без читателя, “Эмбрионы” — к читателю» (У, 315). Таким образом, сам Р. принципиально разводит жанры «Э.» и «листвы», усматривая в последнем свое художественное и стилевое открытие («выговаривание себя «без читателя»). Однако в «Э.» это позднейшее розановское открытие уже предугадывается, а в некоторых отрывках ощущается дыхание и дух «Опавших листьев». С одной стороны, «Э.» близки классическому эссе, это записки на полях, что-то вроде дневниковых «мыслей», отрывочных «высказываний», некоторые из которых разрастаются в целые монологи, а иные остаются афоризмами в одну фразу. С другой стороны, в «Э.» можно проследить и определенные сюжеты, и определенные лейтмотивы, так же как они прослеживаются в позднейшей «листве». В целом «листва» более музыкальна, непосредственна, «Э.» скорее план некой интеллектуальнойстройки, на которой сошлись разные и несовместимые предметы. Идею жанра и метафорическую суть его Р. пояснял: «Весь мир есть игра потенциалов; я хочу сказать — игра некоторых эмбрионов, духовных

или физических, мертвых или живых <...> Всякая вещь есть часть бесчисленных других вещей, их эмбрион, потенция их образования <...> Все и всякие науки суть только ветви некоторой космической эмбриологии» (РФК, 227). В этом «Э.» изложен замысел *труда* Р. «О потенциальности», которым он хотел продолжить и завершить дело, начатое книгой «О понимании». Таким образом, эссеистика Р. как жанровый принцип вырастает отчасти из его философской и научной тяги к охвату всего мироздания в переливах и градациях «космической эмбриологии». В финале «Новых эмбрионов» Р. приоткрывает еще одну грань своего понимания «эмбриологии» вещей: «В важнейшие секунды процесса развития живого существа и в важнейших точках, где сосредоточено это развитие, происходит помутнение <...> Когда поле наблюдений вновь становится прозрачно-видимым, все части прежнего эмбрионального существа являются существенно преобразованными: как, какими силами — это-то, очевидно, природа и вырвала из-под любопытствующего взгляда человека» (РФК, 240–241). Таким ключевым «местом», «пятнышком» мирового помутнения, «узлом» мировых тайн Р. в этом эссе назвал брак (и физиологический, и юридический): «Сюда входят миры, отсюда выходят миры» (там же). Принципы «Э.», «естественного партеногенезиса» (потенциального существования особи в предшествующих ей особях) стали ключевыми метафорами розановской интеллектуальной методологии, которая наложила свой отпечаток как на его литературный стиль, так и на философские изыскания.

В.В. Аверьянов

ЭМИГРАЦИЯ. Когда правительственным манифестом и указом Сената от 21 февраля 1913 в связи с 300-летием царствования Дома Романовых была объявлена амнистия лицам, привлеченным «за преступные деяния, учиненные посредством печати», в консервативной прессе, в том числе и в «Новом Времени», раздалась голоса протеста. Р. опубликовал статью «Не нужно давать амнистию эмигрантам», но не в «Новом Времени», а в редактируемом о Павлом Флоренским журнале Московской духовной академии «Богословский Вестник» (БВ. 1913. № 3). Р. привел в начале статьи «воплъ души» безымянного корреспондента, обратившегося к нему как влиятельному сотруднику «Нового Времени»: «Молю вас, остановите кампанию “Нового Времени” против амнистии <...> Кому будет плохо, если сотни и тысячи несчастных, истерзанных, замученных жестокой судьбой, вернутся в семьи? <...> Кому помешают полутрупы, из которых, может быть, половине суждено только приехать умереть в *Россию*? Зачем еще мучить, травить, изгонять? Видали ли вы эмигрантов за границей? Наблюдали ли вы их беспросветную жизнь, их муки?» (ЛВИ, 596). Р., однако, ответил на этот «воплъ души» «таким же воплем, и, может быть, тоже отчаяния»: «Что же нам делать с этими детьми, проклявшими родную землю, и проклинавшими ее всё время, пока они жили в *России*, проклинавшими устно, проклинавшими печатно, звавшими ее не “отечеством”, а “клоповником”, “черным позором” человечества, “тюрьмою” народов, ее населяющих и ей подвластных?! Что вообще делать матери с сыном, вонзающим в грудь ее нож? Ибо таков смысл революции,

хотавшей в спину русским солдатам, убиваемым в Манчжурии, хотавшей над ледяной водой, покрывшей русские броненосцы при Цусиме, — хохочущей и хохотавшей над всем русским, — от *Чернышевского* и до сих пор, т.е. почти ½ века? <...>. «Давите эту собаку Россию, давите ее ко благу всего просвещенного и всего свободного человечества» <...> Был ли из этих “эмигрантов” хоть один человек, который бы обмолвился бы добрым словом о родине, добрым вздохом о России? Напечатайте, если есть доброе слово. Нет ни одного! Ни одного слова доброго за много лет!! Что же вы мучите Россию. Что же вы тянете жилы у старухи 900-летней старости, 900-летнего труда, 900-летнего терпения, которая собирала свой дом 900 лет, и вот напоследок “деточки”, обратясь к северу, югу, востоку и западу, восклицают: “Ташите всё по бревнам, по доске, ташите кому что надо” <...> Вот смысл революции» (ЛВИ, 597). «Приговор» Р. суров: «Они захотели, эти “деточки”, — “могилки на родной стороне” Нет у них “родной стороны” Родная сторона их — “заграница”, там, где в Ницце покоится величественный прах *Герцена*. И все они “величественные”, эти эмигранты: “великий” *Лавров*, “великий” *Крапоткин*, “замечательный философ” *Плеханов* и “пророчесственная” *Екатерина Брешковская*, не говоря уже о праведнице и сотруднице “Русских Ведомостей” *Вере Фигнер?*» (там же). Р. не верит в то, что их цель — “могила на родине”: «Это — “райские люди”, все наши эмигранты, невинные, непорочные, без грехопадения в себе и только немного нуждающиеся в деньгах. Вот некоторое “мамашино наследство” им интересно, а нисколько не “могила на родине” Переехав сюда, они сейчас же найдут применение талантам и врожденному усердию нашептывать, внушать, распространять <...> *Еврею* сейчас им дадут “литературный заработок”, в “Копейке” ли, в “Шиповнике” ли, в “Энциклопедии ли Брокгауза и Эфрона”, будут платить полным рублем за всякую клевету на родину и за всякую злобу против родины. “Делишки” поправятся у эмигрантов, и они могут кушать не то, что в кухмистерской, но иногда и у Палкина» (ЛВИ, 597–598). Апелляция к христианским чувствам вызывает такую отповедь Р.: «Вернуться в Россию ищут не евангельские “блудные сыны” <...> Раскаявшегося — да, отец примет и Россия примет. Но нераскаявшегося, по-прежнему злобного, по-прежнему с криком и шепотом “жги, уноси, растаскивай, ломай”, кто же примет и какой отец обязан принять в свой дом?!» (ЛВИ, 598). Р. противопоставляет «генералам» либерального лагеря истинных героев, чей «подвиг был в молчании и смирении пронесенный» (ЛВИ, 599). Статья вызвала раздраженную реакцию среди радикалов и либералов, в том числе и у бывших друзей Р. по *Религиозно-философским собраниям* (см. ЗПРФО. Вып. 4. С. 12–14). Сам Р. в ироническом тоне обошел нападки идейных противников: «Павший Розанов впал в позорное падение», написал статью об эмигрантах. “И никак из этого трафарета не выскочит”» (СХР, 72). Он отметил бросающуюся в глаза зависимость своих бывших друзей от радикалов и Э.: «Почему у *Мережковского* и *Философова* этот извиняющийся тон перед *Богучарским*, *Иван.-Разумн.* и, должно быть, перед Парижем (эмигр.). В чем они виноваты? Всё трусая возле этих. Точно они замазались (в 1903 г.) около Христа и христи-

анства и теперь очищаются через *Богучарского*» (СХР, 201–202). Среди возмутившихся статьей Р был и Д.В. Философов («Письмо в редакцию» // *Речь*. 1913. 6 мая), который негодовал по поводу того, что Р. в своей статье не проявил гуманного отношения к страдающим. 11 мая в редакции «Речи» состоялось обсуждение открытого письма Философова. 4 июня 1913 Р. высказал недоверие к «воплям» Э. и их защитников: «Да, конечно, если бы я почувствовал хоть каплю внутренне, про себя, молча в ночи (ненапечатанной) правды в эмигрантах и любви их к России, я на руках их принес бы в Россию и поцеловал бы руки им. Но не верю этому, не верю, не верю! Лжецы, крикуны, хвастуны (больше всего), тщеславцы. Великие грешники самой поганой формой греха — самолюбием. “Мы” И на таких я поднял палку. “Не надо пускать в Россию”» (СХР, 243). Философов возмущался еще и тем, что статья Р. была напечатана о. Павлом Флоренским в журнале МДА. Р. послал статью Философова редактору «Богословского Вестника» с предложением написать опровержение, но Флоренский отказался вступать с «Речью» в полемику и прислал статью назад со словами: «Такой газеты я никогда не видал и не знаю, и, конечно, не буду возражать» (там же). В «Сахарне» Р. писал: «Ни откуда с таким удовольствием не получаю гонорар, как из священной редакции “Бог. Вестн.” <...> За дураков эмигрантов получил что-то около 30 р.» (СХР, 220). В 1914, на заседании РФО, где обсуждалась возможность исключения Р., Философов посвятил значительную часть своего «обличительного» выступления подробному цитированию статьи об Э., заявив в итоге: «С точки зрения “свободы слова” нельзя бороться с Розановым. Он проявляет свое святое право на свободу мнений. Но такая свобода нам кажется мерзостью из мерзостей, потому что это издевательство насильника, потому что эти слова ежедневно переходят в дело, потому что во имя насилия здесь привлечено имя Христа, который будто бы миловать не указал» (PRO, 2, 188–189). Р. писал, что Э. входит в планы радикальных оппозиционеров, призывавших к бегству из России для подготовки революции: «Не ваши ли напевы за 60 лет: “Она проклята, ваша Россия... Бегите из нее, бегите к нам, в Женеву, Францию, в Лондон, Цюрих, — где мы начинаем новую русскую историю вдали от дворцов и казарм”» (КНУ, 575). 14 августа 1914, когда с началом *Первой мировой войны* многие Э. запросились на родину, Р. записывает: «Сперва обрадовался; и дня 1½ радовался. Бурцев, эмигранты и политические острожники просят в войну <...> Умели прощать *Петр* и *Екатерина* — *Миниха* и пр., и прощенные становились великими служаками. Но ведь иные времена, иные нравы. Войско они называли “убийцами” “Их” *Гаршин* и прочие говорили, что “солдат” тогда только “человек”, когда он бросил ружье... <...> Есть что-то страшное в вашей просьбе. Вы все у нас взяли. Вы взяли славу, что “освободители”, что одни образованны и “умны на Руси”, — и кроме вас только “черная сотня”, кроме вас “истинно русские люди” и (как писала “Речь”) — “Потреоты” <...> Поздно, сынки, поздно!.. “Оставьте бесчестную мать” доделывать свое хмурое, казенное дело. Все — поганое дело войны, убийства; все — серая грубая солдатчина. Мы ведь только Скалозубы да Молчалины, тогда как Чацкие все у вас» (КНУ, 486–487). В 1916 В. Полон-

ский назвал статью Р., посвященную Э., «изуверской» (PRO, 2, 270). В 1917, когда «из разных “изгнаний” и “заключений”», вернулись в Россию «и Ленин, и всевозможные Каменевы», в «вагонах 1 класса и запломбированных» (М, 408), Р. получил подтверждение правоты своих выводов о разрушительной роли политических Э. для России. Наиболее вреден, по мнению Р., был возглавивший большевистский переворот «пломбированный господин, выкинутый *Германией* на наш берег» (М, 404): «С приездом Ленина начался явный переворот в революции. Прошли ее ясные дни. Вдруг повеяло вонью, разложением» (М, 403).

В.А. Фатеев

ЭНТЕЛÉХИЯ. Р. считал, что Э. — «самый значительный термин аристотелевской “*Метафизики*”»: приблизительно — “сущность *вещи*, объясняющаяся из цели вещи” (ВЕ, 262). Впервые Р. обратил внимание на термин «Э.» в «*Метафизике*» Аристотеля, признаваясь в письме к В.И. Герье от 2 апреля 1887, что «*Метафизику*» решил «прочитать всю»: «Она интересует меня уже теперь, хотя я не дошел еще до ее существенных частей» (Переписка В. Герье и В. Розанова // Россия XXI. 2003. № 5. С. 161). В это время Р. совместно с учителем классических языков П.Д. Первовым переводит «*Метафизику*» Аристотеля (ЖМНП. 1890–1895). Э. является для Р. одним из «чрезвычайно гибких, до чрезвычайности много объясняющих» важнейших понятий Аристотеля о *потенциальности*, в которых Р. нашел для себя «до чрезвычайности близкое и родственное» (ЛИ, 154, 160). Э. связана с ключевой для Р. «тайной отношения потенциального к действительному», которая волновала Р. в его первой философской книге и которой он хотел посвятить вторую свою философскую книгу (ЛИ, 7). Категория Э. становится для Р. снова ключевым понятием в его размышлениях 1917 о *душе человека*, ее *судьбе* в загробном *мире*, о связи земной *жизни* с небесной. На вопрос Р. «в гусенице, куколке и *бабочке* — которое же я их? Т.е. “я” как бы одна буква, одно сияние, один луч», П.А. Флоренский ответил: «Конечно, бабочка есть энтелехия гусеницы и куколки» (АНВ, 52). У П.А. Флоренского термин «Э.» выступает в качестве важнейшей категории в статье «*Троице-Сергиева Лавра и Россия*» (1918), в которой он понимает Троице-Сергиеву Лавру как «осуществление или явление *русской идеи*» («ноуменальный центр России», «столица русской культуры») и преподобного *Сергия Радонежского* как Ангела-Хранителя России, *мысль* о котором «близко подходит к философским понятиям: платоновской идее, аристотелевской форме, или скорее, энтелехии, как сверх-эмпирической, выше-умной духовной сущности, которую подвигом художественного *творчества* всей жизни надлежит воплотить, делая тем из жизни — *культуру*» (Флоренский П. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 353, 355). Исходя из мысли Аристотеля «душа есть энтелехия тела» в трактатах «О душе» (Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 394–395, 399) и «*Метафизика*» (Там же, 227), Р. приходит к выводу, «что “бабочка” есть на самом деле, тайно и метафизически, душа гусеницы и куколки», «энтелехия гусеницы» (АНВ, 52, 55, 25). Термин «Э.» становится для Р. доказательством «потрясающего» космогонического открытия — бессмертия души человеческой: «Мы, мож-

но сказать, втроем <П.Н. Кантерев, Флоренский и Р.> открыли душу насекомых, раньше, чем открыли и доказали ее — у человека» (АНВ, 52). Истинность этого открытия, по Р., подтверждается египетскими мумиями: «в мышлении и открытиях “загробного существования” шли тем же путем, как я, т.е. “через бабочку” и ее “фазы”»; «древние же поняли, что “в 4-х фазах” дан образ земного жития вообще существ... С тем вместе “образ бытия подсолнечного” Жизнь в утробе, *рождение* и обжорство, *смерть* неумирающая, и “душа в *раю*”» (АНВ, 55, 283). «Не без улыбки можно ответить о “соблазнах мира сего”, что в них-то и “течет”, как бы истекает из души вещей, из энтелехии вещей — уже теперь “жизнь будущего века”». «Эта “энтелехия” гусеницы и “куколки” (как же иначе назвать) имеет крылья, парит в солнечных лучах: но самое главное, вся ее жизнь, все существование проходит в том одном, что она и не имеет, и не создана ни для чего еще кроме “посягновения” и “женитьбы”» (АНВ, 24, 25, 283). Р. в связи с термином «Э.» вспоминает легенду, согласно которой итальянский византийский ученый, грек Эрмолао Барбаро (1454–1493) просил дьявола разъяснить ему истинный смысл Э. Р. писал: «“Энтелехия” есть термин Аристотеля, и — один из знаменитейших терминов им самим придуманный и филологически составленный. Один средневековый схоласт прозакладывал чёрту душу, только чтобы хотя в сновидении он объяснил ему, что в точности Аристотель разумел под “энтелехию»» (АНВ, 52); «“Энтелехия” — это новое слово, не бывшее в греческом языке, которое создал Аристотель для выражения особенно понятия в своей “*Метафизике*” Понять это столь трудно дробями, входящими в него, что один средневековый монах, размышляя о нем, в усилиях разрешить — сошел с ума. Ибо тогда старались не как теперь, “для диссертаций” И выздоровел — опять стал рассуждать и опять сошел с ума» (АНВ, 83–84). Категория Э. является для Р. ключевой при ответе на вопрос о первоначале, так как она преодолевает дурную бесконечность вопроса о «курице и яйце». Одновременно с этим Р. разрешает и вопрос о том, что такое Э. (АНВ, 83): «“Энтелехия” и “куроводство” в отношении предшествующих “курицы и яйца”, которые образовались “для человека” Причем “курица не знала о человеке”, а “яйца и совсем не было”; но “бе” свет в мысли коего было все <...> “Но для Бога что трудно”: и он рождает в случаях, подобных “куроводству” сперва курицу и яйца, также множество петухов, и уже потом вводит человека в полное обладание “куроводством” и всем, без чего умер бы в мгновение. Подобный способ сотворения “ногами вперед” Аристотель и назвал “энтелехию»» (АНВ, 84). Категория «Э.» переносится Р. и на восприятие европейской *истории*: «*Европа* — гусеница прожорливая, бесстыдная, гадящая землю, портящая сады, деревья, кусты, капусту, розы. Но *время* настало ей окукливаться, замирать, умирать. Она не вся умрет; мотылек вылетит. Этот-то “в небесных садах” насладится *Древом Жизни*» (АНВ, 239).

А.А. Медведев

«ЭНТЕЛÉХИЯ» — научно-публицистический журнал (нечетные номера посвящены *жизни и творчеству* Р., четные — П.А. Флоренского). Выходит с 2000; издается Межрегиональным научным центром по изучению и

сохранению творческого наследия В.В. Розанова и П.А. Флоренского Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. С 2004 получил статус приложения к «Вестнику КГУ им. Н.А. Некрасова». Главный редактор И.А. Едошина. В общественный совет журнала входят издатели, комментаторы, исследователи творчества Р. и Флоренского: А.Н. Николоюкин, В.Г. Сукач, В.А. Фатеев, А.Л. Налепин, П.В. Палиевский. Периодичность — 2 номера в год (с 2002 сквозная нумерация), тираж — 500 экз. В каждом номере печатаются архивные материалы. «Летопись жизни и творчества В.В. Розанова» на страницах журнала начал осуществлять В.Г. Сукач (Энтелехия. 2003. № 7; 2004. № 9; 2005. № 11; 2006. № 13; 2007. № 15). Среди исследовательских работ опубликованы статьи А.Л. Налепина (2001. № 1; 2003. № 7; Ю.Б. Орлицкого (2002. № 5); В.А. Фатеева (2003. № 7); А.А. Грыкалова (2003. № 7); А.В. Ломоносова (2003. № 7), С.И. Кормилова (2004. № 9), В.А. Кошелева (2004. № 9) и др. Специальную рубрику «Из истории возвращения В.В. Розанова в лоно отечественной культуры» ведет И.А. Едошина (2000. № 1; 2001. № 1; 2002. № 5).

И.А. Едошина

ЭПИГРАФ. Р. использовал в качестве Э. цитаты из древнерусских текстов Нестора-летописца и произведений отечественных писателей: В.А. Жуковского, А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Л.Н. Толстого, Д.С. Мережковского; зарубежная литература представлена в Э. древнегреческими классиками — Софоклом и Плулархом, У. Шекспиром, немецким романтиком Ф. Шиллером, французским писателем Э. Габорио, текстами популярных бульварных изданий о сыщиках — Натте Пинкертоне, Шерлоке Холмсе. Есть Э.-отрывки из современной публицистики: «Со времени Достоевского в русской литературе не было таких страдальцев за детей... Нет проповедника, который бы воздвигся на защиту ближайшего и... еще неоскверненного подобия Божия, нет миссионеров, которые шли бы в народ восстанавливать попорченную заповедь Христа о детях» (ОЦС, 214). Не чуждался Р. «подслушанных» житейских разговоров. Э. предваряют различные по объему и в жанровом отношении произведения. Меньше всего Э. встречается к целостным циклам, книгам, томам; в «Сахарне», «Мимолетном», «Последних листьях» Э. относятся к микроразрисовкам, к отдельным размышлениям, закрепленным за какой-либо датой: «...преследуемый своими противниками, которые, однако, не стреляли, чтобы не привлечь внимания полиции» («В руках мафии» Ш.Х.) (ПЛ, 174). Заметное место занимают Э. из Библии, Евангелия: «...И вселит Бог Иафета в шатры Симовы. Бытие» (ВМНН, 356); «Воскресение Христово видевше, поклонимся Господу Иисусу, Единому Безгрешному... Пасхальная песнь» (ВТРЛ, 192). Подобные Э. представлены в книгах Р., посвященных Церкви и религии: «Около церковных стен», «Во дворе язычников». «Легенду о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского» предваряет Э. из Книги Бытия (ЛВИ, 11). Формы Э. разнообразны. Это афоризмы и относительно полные цитаты: «Все нам позволено, но ничто не должно обладать нами. Ап. Павел» (ЛВИ, 509); усеченные цитаты, где Р. намеренно удаляется какое-либо не соотнесенное с тематикой и проблематикой

его произведения слово. «Из темного леса навстречу ему идет вдохновенный... Пушкин» (ОЦС, 285), — опущено «кудесник», так как Э. находится перед разделом, посвященным *Отпиной Пустыни* и *Серафиму Саровскому*. Для Р. характерен сложный Э., образованный из нескольких изречений (ОЦС, 234). Э. у Р. выполняют ряд традиционных функций. Они настраивают на содержание произведения, словно программируя то, что станет предметом обсуждения или анализа (темо- и сюжетопределяющая функция). Такой Э. может носить «любовой» характер, вступая в открытую переключку с названием уже на лексическом уровне: «Не сотвори себе кумира. Второзаконие» (ВТРЛ, 80) — к очерку «Вынос кумиров»; «Число это — человеческое. Кто имеет разум — прочти его. Апокалипсис» (ВДЯ, 47) — к заметке «Об апокалипсическом числе». С помощью Э. подготавливался выход к волновавшим Р. как философа и публициста темам: «Никто не смешает даже самый великолепный кумир с существом Божеским и божественною истиною. Сицилианцы в Петербурге, стр. 230» (СХР, 47); «И Деметра улыбалась / Баубасто с ней шутила» (КНУ, 401); «Все куплю», — сказало злато. / «Все возьму», сказал булат» (М, 305). Э. служат ключом-подсказкой к проблемным вопросам, которые Р. ставит названиями произведений. Такой подсказкой в эссе «Как произошло, что профессора Духовной Академии не помнят Ветхого и Нового завета» (СХР, 197) является Э., представляющий собой двустихие из «Бесов» А.С. Пушкина: «...Мелкий бес нас водит, видно, / И кружит по сторонам» (СХР, 197). Эту функцию Э. можно охарактеризовать как идеопределяющую: они становятся своеобразными прожекторами, лучи которых высвечивают идею всего произведения или главную мысль какого-то фрагмента. Идея цитируемого отрывка оказывается камертоном, на который настраивается внутренний слух Р.: «Это супружество было якорем спасения для маркиза, потому что он разорен, хотя его еще все считают богатым. Он даже хотел себе пустить пулю в лоб, как вдруг ему пришла мысль жениться на вас, Маргарита» (Габорио. «Адская жизнь») (КНУ, 328). Обсуждается и осуждается мысль, которую Р. извлек. при чтении: «“Жениться” — меньше несчастья, чем застрелиться» (КНУ, 328). Э., с одной стороны, активизировали мышление читателя, а с другой — становились катализатором идеи писателя, поэтому предваряли рассуждения Р.: от частного к общему, от случайного к закономерному. Они зафиксированы в «Мимолетном», «Последних листьях». Э. бывают и гармонично связанными с первой строкой текста, в которой подхватывается вдохновившая Р. мысль. Такое взаимодействие оказывается характерным и для философских, и для художественно-публицистических сочинений: «О настроениях дня»: «Здесь натиск пламенный, а там отпор суровый, / Пружины смелые гражданственности новой... Пушкин. / Этими двумя стихами Пушкин определил существо парламентаризма в известном стихотворении, посланном в сельцо Архангельское, близ Москвы, знаменитому екатерининскому вельможе князю Н.Б. Юсупову» (КНУ, 131). Связующая функция Э. состоит в объединении частей текста. Так, «Иродова легенда» имеет Э., относящийся ко всему произведению: «Чтоб из низости душою / Мог подняться человек, / С древней Матерью-землею / Он вступил в союз... Шил-

лер» (ВМНН, 40). В ее частях Р. рассуждает о распространенных верованиях, их основах, о тайне и сущности христианства: «Пониже поклонись — побольше получишь». — Это мудрость Востока, принесенная к нам евреями, и затем привившаяся в Византии и принятая Великим Православием России, но не переступившая за Вислу» (КНУ, 439). Э. может предопределять композицию произведения или отдельную его часть. В «Тайне скарабея» им обусловлено внутреннее членение текста: «Фаллического культа никогда не было. / Но девушки всегда хотели выйти замуж. / А вдовы оплакивали своих мужей» (ВЕ, 212). Э. «Вопросы науки решаются не счетом голосов, а знанием науки» (СХР, 274) относится к книге «Обязательное и осязательное отношение евреев к крови». У Р. возникает внутренний Э., чтобы заострить внимание читателя на выдвигаемом положении-предупреждении; строки в них имеют особое расположение, привлекающее внимание читателя. Таково начало статьи «Стенная живопись»: «Стих Пушкина / Поэт, не дорожи любовью народной / — так же относится к археологам, как и к поэтам. Да археологи и суть поэты» (СХ, 406). Не только организующую, но и орнаментирующую роль играют эпиграфические строки из Пушкина в критической заметке «Религия и зрелища (По поводу снятия со сцены “Саломеи” Уайльда)» — «Мы ленивы и не любопытны» (СХ, 269). Э. «встроены» в тексты, и повтор формирует композиционное кольцо. Повтор отдельных строк, слов и даже их корней становится приемом напоминания о мысли Э. «В 12 часов по ночам / Из гроба встает барабанщик» (СХР, 93) — Э. из В.А. Жуковского задает общий тон тревоги и — одновременно — торжественности: Р. посвящает свое эссе великому человеку. С помощью художественно необходимого повтора эпиграфической строки создается нагнетающая атмосферу прерывистость, пульсация текста и тема «круга», безысходности в личных отношениях. В Жуковский под эпиграфом не указан: Р. рассчитывает на широкую известность стихотворения и на своего читателя. Эссе «Семья как религия» связано с произведением Л.Н. Толстого, посвященными «мысли семейной», которые были указаны Р. в Э.: «Гр. Л.Н. Толстой. “Крейцера соната”, 1890. Гр. Л.Л. Толстой. “Прелюдия Шопену”, 1898» (ВМНН, 67). Перед очерком-отповедью «Гамлет в роли администратора» Р. использует строку из «Гамлета» У Шекспира «Бедный Йорик!» для критики гамлетовского пессимизма К.П. Победоносцева (КНУ, 70). Э. указывает на нелинейное прочтение Р. чужих текстов, на его подлинно философское стремление обнаружить и показать связь времен, исторических судеб народов, законов управления ими. Таково в «Апокалипсисе нашего времени» рассуждение о власти, ее «недаровитости», неумении управлять: «Приидите володеть и княжити над нами. Земля бо наша велика и обильна, а наряда в ней нет» Несторова летопись. Вся тебя, земля родная, / В рабском виде Царь Небесный / Исходил благословляя. Тютчев» (АНВ, 28). Э. — сигнал особого эмоционального отношения автора к предмету размышлений.

В.В. Леденёва

ЭРМИТАЖ — один из крупнейших художественных и культурно-исторических музеев мира в С.-Петербурге. Возник в 1764 как частное собрание Екатерины II, от-

крыт для публики в 1852. В Э., который Р. неоднократно посещал, он особенно любил зал западноевропейской живописи эпохи Возрождения, отдел нумизматики и Египетский зал «в нижнем этаже Эрмитажа», по которому бегал «как по родному кабинету — так все в нем мне родственно и понятно» (СОЧ, 495–496; АНВ, 55). Т.В. Розанова вспоминала, что, увлекшись Египтом, Р. «просиживал многие часы в Эрмитаже, срисовывал древнеегипетские изображения» (ТР, 110). В первом коробе «Опавших листьев» Р. упоминал, что «выписал» из Египта «через Эрмитаж» подлинную статуэтку Аписа из бронзы (У, 185). По сравнению с мюнхенской Пинакотекой Р. чувствовал «слабость нашего Эрмитажа, где собрано множество превосходных картин и первоклассных художников, но, однако, картин не таких, на которые бы “весь свет сбегался смотреть”». «В Эрмитаже нет miracula, “чудес”, вдохновения и гения» (СХ, 139). Барочная пышность главного здания Э. — Зимнего дворца (1754–1762, архитектор В.В. Растрелли) — для Р. символ «великолепной России» XVIII–XIX вв.: «На всем великолепный “стиль Растрелли”: в дворцах, событиях, праздниках, горестях... Эрмитаж, Державин и Жуковский, Публичная библиотека и Карамзин... В “стиле Растрелли” даже оппозиция: это — декабристы» (У, 152). Р. утверждал, что социал-демократы проглядели Александра II и П.А. Клейнмихеля, которые, кроме Публичной библиотеки, Академии художеств, 8 университетов, «создали Эрмитаж» (У, 368). Незадолго до смерти Р. вспоминал об Э.: «Не забуду драгоценный Эрмитаж и работу по нем благородного Бенуа. Этот Эрмитаж незаслуженная драгоценность для всей России» (МЛ, 528). В статье «Археология древних миниатюр» (НВип. 1906. 18 февр., 29 марта) Р. вспоминал о том, как впервые пришел в Э.: «Робко я вступил в Эрмитаж, под его гостеприимные своды, где немногие для целой России знатоки нумизматики проводят всю жизнь в рассматривании, изучении, классификации и описании древних монет, — прося сказать, что же это за чудеса попали ко мне» (СХ, 235). В труде «Как и почему пришло на ум собирать древние монеты» Р. писал о знакомстве с нумизматами Э.: «И я узнал, что уже не такое полное отсутствие нумизматов в русской земле: как тихие тени, они прилетают в Эрмитаж, в его полу-светные залы и, пробираясь по высокой лесенке “на верх”, в “святилище науки”, — около старожилов Эрмитажа, А.К. Маркова и О.Ф. Ретовского, определяют монеты, составляют их описания, делают сургучные слепки (особого состава мягкой сургуч) с интересных эрмитажных экземпляров, и, словом, “входят в подробности”» (Спасовский, 104). Такое рассматривание монет Р. называет «очарованием и волшебством»: «С лупою в руке, “на верху” Эрмитажа, Ретовский или Марков, держа в руках золотой статер <...> вовсе забывают, что они “русские”, что они “служаше в Эрмитаже”» (Спасовский, 107). Р. упоминает, что подарил Э. арабскую монету, переданную ему когда-то бельским гимназистом: «И ныне эта монета Бельского гимназиста будет вечно сохраняться в шкафах Эрмитажа, до скончания русского царства» (Спасовский, 95). Нумизматической коллекции Э. и нумизмату А.К. Маркову посвящена статья Р. «Научные работы в Эрмитаже» (НВип. 1909. 12 сент.; СМР).

А.А. Медведев

ЭРОС. В литературе Серебряного века Э. получил новую трактовку, став неотъемлемой частью творчества. Р. был один из первых, кто понял и утвердил красоту Э.-любви как великой силы человеческой жизни, как истину в себе самой, хотя он редко прибегал к термину «Э.». Критикуя лицемерие христианской морали, Р. ставил во главу жизни человека любовь. Э. — оправдание брака, семьи, продолжения рода. Проповедуя религию рождения, Р. противопоставляет ее христианству как религии смерти. «Мысль, что в роднике семьи, в поле, содержится грех, есть одна из непостижимых исторических aberrаций; она сейчас же перенесла святость в смерть, в гроб. Как только человек подумал, что в рождении — грех, испугался его, застыдился: сейчас же святость и славу он перенес в могилу и за могилу, и поклонился смертному и смерти. Вот где связь трех факторов грехопадения: поверил Иисусителю и вождю смерти, его ipso <тем самым> человек застыдился, остудил в себе родники жизни; а осудив родники жизни (стыд) — причастился смерти, стал смертен» (ОПП, 84). Э. для Р. является выражением истинной сущности мужчины и женщины, любви, как у библейской Суламифи: «Любовь тесно чувственная, узко половая: но выраженная с такой глубиной поэзии, что когда лежит в наших храмах — не оскорбляет их высоты. Как “лежащие в мире совокупления несколько мира не оскорбляют”» (ВЕ, 112). Вместе с тем Р. различал Э. от порнографии (эротического вне художественного).

А.Н.

ЭССЕИСТИЧНОСТЬ. В конце 1890-х, в период заваченности религиозной проблемой пола, Р. переходит от философских трактатов и статей к Э. повествования. Таковы эссеистические записи этого периода: «Эмбрионы» («Религия и культура». СПб., 1899; Г. 1900. № 14, 16–18), «Новые эмбрионы» («Религия и культура». 2-е изд. СПб., 1901), «Из записной книжки русского писателя» (ТПГ. 1899. № 32, 37, 40; 1900. № 2, 6, 10, 17), «Попутные заметки» (НВ. 1899. 9 апр.), которые Р. задумывал издать книгой под названием «Эмбрионы». К эссеистическим записям этого времени можно отнести «Афоризмы и наблюдения» (РО. 1894. № 10–12), «Афоризмы» (РТ. 1898. № 5, 8), «Думы и впечатления» (НВ. 1900. Март–май), «Заметки на полях непрочитанной книги» (Северные Цветы на 1901 год. М., 1901). Эти записи Р. отличал от «Уединенного» и «Опавших листьев»: «Это нужно издавать в формате “Уединенного”, начиная каждый афоризм с новой страницы. Смешивать и соединять в одну книгу с “Уединенным” никак не нужно. “Уединенное” — без читателя, “Эмбрионы” — к читателю» (У, 315). Розановская Э. формируется в контексте западноевропейской и русской эссеистических традиций. Р. был знаком с «Опытами» (1580) М. Монтеня, благодаря которым эссе возникло как жанр. Вступление «Уединенного» близко монтеневскому обращению к читателю в его предисловии к «Опытам». Важным событием в формировании розановской Э. стало прочтение им «Мыслей» Б. Паскаля (СПб., 1889), в рецензии на которые Р. определяет главным критерием литературы не вымысел, а онтологическое выражение «духовной жизни человека» («Паскаль» // Человек. 2001. № 4. С. 84), что является основным принципом Э., в которой не человек

обосновывается через жанр, а жанр обосновывается индивидуальностью — неповторимость *стиля* определяется неповторимостью личности автора и его жизненного опыта: «Синтез духовной организации писателя и его судьбы <...> психическая настроенность звучит в каждом его слове, проникает всякую его мысль, кладя на них своеобразный оттенок» (Там же, 85). Р. подчеркивает эссеистическую непосредственность книги «Мысли»: «Нравственно-религиозные истины, в ней содержащиеся, шли из самой глубины сердца ее творца, были плодом всего его душевного развития. Почти не нужно сожалеть, что она не была доведена до конца, приведена в порядок и обработана. Эта обработка, наложенная разумом, это приведение в связь и сопоставление слов, так невольно и мимолетно вырвавшихся, не могло, придавая стройность целому, не отнять свежести у частей» (Там же, 97). Из русской эссеистической традиции следует выделить столь важный для Р. «Дневник писателя» Ф.М. Достоевского, с его эссеистической исповедальностью. По воспоминаниям Э. Голлербаха, Р. ценил эту книгу и никогда с ней не расставался (Голлербах, 44). Р. считал, что в «Дневнике писателя» Достоевский создал «новую, своеобразную и прекрасную форму литературной деятельности, которой в будущем, во все тревожные эпохи, вероятно, еще суждено будет играть великую роль» (ЛВИ, 14). «Субъективнейшую форму» «Дневника писателя» — «беседы ли с собою или <...> обращения к окружающим» Р. воспринимает как форму всего творчества Достоевского в целом (ЛВИ, 280). Свой эссеистический цикл «Из записной книжки русского писателя» Р. спустя время называет (в духе Достоевского) «Из дневника писателя» (У, 315). Э. розановского сознания проявляется в понимании в 1909 исчерпанности, недостаточности художественных жанров (с их искусственностью, условностью, построенностью) и актуальности документальной, лично выраженной формы: «Более и более пропадает интерес к форме литературных произведений, как некоторому искусственному построению, условно нравящемуся в данную эпоху, и нарастает интерес к душе их <...> Литература и история литературы ранее или позже разложится на серию типичных личностей данной нации, как бы говоривших перед Богом и человечеством от лица этой нации; сказавших исповедание я. Но сказавших это исповедание не в формуле, не “в символе веры”, а скорее в совокупности мотивов этой веры и поэтому пространно, отрывочно, сложно» (ОПП, 430). Принципы Э. преломляются в розановской оценке документального жанра письма, которое отражает в своей непосредственности «ту душевную, внутреннюю мысль автора, с которой он писал свое произведение»: в отличие от «“великолепной” литературы», «где авторы раскрашивают себя перед читателями, приписывают себе мнения, каких на самом деле не имеют или не очень их имеют; притворяются равнодушными к тому, что на самом деле горячо любят, и заинтересованными в том, к чему на самом деле равнодушны», в письмах, написанных «впопыхах, среди дела, и о которых большею частью автор через полчаса забывает», «его личность вдруг встает вся, и притом “как есть”» (ОПП, 430–431). Основным принципом розановской Э. является личностное, непосредственное восприятие, переживание и выражение: «Вот я передал все, что мне пришлось о нем

узнать и как его видел» (ОПП, 553). Это вытекает из принципиальной для Р. установки на воплощение в литературе бытийного опыта. Так, Р. пишет о себе: «Сполна все его лицо перешло бы в “литературу”, сполна все бытие улеглось бы в “литературу” <...> “вся его жизнь” и вся его “личность” перешла, естественно и неодолимо для него самого, в “написанное им”» (СХР, 225–226). Р. считал самым важным передать «совершенно добросовестно» свежее впечатление первого взгляда, из чего «может проистечь польза или “кое-что”» (СХ, 128–129): «В живом впечатлении выражается вся суть литературы и вся ее значительность, гораздо важнейшая, чем все мысли “потом”, и вообще все, что “потом” “Потом” уже зависит от нас, от богатства или бедности нашей души» (ОПП, 300). Э. розановских текстов заключается в непосредственной фиксации переживания впечатления, самого потока сознания личности в его текучести и незавершенности: «Вместо рассуждения о Некрасове мне хочется что-нибудь рассказать о Некрасове. И не о нем, собственно, а о том, как мы переживали его, — рассказ, который самому покойному поэту был бы наиболее из всех занимательным» (ОПП, 244); «едва я сел и перо в руках, как мысли (*чувства*, идеи, слова) льются, льются, пока не прекращу и встану, “позвали к обеду” и “вошли в комнату”» (СХР, 225). Стремление выразить опыт личного переживания обуславливает онтологические черты розановской Э.: документальное повествование «здесь и сейчас»; присутствие в повествовании *голоса* автора с присущими для него *интонациями*, выражающими его личность; ассоциативность; диалогичность (внешнюю и внутреннюю); принципиально открытый, незавершенный финал.

А.А. Медведев

ЭСТЕТИКА. Эстетические взгляды Р., как и вся его философия, обращены к человеку в “живой жизни”, к проблемам *пола, брака, семьи*. Прекрасное Р. видит в *любви*: «Любовь есть боль. Кто не болит (о другом), тот не любит (другого)» (У, 107). Такая боль о других является формой существования человека: «Болит душа, болит душа, болит душа... И что делать с этой болью — я не знаю. Но только при боли я и согласен жить. Это есть самое дорогое мне и во мне» (У, 76). *Состраданием* определяется и эстетическое отношение Р. к людям: «Никакой человек не достоин похвалы. Всякий человек достоин только жалости» (У, 86), — закончил он свою книгу “*Уединенное*”. Литература, по мысли Р., должна

утверждать любовь к человеку, раскрывать его *природу*. В статье “Эстетическое понимание *истории*” (РВ. 1892. № 1) он писал: «Понимание человеческой души есть необходимое условие для понимания человеческой жизни, и вот почему в *цикле* нашей литературы, имевшем задачей воспроизвести последнюю, первый занял центральное положение. Этот анализ, недостаточно проникающий у *Гончарова*, узкий в своем применении у *Тургенева*, искаженный и болезненный у *Достоевского*, только у гр. *Л. Толстого* вырос во всю полноту свою, двигаясь во всех направлениях, повсюду нормальный и достигающий везде той глубины, дальше которой для художника предостой уже не изображение, но придумывание и фантазирование <...> *Природа* человеческая высока и прекрасна, хотя и не на тот манер, как обыкновенно об этом думают — вот окончательное и неизгладимое впечатление, которое ложится на душу размышляющего *читателя* после долгого и внимательного изучения произведений гр. Толстого» (ОПП, 7–9). В книге «*Красота в природе и ее смысл*» Р. в полемике с *Вл. Соловьёвым* утверждает, что *красота* есть свойство природы. Живое — красиво, мертвое — не может представлять красоту. «Красота и есть душа всего живого» (ПИ, 78). В статье о *К.Н. Леонтьеве* Р. считает Э. одной из составных частей его мышления: «Три элемента образуют существо его духа, обуславливают его суждения, формируют его мировоззрение: натурализм, эстетизм и религиозность» (ЛВИ, 256). Р. по-разному трактует понятие Э.: «Ну, пусть *добродетель* лучше эстетики. Но ведь, позвольте, для чего же эстетику представлять в римско-греческих контурах, “с закрытыми глазами” (античные статуи) и мраморною, когда ее можно представить совершенно иною, теплою, с улыбкой, *лаской* и лепостью» (КНУ, 40). Вместе с тем Э. бесплодна: «Ухаживают за красивыми. Женятся на некрасивых. И только после венца оказывается, какая это *правда*. Общая тенденция красивого — к бесплодию. Эстетика не рождает» (М., 253). Р. признается: «Я не люблю эстетики» (КНУ, 39). И пишет еще более резко: «Эстетика, эта проклятая эстетика, которою отравились русские, кажется, с начала своей истории, — я видел, что она одна управляет суждениями и этих милых и так глубоко мною чтимых *девушек*... Опять эстетическое начало истории, с таким глубоким забвением хлеба, еды, *одежды*, жилища, — с забвением, что кто-то не одет и просит хлеба...» (КНУ, 137). Для Р. это «*путь жизни*», «*проводимый в праздности, эстетике и разговорах*...» (АНВ, 25).

А.Н.

Ю

ЮБИЛЕЙ. В начале XX в. в литературную жизнь России все чаще стало входить действие, называемое Ю. живого лица. Р. чувствовал несообразность происходившего. Ю. великих людей прошлого, А.С. Пушкина, А.В. Суворова, М.В. Ломоносова, конечно, отмечались. Из здравствующих великих лиц одним из первых был отмечен 80-летний Ю. в 1908 Л.Н. Толстого (вопреки его воле), вызвавший предложение Р. почтить этот день *молчанием*. Это был протест Р. против «казенного и либерального лицемерия». «Что докажет юбилей? — вопрошал Р. — Что его помнят, что его чтут? Но неужели есть до такой степени глупый человек, которому бы это надо было доказывать? <...> Что скажут на юбилее? Да ничего особенного. Нечего сказать, всё сказано <...> — Вы потрясли государство и церковь. — Старо! Какой теперь гимназист не “трясет” Просто — все это не нужно. В пустом вихре несутся пустые слова. Но как будет прекрасно, если действительно торжественный и до некоторой степени святой день русской литературы будет почтен просто молчанием. Конечно, мое предложение не может быть принято, но если чего мне хотелось бы, то это того, чтобы, сделав накануне его юбилея анонс о 80-летию, я, например, не помню дня юбилея, да и таких (забывчивых) очень много, газеты предупредили бы, что завтра они не выйдут. “Просто, мы в молчании подумаем о вас и порадуемся, что вы еще вместе с нами”» («Красота молчания (К юбилею Л.Н. Толстого» // НВ. 1908. 3 апр.; ОНД, 296). Еще более определенно отозвался Р. о несуразности юбилейных вечеров А. Куприна и Ф. Сологуба, приглашения на которые он получил. «Каким стыдом, каким невыносимым стыдом залилось бы лицо Белинского, если бы ряд друзей-писателей, покойные Боткин, Грановский, Герцен, Губер, наконец Гоголь и Лермонтов, войдя в его комнату, похлопали бы его по плечу и сказали: — Ну, неистовый Виссарион, потрудились ты! Столько лет стоял на посту критики. Можно сказать, хранил честь литератора и отстаивал достоинство литературы. И уже болен, ослаб... Но не кручинься. Нет заслуги, которая бы не наградилась, и нет звезды, которая не воссияла бы. Вот билет, детина. Приходи. Устраивается Вечер В.Г. Белинского. — Я, Герцен, беру выяснять перед публикой: 1) “Общественное значение идеалов Белинского”; Боткин прочтет эстетическое mot <слово>: “Белинский и Пушкин” Потом одна дама проиграет на рояли... что ты любишь? что тебе хочется? 2) Лермонтов прочтет “Пророк” — стихотворение, где он понимает тебя и, наконец, 3) Грановский прочтет:

“Были ли критики в древнем Риме, отчего их не было и что от этого произошло”, — все с намеками на тебя и упоминаниями о тебе. Потом хор, кантата, — и прения о прочитанном, т.е. в сущности — о тебе <...> Что почувствовал бы Белинский?! Нельзя и вообразить!! Но прежде всего нельзя и вообразить, чтобы друзья Белинского, или просто писатели того прекрасного и благородного времени, задумали подобное осквернение и Белинского и литературы» (ОПП, 494–495). «Но то было 60 лет назад! — заявляет Р. — Времена переменялись. Страшно изменилось существо писателя. Изменилась душа русского человека... Слиняло одно лицо на нем. И зарумянилось другое лицо. И это румяное, самодовольное, признаюсь — глуповатое лицо, похожее на масляничный блин с завернутой в него семгой» (ОПП, 496). Р. рассуждает, о ком можно и о ком нельзя представить Ю. «“Вечер об Евдокии Растопчиной” еще кое-как можно представить. “Великосветская забава” Можно представить себе, что Манилов согласился бы, если бы вкрадчивый Чичиков предложил устроить “Публичный вечер, посвященный рассмотрению планов Чичикова и Манилова” — “Очень приятно”, — проговорил бы Манилов. Ноздрев всеконечно и живейшим образом принял бы участие в “Вечере, посвященном описанию его порывов, успехов и неудач”» (ОПП, 497). Современники чем дальше, тем больше не понимали такого склада мыслей Р. Сам он отмечал свои Ю. в домашнем кругу или написанным в 1916 к своему 60-летию автобиографическим очерком «Puer aeternus» <“Вечный мальчик”> (ВЧВ).

А.Н.

«ЮДАИЗМ» — работа Р., напечатанная в 1903 в журнале «Новый Путь» (№ 7–12) в авторской рубрике «В своём углу». Содержит наиболее развернутую из розановских интерпретаций иудейской традиции; Р. трактует ее как религию пола, ключевые понятия которой *обрезание, суббота и миква*. Свое понимание иудаизма Р. противопоставляет как распространенным позитивистским интерпретациям, так и раввинистическим толкованиям, слишком зависящим от эллинистического рационализма. Основными источниками, которые использовал Р. при работе над «Ю.», стали сочинения трех крещеных евреев: *Савелия Литвина* (книга «Замужество Ревбеки». СПб., 1898), Якова Брафмана («Книга кагала». Вильнюс, 1869) и *Семена Цейхенштейна* (неопубликованная «Автобиография православного еврея»). На появление «Ю.»

откликнулись: Антон Крайний <З.Н. Гиппиус>. «Вечный жид» (НП. 1903. № 9), И.Е. «О смрадном и святом (По поводу заметки г. А. Крайнего о г. Розанове)» (НП. 1903. № 1); Н.Я. Стародум. «Журнальное обозрение» (РВ. 1903. № 11; 1904. № 1); Б.п. «Литературная хроника» (Беседа. 1903. № 12) и др. Работа «Ю.» вызвала многочисленные споры. Сразу после того, как она была напечатана в «Новом Пути», в редакцию стали приходить многочисленные отклики на прочитанное. Особенно острая полемика велась вокруг заключительной части, где конец *мира* трактовался как катастрофа, не оставляющая никаких надежд для человечества. Редакция «Нового Пути» в статье «Ответ читателям» (НП. 1904. № 22) высказала свою точку зрения на проблему: «Мы согласны, что момент конца мирового процесса неизбежно входит в *метафизику христианства*. Но конец — совпадающий с началом, конец не только как отрицание, но как утверждение, — утверждение нового неба и новой земли. Ошибка Розанова в том, что он произносит последний суд над миром и всем мировым процессом, хотя и с религиозной, но исключительно феноменальной, по сторонней точке зрения. Ошибка эта, источник религиозного бунта и антихристианства» (Там же, 285). Однако несмотря на подобные расхождения в понимании сущности конца света и прямого обвинения в «религиозном бунте», редакция журнала отметила, что «нужно не заглушить, а победить возражения Розанова, а для этого прежде всего надо выслушать его до конца и понять» (Там же, 286). Автор статьи «Брак или девство?», подписанной Л.П., отмечал, что один из главных моментов в иудаизме для Р. — идея размножения. Но она знаменует собой более глубокий и важный момент: «Это жажда бессмертия, которая перешла, но в совершенно ином освещении и значении и в христианство» (НП. 1903. № 11. С. 185). В христианстве, пишет критик, «половая сфера — в противоположность древним *религиям* была изъята из религиозного культа» (Там же, 187). Отсюда логично вытекает отвержение христианством самого понятия брака. «А г. Розанов стремится именно к освящению брачных ощущений» (Там же, 187). Таким образом, по мнению автора критической статьи, проблема брака заключается в проблеме бессмертия.

М.Ю. Эдельштейн

ЮРОДСТВО. Р. говорил о таинственной связи религиозности с сексуальностью в статье «Катков “как государственный человек”» (*Биржевые Ведомости*. 1897. 17 окт.): «“Ветхий деньми” туман, происхождения которого мы не знаем: он оседает, выходя из каких-то глубин на человеке, и — вчера растленный, завтра юродивый — сегодня <...> он является в нимбе таинственного сияния» (ЛВИ, 266). Р. приводит примеры таких духовно одаренных «хромцов духа», от Игнатия Лойолы до г-жи Крюднер, и делает заключение об особой религиозной талантливости юродивых: «Юродивые, т.е. уродливые, и еще с печатью какого-то космического неприличия на себе — истинные “хромцы духа” <...> И все они ясно, эти юродивые, где-то и как-то “поборолись с Богом” и чувствуют Его таинственное теистическое дунение, при всей яркой и не укрытой от человечества “хромоте” их, собственно, у них одних и замечается» (ЛВИ, 265). Р. находит некоторые признаки Ю. в *славянофильстве* и

западничестве: «Конечно, подобных движений мы у себя не знали; всё было у нас меньше, бледнее; и суженность русской *истории*, сравнительно с европейской, заключается в том, что “ветхий деньми” туман “юродства” и истинной “хромоты духа” и чуть-чуть брезжил у нас в почти-политических, т.е. узких и сухих, слишком “умных” для настоящей значительности партиях и славянофилов и западников» (ЛВИ, 267). Катков боролся с этими задатками религиозно-мистического «алкания» в русской общественной *жизни*: «Даже бледную зарю “взыскуемого града” — как еще говорит и говоря, конечно, освящает Апостол — он хотел бы согнать с серенького неба нашей истории» (ЛВИ, 267). Русский народ, как подмечает Р., отличается особой одаренностью к *религии*: «В русском народе, очевидно, рождается много людей “с этим талантом”» (ОНД, 379). Р. утверждает, что *Россия* «есть до известной степени страна юродивых» (КНУ, 585). Он находит типичные черты Ю. у *русского человека*, который, по его словам, — «вечный дурачок» (ПЛ, 152). Протестантскому восприятию православия как обрядоверия Р. противопоставляет образ святости «Человека Божия»: «Это — человек Божией Правды на земле, несущий ее в образе своем, часто юродивом <...> Без человека Божия нельзя представить русской *веры*» (СМР, 16). И сам Р. в его Ю. является представителем русского народа. По мнению Р., именно юродивые наряду с полководцами определяют ход истории: «Удивительно: история вся разворачивается в два, собственно, ряда людей — истинных жидителей всего ее узора: юродивых и полководцев» (ЛВИ, 264). Р. проводил прямую связь между Ю. и религией: «На юродстве как мировом факте основан вообще факт религии» («Русское *сектантство*...» // НВ. 1905. 30 авг.). Р. полагал, что в основе религии лежит «юродство *души* человеческой, первоначальное и неистребимое» (там же). Он считал Ю. основанием как *язычества*, так и *христианства*. «Отбросив некоторое “юродство” христиан, легко соединяли их религию с *культурой*, языческой, выбросив из последней “блестящие пороки” Между тем явню, что если развились две культуры столь могущественно и самоуверенно, то, очевидно, каждая из них питалась некоторой остротой собственного *запаха*; что в “юродстве” и лежит *корень* обеих *вещей*, христианской и языческой: в “юродстве христианском”, “юродстве языческом” (ОПП, 151). Для Ю. характерны перепады настроения, от возвышенного религиозного экстаза до глумления над нравственными идеалами, «способность совмещать, — как вслед за *Достоевским* подметил Р., — обе бездны, бездну вверх — бездну вниз» (ЛВИ, 17). Выступая по поводу доклада на заседании *Религиозно-философского общества*, Р. заявлял в самоуничижительном до юродства духе: «Я человек очень простой, очень немудреный. Я вам, господа, не могу дать тех сложных рассуждений, которые дали гг. *Эрн* и *Свенцицкий*» (ОНД, 310). *Время* от времени Р. принимает позу крайнего самоуничижения: «Бедный я человек: и сирота в фактах, и убог *мыслью*» (ЛВИ, 312). «Какой я весь судорожный и — жалкий. Какой-то весь “растрепанный” (У, 141). И внешность у него «мизерабельная» (У, 33), и фамилия, подходящая только для булочников, ему противна: «Что таким дуракам (с такой глупой фамилией) и делать» (У, 33), и одежду он с *детства* любит «худую, за-

ношенную, проношенную» (У, 34). «Смешные мы и жалкие. “А так умен” Ничего не поделаешь» (СХР, 176). Р. сообщает о себе самые интимные, порой шокирующие подробности: «Во мне ужасно много гниды, копошащейся около корней волос. Невидимое и отвратительное. Отчасти отсюда и глубина моя (вижу корни вещей), гуманен, не осуждаю, сострадателен). Но как тяжело таким жить. Т.е. что такой» (У, 183). «На мне и грязь хороша, п.ч. это — я» (У, 146). По мнению *Иванова-Разумника*, «сообщать обо всем этом своим читателям — это юродство» (Иванов-Разумник Р. *Творчество и критика*. Пг., 1922. С. 167). Характерная черта Ю., присутствующая Р., — парадоксальность поведения и противоречивость высказываний. Если в 1902 Р. упрекал «квиегическую школу» *Хомякова*, что они «леность возвели в догмат» («Размолвка между Достоевским и *Соловьёвым*» // НВ. 1902. 11 окт.), то в «*Сахарне*» сам обосновывал апофеоз *лени*: «Господа, ленитесь! Ради Христа — ленитесь! Пока вы ленивы — всё спасено. Как заторопитесь — чудное. Видение исчезнет и на месте его остается грязная лужа действительности» (СХР, 152). Р. создает апологию трусости («Художество испуга и мировой его смысл» // НВ. 1910. 3 нояб.; ЗРП); демонстративно защищает русское свинство: «Без свинства не обходится *природа*» (СМР, 358). «Спаситель мира родился именно в хлеве» (ПЛ, 144). «Но ведь она же “Святая Русь” по определению народа, который говорит о себе, что он “просмердел в грехах”!» (СМР, 359). «Да и вообще в “чистенькой *Европе*” все эти “религиозные суеверия” давно выметены, а у нас в “навозе русской земли” они хранятся как жемчужина» (СМР, 360). Более того, он нарочито принимает на себя едва ли не наиболее унижительный для человека «свинский» образ: «Я *свинья* и бреду “куда нравится” без всякого согласования с *нравственностью*, *разумом* или “если бы кому-нибудь понравилось” У меня всегда было желание нравиться только самому себе. По сему существу свинья я совершенно свободен» (СХР, 221–222). «Ташится свинья по улице. Эта свинья — Розанов. Морду уткнул в землю. Хвостик свернул “к небу” (вверх). — Чего тебе надо? Ничего» (М, 282). На этом «унавоженном» фоне особенно резким контрастом выступают соседствующие слова о *любви* и *смерти*: «Как ты хочешь умереть? Твое последнее слово людям? — Люблю» (там же). Наряду с юродскими выходками против других Р. не забывает и о самобичевании: «Ну, — вот ты всех пересудил... Но сам кого лучше? — Никого. Нам плакать не об обстоятельствах своей жизни, а о себе» (У, 37). У Р. отчетливо выражен характерный для юродивых мотив странничества, «несовпадения с *миром*», одиночества, ненужности: «Я не нужен, ни в чем я так не уверен, как в том, что я не нужен» (У, 51). В собирании грибов и ягод — типично русским занятием — Р. увидел черты, общие с нищим странником: «И мне представилось, что я стал понимать универсальное “ходить по миру (нищие) <...> Нищенство — глубоко поэтический способ жизни» (М, 252). Подобно юродивым, Р. постоянно бичует *самодовольство*. «Дурак» у Р. — это не только бранное слово, но и выражение «иной», иррациональной, юродской *правды*, нераздельно связанной более с наивностью, с сердцем, нежели с рассудком: «Я, может быть, дурак и до крайности наивный человек, но решительно не могу пове-

рять, чтобы я родился под неправду, в неправду, и для неправды» (ПВ, 344). Р. привлекает образ Иванушки-дурака, «который на самом деле всех умнее, а главное — всех удачливее и счастливее», как олицетворение русского народного характера: «Это, мне кажется, народный потаенный спор против *рационализма*, рассудочности и механики, — народное отстаивание мудрости, доверия к Богу, доверия к *судьбе* своей, доверия даже к случаю. И еще, — выражение предпочтения к делу, а не к рассуждениям» (СХ, 380–381). Свое прошальное *письмо* к искусствоведу *Н.Е. Макаренко* незадолго до кончины Р. подписал соответственно: «Васька дурак Розанов» (В.В. Розанов. *Письма 1917–1919 годов* // Литературная учеба. 1990. № 1. С. 86). Подобно юродивым Р. иронизирует над критиками, которые находят в нем что-то *демоническое*: «Никакой угадки меня не было в них. То как *Байрон* “взлетел куда-то” То — как “сатана”, черный и в пламени. Да ничего подобного: добрейший малый. Сколько черных тараканов повывернул из ванны, чтобы, случайно отвернув кран, кто-нибудь не затопил их» (У, 302–303). «Впечатление до такой степени чужое, что даже странно, что пестрит мое фамилия. Пишут о “*корове*”, и что она “прыгает”, даже потихоньку “танцует”, а главное — у нее “кльики” и “по ночам глаза светят зеленым блеском” Это ужасно странно и нелепо <...> Я самый обыкновенный человек: позвольте полный титул: “коллежский советник Василий Васильевич Розанов, пишущий сочинения”» (У, 237) «Чего же требовать? Обыватель во весь рост и все пуговицы застегнуты» (КНУ, 595). «Я не “блудный сын” Божий. Во мне нет буйства, и никогда я не хочу пойти “на сторону” и “далече” <...> Но я шалунок у Бога. Я люблю шалить. Шалость, маленькие *игры* (душевные) постоянное мое состояние. Когда я не играю, мне очень скучно, и потому я почти постоянно играю. Глупости, фантазии, *мелочи* сор, забавы. В них, однако, никогда не приводит зло и вредительство. Никогда. Потому свои шалости я считаю невинными или с маленьким грешком <...> Играют же собаки на дворе. И я “*собака* Божия”, играющая “на Божьем дворе” и никуда не хотящая с него уйти» (СХР, 166). Р. обнаруживает в себе юродское сочетание детской *наивности* с *цинизмом*. «При постоянной непрерывной серьезности, во мне есть много резвости и до известной степени во мне застыл мальчик, и никогда не переходил в зрелый возраст» (ОСЖС, 710). Элемент игры, шутка, озорство — органичны природе Р. *М.М. Пришвин* писал: «У Розанова замечательно, что он с целомудрием, детством играет, как *кошка* с мышкой <...> Гениальность его существа в том и состоит, что он попал в какой-то люфт, свободно пристроился между Богом и Дьяволом и свободно, как ребенок, играет то с тем, то с другим» (PRO, 1, 127). Критики часто писали о розановском Ю. Сам Р. цитирует переданное ему *А.С. Сувориным* мнение: «Позвольте мне передать Вам мнение о Вас Вашего почитателя: “Розанов очень талантливый человек, но он переживает тот возраст (40 лет), когда у талантливых людей является кликушество”» (ПВ, 325). *В.П. Буренин* указывал на статью Р. «По поводу одной тревоги гр. *Л.Н. Толстого*» как на «самый свежий и выразительный пример» «литературного юродства и кликушества» (PRO, 1, 303). *А.И. Богданович* назвал статью о Р. и *М.О. Меньшикове* «Юродствующая литература» (Мир

Божий. 1899. № 4). *С.Н. Трубецкой*, заявив, что Р. «ввел символизм в публицистику», добавил: «При этом Розанов стремится придать своему символизму национальный характер, подражая выкриканиям юродивых и причитаниям прежних воплениц» (PRO, 1, 297–298). Он отметил Ю. мышления Р.: «В гаммах г. Розанова рационализм отсутствует совершенно, и если попытаться изложить их в форме логического рассуждения, в форме “силлогизмов”, то получится чепуха, невообразимая, от которой и настоящие юродивые поспешили бы отказаться» (Там же, 298). Черты Ю. в личности Р. описывает *Волжский*: «Изощенный иезуитизм и детская наивность, демонизм и самое искреннейшее простодушие, исступленный фанатизм и тончайший скептицизм, жизнедышащая вера и цинизм смеющегося неверия, — всё это уживается рядом», отмечая при этом, что «юродивость эта, русская» (PRO, 1, 425–426). Проявление Ю. критик находит и в *стилистике* Р.: «Это какая-то славянская вязь, запутанная, сложная в своей прихотли-

вой изогнутости и по-своему красивая, красивая именно в своей своеобразной уродливости, в юродивости своей» (Там же, 426). О «чисто-юродивой силе» сочинений Р. писал *П.Б. Струве* (PRO, 1, 365). «Ехидное юродство» Р. отмечал критик *Закржевский* (Закржевский А.К. Карамазовщина. Психологические параллели. Киев, 1912. С. 74). Иванов-Разумник назвал Р. «единственным в своем роде во Храме юродивым *русской литературы*» (Иванов-Разумник Р. Творчество и критика. Пг., 1922. С. 151). *Э.Ф. Голлербах* заметил: «Никакого “В.В. Розанова” никогда, в сущности, не было. Был Василий блаженный, Василий безумный, Василий юродивый. В этом смысле и значение в родной *литературе*» (Русская литература. 1989. № 3. С. 209). *Дарский* писал о Р.: «Вот он и весь тут перед вами, то ли пророк дуракова царства, то ли сам Иванушка дурачок» (Дарский Д. Из книги «Розанов» // Литературоведение и литературоведы. Сб. научных трудов к 70-летию Г.В. Краснова. Коломна, 1996. С. 92).

В.А. Фатеев

Я

ЯЗЫК. *Стиль* и Я. произведений Р. воспринимались современниками как нечто необычное у писателя, который «пишет мыслью» (Измайлов А.А. // PRO, 2, 93). Р. — это «первый русский стилист; писатель с настоящими проблесками гениальности», у него «особенная таинственная жизнь слов, магия словосочетаний, притягивающая чувственность слов» (Бердяев Н.А. // PRO, 2, 41). В прозе Р. обозначился новый тип авторского повествования, поэтому книги писателя обрели неоднозначное толкование. Я. прозы Р. предстает как авторские рассуждения, в которых объективируется «поток сознания». Всевозможные средства словесного самовыражения выступают как процесс рождения, формирования и чеканки художественной мысли; при этом форме выражения мысли придается тональность разговорности, посредством которой нечто обосновывается, отрицается или же предстает как должное: «Пройдет всё, пройдем мы, пройдут дела наши. Л<любовь>? Нет. Хочется думать. Зачем я так упираюсь тоже “пройти?” И будет земляца, по которой будут проходить люди. Боже: вся земля — великая могила» (У, 162). События текущего дня подаются как представляемые картины земного бытия, лишенные последовательной смены фабульных состояний: «Режет темное, режет черное. Что такое? Никто не знает» (У, 159). В прозе Р. обычно нет сюжета, но есть лик автора, стремящегося выразить словами «поток» подсознательного, фиксировать миги бытия: «Болит душа, болит душа, болит душа... И что делать с этой болью — я не знаю. Но только при боли я и согласен жить» (У, 76). В прозе Р. находит выражение разноголосица взглядов, мнений, позиций авторского сознания. Авторское изложение становится полифоничным, диалогизованным и потому оно обычно выступает в перволичной форме: в организации текста ведущая роль принадлежит прямому авторскому слову; при этом повествование становится субъектным: «Качается, качается море... Море — Розанов. Я — шупленький: но — знаете: во мне Море. Я — некрасивый но некрасивый и есть Пигмалион. А разве Пигмалион — не море? Желания его — шире моря. Не “во мне” суть. А суть в “что я люблю” А я люблю весь мир. Ergo <следовательно>: во мне — мир. И все так устроилось, будто я родил мир. Родил. И отошел. И я “издали” люблю его» (ПЛ, 85). В Я. писателя реализуется «поступь» рефлексированного “я”, обладающего способностью скрывать «тайны» подсознательного, миги своей души: «О мое “не хочется” разбивался всякий наскок. Я почти лишен страстей. “Хочется” мне очень редко.

Но мое “не хочется” есть истинная страсть. От этого я так мало замешан, “соучаствую” миру» (У, 138). Я. произведений Р. содействует выражению сложности авторских размышлений, особенно в случаях, когда один и тот же предмет вызывает противоположные мнения, и это предстает как двойственность переживаний, различных впечатлений: «Злоба всегда течет из худа. Злоба, гнев, отчаяние и наконец желание умереть. “Худо” умирает худою смертью» (ПЛ, 30). Я. автора отличается внутренней свободой самовыражения, поэтому текст нередко предстает как феномен языковой игры, т.е. как отступление от правил словоупотребления и организации единиц Я.; при этом словесное выражение содержания мысли воспринимается как стремление к сознательному нарушению логических связей: «А место всё занято “текущим” И когда оно истечет, это проклятое “текущее” — Впрочем, тогда и мир остановится» (ПЛ, 31). Я. Р. выделяется повышенной образностью, обусловленной особым ракурсом отражения мигов бытия в поэтическом сознании, поэтому читатель погружается в поток обиходной, как бы разговорной спонтанно движущейся речи, хотя организация высказывания опирается на значимость не разговорного, устного слова, а слова литературной речи. Такое повествование воспринимается как нечто целостное, но кажущаяся неделимость подвергается членению по смыслу: выделяются сегменты в зонах высказывания, между которыми ощущаются читателем какие-то связи. Такое повествование, вбирающее элементы синтаксической структуры, придает слову образность, эмоционально-оценочную внушительность, что проступает как своеобразное отражение тех осмыслений, которые свойственны обиходно-бытовому общению: «Без телесной приятности нет и духовной дружбы. Тело есть начало духа. Корень духа. А дух есть запах тела» (У, 181). Разговорно имитируемое повествование вбирает словоформы, противоречащие нормативному статусу слова; в этой роли широко используются неологизмы: «Через <...> живопись, образность, через великую схематичность его души — обобщилось и овселенскилось» (ПЛ, 26). Экспрессивно значимы всевозможные способы каламбурного словоупотребления: «Израиль поместил “тупое место” в остроту размножения» (ПЛ, 108). В канву розановского повествования втягиваются сознательно деформируемые фразеологизмы: «Это был “базаровец” военной выправки, “гражданин” либерал и пересмешник правительства. Теперь “дул на водичу”» (ПЛ, 186). Просторечные, грубые и да-

же бранные слова усиливают накал негативно-оценочного отношения субъекта речи к событиям, явлениям общественной жизни, к общественным и историческим деятелям: «О, наш бедный Государь! — если бы ты не копался в соплях кадетской *политики* и дьявольского блока и всей этой знаменитой ерунды <...> А ты предпочел заниматься гнусностями построяемого *социализма* “в уложении” Петрункевича» (ПЛ, 250). Взгляд автора на что-то знакомое, на общественно значимое явление способствовал реализации эмоционально-оценочной экспрессии, чему содействовало оксюморонное словопотребление: «Нет вы, золоченая, знатная чернь» (ПЛ, 41). Авторская ирония или комические эффекты создавались алогичным сближением слов в структуре высказывания, что проступало как флёр смыслового абсурда: «Иуда родил Иуду, и от него произошло еще десять Иуд. И всем им надо повеситься» (ПЛ, 109). Повышенная экспрессивность Я. прозаических произведений усиливалась смысловой повторностью, что придавало форме словесного выражения ощущение биения пульса авторской мысли. Повторяемое слово, синтагма или фраза выступали в роли смысловой доминанты, определявшей мерцание личностно-бытовых нюансов различных миггов развертываемой мысли; при этом повторяемое слово нередко замыкало цепочку ассоциативных смыслов, которые порождали различные дозы оценочной экспрессии: «Иду. Иду. Иду. Иду... И где кончится мой путь — не знаю. И не интересуюсь. Что-то стихийное и нечеловеческое. Скорее, “несет”, а не иду. Ноги волочатся. И срывает меня с каждого места, где стоял» (У, 93). «Говоримость», устность, орнаментального текста, усиливаемая индивидуально-авторским словоупотреблением, придавала Я. писателя оценочную броскость, экспрессивную внушительность, и это подчеркивалось графическими средствами. Печатный текст прозы Р. предстает как *графика* отображения «потока» авторского сознания, реализующего импульсы оценочных *характеристик*; при этом графически облик печатного текста дробится на абзацные отрезки, которые ограничиваются отступами и тем самым усиливается значимость выражаемой мысли. Более того, придается изобразительная значимость красной строке, демонстрирующей начало фразы или ряда фраз, втянутых в смысловое и образное единство. Разделение фрагментов текста предопределяется интенцией авторского “я”, и это осуществляется посредством пробелов и геометрических начертаний. Пунктуационные знаки (точка, точка с запятой, двоеточие, отточие, восклицательный знак, знак вопросительный) усиливают тональность авторской мысли. Средства русской графики (шрифтовое выделение) — это внешний, зрительный признак Я. розановской прозы; это — эталонность формы словесного выражения, которая содействовала репрезентации «потока» подсознательного и повышения многоголосого лика автора. В 1923 В.Я. Брюсов предлагал создать научный институт по изучению розановского Я.

А.Н. Кожин

ЯЗЫЧЕСТВО. «Язычество в христианстве» (НВ. 1909. 20 янв.; ВДЯ) назвал Р. одну из своих программных статей, а позднее писал: «В сущности христианс-

тва я есть истинный язычник, и в сущности язычества я есть истинный христианин» (КНУ, 479). Я. и христианство представлялись Р. в целостности проявлений *жизни*. Еще в ранней статье «Язычество или не язычество?» (НВ. 1899. 3 июня) он утверждал, что в *мире* «растительная *сила* — это язычество». «Где нет *грусти* — нет христианства! Язычество — это младенчество до какого-то перелома, потрясения, испытания, после которого просто невозможно, неестественно впасть вторично в младенчество!» (ВТРЛ, 112–113). «*Боль* победила *радость* мира — вот христианство. И мечтается вернуться к радости. Вот тревоги язычества» (У, 162). В «*Апокалипсисе нашего времени*» Р. связывает представление о Я. с *полом*. «“Неприличное” есть “скрываемое” И “неприличное” есть в самом деле одно: половое. И полового действительно таинственным образом совершенно ничего не содержится в *Евангелии*. Так что половое действительно таинственным образом анти-евангелично и анти-Христово. И еще более таинственным образом — это есть воистину языческое. Одно — языческое. Так вот где демаркационная линия» (АНВ, 100). Я., по мнению Р., — основа мира. «Умрет язычество — умрет солнышко, умрет мир. Умрет христианство? — не знаю... Мир будет все-таки как он есть» (АНВ, 101). И продолжает: «“В христианстве не рождается никто” Все “рождаются в язычестве” То “к христианству присоединяются” Прямо — *ноумен* открытия. Так вот что такое. В язычестве рождается человечество и рожден весь мир. По существу — рожден весь мир. И солнышко» (АНВ, 103). Р. поясняет смысл перехода от Я. к христианству: «Суть, главная суть смены язычества христианством заключалась в перемене поклонения, которое раньше относилось к “лика́м” *природы*, “полуистинам” и “полупризракам”, вложенным в существо натуральных и извечных *вещей*, — и в отношении этого поклонения к полупризракам же и полуистинам биографического характера, к “легендам”, “преданиям”, “житиям” Это — одно, перемена адреса. Другое: все прежние “полупризраками” были утреннего, молодого, сильного характера; новые адресаты все суть старообразного, болезненного характера, “калеки” и калечество, “юродивые” и юродство, “блаженненские” и блаженство; все — прихрамывающее кашляющее и обыкновенно лежащее или сидящее. Лучше лежащее» (ВДЯ, 378–379). Об историческом переходе от Я. к христианству Р. говорил и в *книге* «*В темных религиозных лучах*»: «Фраза Тертуллиана, бесчисленное множество раз повторенная, что “*душа* человеческая есть по природе своей христианка”, — одна из самых ложных, ошибочных фраз, с которой не согласится ни один *монастырь*. Напротив, “душа человеческая есть по природе язычница”, которая воспитывается к христианству только через некий трудный подвиг, пройдя через “тесную дверь” бесчисленных отречений (Мария отрелась от всего, чтобы только Иисуса слушать). Без этого специального приуготовления и воспитания, до него, — “душа человеческая” и развернулась в язычество, в целый ряд языческих культов, языческих гражданственностей, *искусства, философий, наук*» (ВТРЛ, 112).

А.Н.

ЯПО́НСКАЯ ВОЙНА́ — см. *Русско-японская война*.

ЛЕТОПИСЬ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА В.В. РОЗАНОВА¹

- 1856**, 20 апреля (2 мая нового стиля) — в Ветлуге Костромской губернии в семье чиновника лесного ведомства родился Василий Васильевич Розанов.
- 1861**, 28 февраля — смерть отца, Василия Федоровича Розанова (р. 1822); семья Розанова переезжает в Кострому.
- 1866–1870** — обучение в гимназии в Костроме.
- 1870**, июль — смерть матери Надежды Ивановны Розановой (урожд. Шишкина, р. 1827).
- 1870–1872** — жизнь и обучение в гимназии в Симбирске (2–3-й классы).
- 1872–1878** — жизнь и обучение в гимназии в Нижнем Новгороде (4–8-й классы).
- 1875–1876** — первая любовь, Юлия Каменская.
- 1875**, 23–24 декабря — огромное впечатление от чтения «Преступления и наказания» Ф.М. Достоевского.
- 1876**, лето — знакомство с А.П. Сусловой в Нижнем Новгороде.
- 1878–1882** — обучение на историко-филологическом факультете Московского императорского университета (18 сентября 1882 г. утвержден в степени кандидата). Лето проводит у брата в Нижнем Новгороде.
- 1879**, 18 декабря — в «Обществе любителей российской словесности» присутствовал на чествовании прибывшего И.С. Тургенева.
- 1880**, лето — живет с невестой А.П. Сусловой на Воробьевых горах (Москва).
- Октябрь* — поездка в Нижний Новгород к Сусловой, решение о браке с ней.
- 11 ноября* — получил разрешение на вступление в брак.
- 12 ноября* — венчался в Москве с Аполлинарией Прокофьевной Сусловой.
- 1882**, 1 августа — начало преподавательской службы в прогимназии в Брянске.
- 1885**, апрель (*Страстная и Св. недели*) — поездка в Орел.
- 1886** — разрыв с А.П. Сусловой, уехавшей из Брянска; в Москве вышла первая книга Розанова «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» (работа начата летом 1882 г.).
- 1887** — переезд в Елец («из-за истории с Сусловой»). С 1 августа начал учительствовать в Елецкой гимназии.
- 1888**, март — начало «сердечной истории» с Варварой Дмитриевной Бутягиной (урожд. Руднева, 1864–1923, 15 июля).
- Июнь* — лечится в Липецке на минеральных водах. Лето провел в семье Н.В. Розанова.
- Декабрь* — 1889, начало января — поездка в Петербург и знакомство с Н.Н. Страховым (переписка с ним с января 1888 г.). В декабре пишет ему о возможном самоубийстве.
- Май* — появляются первые журнальные статьи в «Русском Вестнике», «ЖМНП».
- 21 октября* — первая статья в газете («Московские Ведомости»).
- 1890**, до 8 января — в Москве вышла брошюра «Место христианства в истории. Речь по поводу 900-летия крещения русского народа на публичном акте Елецкой гимназии 1 октября 1888 года».
- Февраль* — начало публикации в «ЖМНП» перевода «Метафизики» Аристотеля, выполненного Розановым вместе с учителем Елецкой гимназии П.Д. Перовым (отдельное издание первых пяти книг вышло в 1895 г.).
- Март* — начало знакомства (сначала по переписке) Розанова с Ф.Э Шперком.
- Июль–август* — поездка к брату в г. Белый Смоленской губернии.
- 1891**, январь–апрель — в «Русском Вестнике» печатается «Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского». Связанная с этим поездка в Москву.
- 13 апреля* — первое письмо К.Н. Леонтьева к Розанову.
- 5 июня* — тайное венчание с Варварой Дмитриевной Бутягиной.
- 7 июня–23 июля* — поездка с женой в Москву (жили на Воробьевых горах). Возвращение в Елец.
- 7 июля* — в «Московских Ведомостях» опубликована программная статья «Почему мы отказываемся от наследства 60–70-х годов?».
- 10 августа* — переезд с женой в г. Белый (преподает в прогимназии).
- 1892**, 6 ноября — рождение дочери Нади (ум. 25 сентября 1893 г.; похоронена на Смоленском кладбище Петербурга вблизи могилы святой Ксении).
- 1892–1898** — печатается в журнале «Русское Обозрение».
- 1893**, 16 марта — коллежский советник В.В. Розанов перемещен по службе в Государственный контроль в Петербурге с назначением на должность чиновника особых поручений.
- Март* — живет у брата Николая в Вязьме; навещает С.А. Рачинского в Татево (21 марта).
- Апрель* — поселился с семьей на Петербургской стороне: Павловская ул., д. 2, кв. 1; с августа 1894 г. кв. 24 (ныне Мончегорская ул.), где прожил до лета 1899 г.
- Начало ноября* — поездка в Москву по делам «Русского Обозрения».
- 1894** — смерть брата Николая; первое отдельное издание книги «Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского» (2-е изд. — 1902, 3-е изд. — 1906).
- Лето* — живет с семьей в Парголово.
- 1895**, 22 февраля — рождение дочери Татьяны (ум. 11 мая 1975 г.).

¹ Дополненный вариант из книги: Николоюкин А.Н. Розанов. М.: Молодая гвардия, 2001. Даты даны по старому стилю.

12 июня — Розанов возвращается в Петербург из имения Ф.Э. Шперка Бабино (под Петербургом).

Июнь — запрещение цензурой в «Русском Вестнике» (№ 7) статьи Розанова «О подразумеваемом смысле нашей монархии» (отд. изд. 1912 г.); на приеме у К.П. Победоносцева по этому поводу 2 июня.

Лето — живет с семьей на даче в Лесном.

До 14 октября — В. С. Соловьёв пришел знакомиться.

До 11 ноября — поездка в Кострому на похороны брата Дмитрия.

Декабрь — отдельное издание оттиска из «Русского Обозрения» (1895. № 10–12) «Красота в природе и ее смысл».

1896, 24 января — смерть Н.Н. Страхова.

Апрель — статья «Декаденты» в «Русском Вестнике» (отд. изд. СПб., 1904).

26 июня — рождение дочери Веры (покончила жизнь самоубийством 31 мая 1919 г.).

Лето — живет с семьей на даче в Лесном.

1897, 9 октября — 11 марта — Р. печатает корреспонденции (без подписи) в петербургской газете «Свет».

1897, лето — поездка в санаторий Халила (Финляндия) к умирающему Ф.Э. Шперку.

7 октября — смерть Ф.Э. Шперка.

10 октября — Розанов на похоронах Шперка.

1897 — знакомство с Д.С. Мережковским и З.Н. Гиппиус.

1897–1899 — сотрудничает в газете С.Ф. Шарапова «Русский Труд».

1898, 1 января — рождение дочери Вари (ум. 15 июля 1943 г. в Рыбинске в тюремной больнице).

1 июня — начало августа — поездка в Минеральные Воды, Закавказье, Крым (Севастополь).

1899, 27 января — рождение сына Василия (ум. 9 октября 1918 г. в Курске от воспаления легких).

февраль — выход книги «Сумерки просвещения. Сборник статей по вопросам образования».

март — выход книги «Религия и культура. Сборник статей» (2-е изд. — 1901).

26 марта — А.С. Суворин пригласил Розанова работать в редакции «Нового Времени». Розанов уходит со службы в Государственном контроле и начинает постоянное сотрудничество в газете.

30 марта — письмо А.П. Чехова к Розанову, о котором Розанов вспоминал в 1916 г.: «Что вышло бы из дружбы с Чеховым? Он явно (в письме) звал меня, подзывал. На письмо, очень милое, я не ответил. Даже свинство. Почему? Рок. Я чувствовал, что он значителен. И не любил сближаться с значительным» (ПЛ, 53).

апрель — выход книги «Литературные очерки» (2-е изд. — 1902).

23 мая — статья «О Пушкинской Академии» (ТПГ) с предложением создать в Петербурге Пушкинскую академию. В 1905 г. был основан Пушкинский Дом в Петербурге.

Май — переезд на Шпалерную ул., д. 39, кв. 4, где начались «воскресенья» Розанова.

Июль–август — поездка с семьей в Арнсбург и в Ригу.

Ноябрь — выход книги «Природа и история. Сборник статей по вопросам науки, истории и философии» (СПб., 1900; 2-е изд. — 1903).

В течение года редактирует литературное приложение к «Торгово-Промышленной Газете», начинает печататься в «Мире Искусства» (1899–1904), в газете-журнале «Гражданин» (1899–1900).

1900, 9 октября — рождение дочери Надежды (в замуж. Верещагина, Соколова; ум. 15 июля 1956 г. в Абрамцево).

1901, февраль — выход книги «В мире неясного и нерешенного» (2-е изд. 1904).

конец марта — апрель — поездка с женой в Италию. 25 марта — католическая Пасха в Риме.

Лето — живет на даче вблизи Териоки (Турсево).

29 ноября — первое заседание Религиозно-философского собрания в Петербурге, одним из организаторов которого был Розанов (собрания происходили в 1901–1903 гг. и возобновились осенью 1907 г. как Религиозно-философское общество).

1902 — поездка к хлыстам в Петербурге.

1903, 6 марта — у Л.Н. Толстого в Ясной Поляне.

Лето — живет на даче в курортном городе Арнсбург на острове Эзель в Эстонии.

Выходит книга «Семейный вопрос в России». Розанов начинает печататься в журнале «Новый Путь» (1903–1904).

1904, 21 июля — статья в «Новом Времени» о Чехове: «Писатель — художник и партия».

Июль — поездка с семьей в Ярославль и Саров в годовщину канонизации Серафима Саровского (приехал 26 июля).

Начинает печататься в журнале «Весы» (1904–1909).

1905, 2 мая — в доме у Н.М. Минского Вяч. Иванов с большой группой гостей, среди которых Розанов и его падчерица А.М. Бутягина, проводит «причастие человеческой кровью». Розанов назвал это действие «декадентской чепухой» (СХР, 337).

Июнь–июль — поездка с семьей (жена и старшие дети — Аля, Таня, Вера, Варя) в Германию (Берлин, Дрезден, Мюнхен, Нюрнберг) и Швейцарию (Женева). Возвращение в Россию через Вену.

Октябрь — выход книги «Около церковных стен» (т. 1–2, СПб., 1906); начало переписки Розанова с М. Горьким.

Декабрь — печатается (по 15 ноября 1911 г.) в московской газете «Русское Слово» (с 1906 г. под псевдонимом В. Варварин).

1906, январь — переезд в Большой Казачий пер., д. 4, кв. 12.

До 31 мая — выход книги «Ослабнувший фетиш».

Лето — живет с семьей в Гатчине (Александровская, д. 23).

Октябрь — поездка с женой в Елец.

Начинает печататься в журнале «Золотое Руно» (1906–1909).

1907, июнь — поездка по Волге на пароходе, описанная в серии статей «Русский Нил» («Русское Слово», июнь–август 1907).

Лето — поездка с семьей на Кавказ (Кисловодск, Пятигорск).

Сентябрь — возобновление Религиозно-философских собраний.

1908, лето — живет с семьей в деревне Лепенено близ Териоки.

28 августа — статьи к 80-летию рождения Л.Н. Толстого в «Новом Времени» и «Русском Слове». Творчество Толстого названо «абсолютным зеркалом» всей российской действительности (ОПП, 303).

1909, 17 января — Розанов вышел из совета РФО.

17 февраля — письмо А. Блока к Розанову.

25–30 апреля — поездка в Москву на Гоголевские юбилейные торжества и открытие памятника Н.В. Гоголю. Беседы с В.Я. Брюсовым, П.А. Флоренским.

До 9 мая — выход книги «Итальянские впечатления» (о поездке в Италию и Германию).

Июль — переезд на Звенигородскую ул., д. 18, кв. 23.

Лето (с мая) — живет в деревне Лепенено; посещает И.Е. Репина в Куоккале («Пенаты»). Репин у Розанова на даче.

До 8 октября — выход книги «Русская церковь», вызвавшей судебное преследование.

Начал печататься в журнале «Новое Слово» (1909–1911).

1910, до 8 апреля — выход книги «Когда начальство ушло...».

Июнь — поездка с женой в Германию (Берлин, Наумбург, Мюнхен, Франкфурт-на-Майне).

Лето — живет с семьей в Луге.

26 августа — паралич у жены Варвары Дмитриевны.

Декабрь — вышла книга «Темный Лик. Метафизика христианства» (СПб., 1911) — часть уничтоженной цензурой в 1910 г. книги «В темных религиозных лучах».

1911, до 19 мая — вышла книга «Люди лунного света. Метафизика христианства», представляющая собой часть уничтоженной цензурой книги «В темных религиозных лучах».

Лето — живет с семьей в Луге.

6–14 сентября — командирован от «Нового Времени» в Киев в связи с убийством П.А. Столыпина.

До 24 ноября — выход книги «Л.Н. Толстой и Русская Церковь» (СПб., 1912).

27 ноября — смерть в возрасте 85 лет «бабушки» Александры Андриановны Рудневой, тещи Розанова.

Вышла в свет брошюра «Неузнанный феномен» (перепечатка статьи Розанова из сборника «Памяти К.Н. Леонтьева». СПб., 1911, которая воспроизводит предис-

ловие Розанова к публикации «Из переписки К.Н. Леонтьева» в «Русском Вестнике». 1903. № 4–6).

1912, 6 марта — цензура наложила арест на только что изданное «Уединенное» (2-е изд. в 1916 г.).

Июнь — переезд на Коломенскую ул., д. 33, кв. 21.

Лето — живет с семьей на Сиверской.

До 8 декабря — выход книги «Библейская поэзия».

21 декабря — Петербургский окружной суд приговорил Розанова к 10-дневному аресту за книгу «Уединенное» (приговор отменен 11 марта 1913 г.).

1913, 18 февраля — приезд П.А. Флоренского.

март — статья «Не нужно давать амнистию эмигрантам» в «Богословском Вестнике».

3 апреля — выход в свет «Опавших листьев» (короб первый).

До 6 мая — книга «Смертное» вышла в количестве 60 экз.

Май–июль — вместе с женой и дочерью Варей живет в Сахарне, имении Евгении Ивановны Апостолопуло (в Бессарабии); пишет книгу «Сахарна» (издана в 1998 г.).

Июль — поездка в Киев.

10 августа — окончание печатания книги «Литературные изгнанники», т. 1.

Осень — встреча с М.М. Спасовским, редактором журнала «Вешние Воды», в котором Розанов печатался в 1914–1918 гг.

23 октября — падчерица Шура вторично ушла из дома.

До 5 ноября — выход книги «Среди художников» (СПб., 1914).

Декабрь — выход книги «Письма А.С. Суворина к В.В. Розанову».

1914, 26 января — резолюция Религиозно-философского общества о «невозможности совместной работы» с Розановым (исключение его).

Февраль — выход книг «Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)», «Ангел Иеговы у евреев», «В соседстве Содомы», «Европа и евреи».

До 6 марта — выход книги «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови».

Лето — живет с семьей в Луге.

27 сентября — начало переписки с В.А. Мордвиновой.

Ноябрь — издание книги «Война 1914 года и русское возрождение» (СПб., 1915).

Декабрь — поездка в Москву к В.А. Мордвиновой.

1915, с 29 мая — живет с семьей в Вырице и пишет «Мимолетное» (начато в 1914 г.; напечатано в 1994 г. и 1997 г.).

23 июля — первая встреча Розанова с Э.Ф. Голлербахом (в Вырице).

До 28 июля — издательство «Лукоморье» отпечатало в типографии А.С. Суворина второй короб «Опавших листьев».

27 августа — переезд на Шпалерную ул., д. 44, кв. 22.

1916, до 3 мая — вышла книга «В чаду войны».

Июль — Розанов в санатории Халила (ст. Усикирко, Финляндской ж.-д.).

Лето — Аля и Таня Розановы у Репина в Пенатах.

Издание «Из восточных мотивов» (вышло три выпуска, третий — в январе 1917); пишет «Последние листья» (издано в 2000 г.).

1917, лето — поездка в Новгородскую губернию.

Конец августа — семья Розанова переезжает из Петрограда в *Сергиевский Посад* близ Троице-Сергиевой лавры.

15 ноября — начало издания «Апокалипсис нашего времени» (всего вышло 10 выпусков; № 10 — 2 сентября 1918 г.). Полное издание в 2000 г.

1918, июнь — безрезультатная попытка устроиться на работу в Московское общественное управление архивными делами.

6 октября — последняя прижизненная публикация Розанова: «Наше словесное величие и деловая малость» (газета «Мир». М., 1918. 6 октября. № 52).

9 октября — смерть сына Василия.

Пишет «Возрождающийся Египет» (издано в 2002 г.).

24 ноября — апоплексический удар, приковавший писателя к постели.

1919, 17 и 20 января — Розанов диктует прощальные предсмертные письма друзьям.

23 января (5 февраля нового стиля) — смерть Василия Васильевича Розанова в Сергиевском Посаде. Похороны состоялись 25 января в близлежащем Черниговском скиту.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

- Аарон — 1192, 1735
 Абельяр (Абелляр) П. — 1477, 2262
 Абрамов Я.В. — 210, 569, 2186
 АБРАМОВИЧ Н.Я. — **39–40**, 1050, 1231, 1554, 1727, 1973, 1979, 2137
 АВВАКУМ Петрович — **40–41**, 1154, 1515
 Август Октавиан — 311, 1754, 1880, 2096, 2276
 Августин Блаженный — 131, 231, 232, 411, 683, 710, 1085, 1107, 1262, 1586, 1749, 1966, 2237
 Авель — 1316
 Аверроэс — 89, 684, 1612
 Аверьянов В.В. — 1773, 1860, 1910, 1911, 1920, 1989, 2300, 2328
 Авессолом — 1279
 Ав-Мейнандер Е.Н. — 1242, 1255, 1870
 Авраам, патриарх — 766, 780, 838, 1182, 1222, 1278, 1317, 1454, 1476, 1767, 1768–1770, 1937, 2141
 Агамемнон — 1738
 Агарь — 1278, 1317, 1454
 Агафонова И.Д. — 1984
 АГГЕЕВ (Агеев) К.М. — **41–42**, 92, 1241, 1679, 1951–1953
 Агошков, подрядчик — 1466
 Адам — 540, 769, 846, 879, 1279, 1374, 1396, 1397, 1399, 1400, 1415, 1471, 1475, 1627, 1628, 1638, 1684, 1685, 1734, 1744, 1769, 1781, 1854, 1859, 2097, 2134, 2184, 2318
 АДАМОВИЧ А.Ф. — **42–43**
 Адамович Г.В. — 1994
 Адамович О.Г. — 42
 Адашев — 412
 Адонис — 1366, 1660
 Адриан — 1374
 Адрианов С.А. — 1953
 АЗЕФ (Азев) Е.Ф. — **43–44**, 156, 211, 959, 1022, 1050, 1051, 1146, 1159, 1185, 1318, 1620, 1903–1905, 1941, 1963, 2216, 2228
 Азов В. — 420, 485, 856, 1020, 1033, 1919
 Айвазов И.Е. — 1554, 1555
 Айзман — 282, 283, 548, 971
 АЙХЕНВАЛЬД Ю.И. — **44–45**, 107, 119, 188, 202, 226, 448, 532, 616, 634, 635, 886, 1275, 1347, 1584, 1615, 1621, 1787, 1902, 1903, 1961, 2019, 2170, 2190, 2228
 АКВИЛОНОВ Е.П. — **45–46**, 1161, 1241
 Акиб (Акиба), рабби — 1499, 1828
 АКСАКОВ И.С. — **46–47**, 82, 137, 236, 596, 774, 896, 1026, 1117, 1589, 2103, 2106, 2112, 2284, 2318
 АКСАКОВ К.С. — **47–48**, 49, 82, 321, 550, 896, 1117, 1122, 1235, 1488, 1489, 1589, 2103, 2112
 АКСАКОВ Н.П. — **48–49**, 57, 86, 181, 182, 460, 827, 828, 1117, 1166, 1168, 1292, 1380, 2028, 2030, 2037
 АКСАКОВ С.Т. — **49–50**, 1266
 Аксаковы — 48, 110, 238, 322, 323, 427, 460, 596, 728, 729, 857, 858, 1120, 1560, 1811, 1962, 2105, 2107, 2111
 АКСЁНОВ П.С. — **50**, 1952
 АЛАДЬИН А.Ф. — **50–52**, 59, 223, 373, 1432
 Аларих — 1588
 А.Л-в — 1552
 Алданов М.А. — 1025
 АЛЕКСАНДР (Григорьев А.В.), архимандрит — **52–53**, 732, 1242
 Александр, священник — 592, 822
 АЛЕКСАНДР I — **53**, 369, 646, 908, 1051, 1147, 1359, 1378, 1889, 1931, 2050, 2081
 АЛЕКСАНДР II — **53–54**, 117, 265, 310, 374, 394, 395, 407, 637, 679, 686, 728, 868, 1000, 1078, 1147, 1194, 1474, 1572, 1666, 1923, 1924, 2295, 2336
 АЛЕКСАНДР III — **54–56**, 108, 136, 244, 279, 322, 368, 383, 558, 572, 680, 718, 722, 724, 831, 914, 961, 1016, 1017, 1147, 1474, 1511, 1519, 1622, 1795, 1796, 2038, 2050, 2122, 2215
 Александр Баттенбергский, князь — 679, 680
 АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСКИЙ (Александр Великий) — **56–57**, 521, 611, 707, 1405
 Александр Михайлович, вел. князь — 841
 Александр Невский — 43, 2154
 Александра Федоровна, императрица — 1386
 АЛЕКСАНДРОВ А.А. — **57–58**, 124, 128, 312, 521, 618, 663, 715, 716, 995, 997, 1056, 1057, 1060, 1110, 1193, 1246, 1250, 1251, 1558, 1577, 1677, 1695, 1827, 2036, 2038, 2077, 2295
 Александрова В.А. — см. Мордвинова В.А.
 Александрова Е.Т. — 1245, 1695, 2295
 Александровский А.Н. — 1827
 Александровы — 1095
 Алексеев А.П. — 1985
 Алексеев, генерал — 1334
 Алексеев И.И. — 1253, 1254, 1322, 1323
 Алексеев С.А. — см. Аскольдов С.А.
 Алексеев С.Н. — 1372, 1824
 АЛЕКСЕЕВСКИЙ В. — **58–59**, 536, 1437, 1718
 Алексей, Божий человек — 1416
 Алексей Комнен, император — 404
 Алексей Михайлович, царь — 1116, 1754, 2297
 Алексей Петрович, царевич — 169, 577, 1348
 АЛЕКСИНСКИЙ Г.А. — **59**, 495, 1806
 АЛЁШИНЦЕВА Д.В. — **59–60**, 179, 1355, 1696
 Алёшинцева Е.В. — 60
 Алиса, англ. принцесса — 374
 Алкивиад — 521, 891, 892, 1269
 Альберт Великий — 1538
 Альбов А.П. — 1034, 1035
 АЛЪБОВ И.Ф. — **60–61**, 1102, 1292, 1947
 Альбова А.А. — 60, 1957
 Альшевская Л.В. — 1982
 АМВРОСИЙ Оптинский — **58**, **61–62**, 100, 176, 355, 429, 734, 735, 870, 1053, 1110, 1441, 1788, 1789, 1906, 2057
 Аменофис IV — 1914
 Амиель А.Ф. — 1132
 АМФИТЕАТРОВ А.В. — **62–64**, 223, 282, 286, 289, 292, 474, 638, 669, 699, 851, 971, 1026, 1209, 1308, 1309, 1448, 1521, 1546, 1757, 1765, 1968, 1975, 1979, 2158, 2247, 2315
 А.Н. — 40, 41, 44, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 64, 70, 75, 76, 88, 90, 91, 98–100, 104, 107–112, 114, 117, 120, 123, 125, 129, 135–137, 146–149, 151, 152, 155, 156, 159, 161, 166, 167, 172–174, 178, 179, 183, 187, 190, 194, 195, 197, 199–201, 205–207, 209, 211–215, 219, 220, 223, 224, 226, 228, 235, 236, 240, 250, 279–283, 296, 298, 300–302, 304, 312, 313, 315, 316, 318, 319, 324, 331, 334, 335–338, 341, 343, 348, 349, 358, 359, 374, 393–395, 397, 400, 402, 406, 407, 409, 411, 413, 417–420, 427, 440–442, 444, 449, 454, 456, 462, 466, 467, 476–478, 480, 482, 485–491, 494, 495, 498, 502, 504–508, 514, 515, 518, 526, 535, 536, 541, 542, 545, 546, 549, 550, 553, 554, 559–561, 569, 589, 592, 603, 608, 609, 610, 612, 617, 619, 622, 625, 628, 635, 639, 645–647, 665, 667, 672, 673, 677, 678, 683, 686, 690, 692, 694, 702, 704, 706, 708, 713, 714, 730, 732, 743–745, 759, 760, 765, 779, 789, 796, 831, 832, 835–838, 859, 860, 867, 880, 883, 887, 905, 915, 924, 926, 927, 932, 933, 939, 945, 946, 983, 984, 1002, 1003, 1013, 1015, 1024, 1030, 1051, 1101, 1102, 1104, 1141, 1148, 1174, 1175, 1187, 1196, 1202, 1203, 1207, 1208, 1211, 1219, 1220, 1234, 1239, 1262, 1266, 1272–1274, 1276, 1277, 1280, 1281, 1296, 1297, 1299, 1305, 1308, 1313, 1315, 1316, 1319, 1328, 1329, 1334, 1336, 1341, 1343, 1356, 1358, 1360, 1365, 1366, 1368, 1374–1376, 1379, 1388, 1400, 1402, 1405, 1406, 1409, 1415, 1424, 1436, 1448, 1469, 1474, 1477, 1486, 1487, 1493, 1495, 1498, 1499, 1505, 1511, 1523, 1525, 1532, 1535, 1543, 1552, 1599, 1606, 1608, 1616, 1621, 1633, 1642, 1650, 1666, 1667, 1670, 1676, 1679, 1683, 1696, 1700, 1701, 1707,

* Фамилии лиц, которым посвящены отдельные статьи, набраны прописными буквами; номера колонок, соответствующие этим статьям, выделены полужирным.
 Составитель А.Е. Махов

- 1715, 1733, 1739, 1757, 1758, 1764, 1774, 1779, 1782, 1783, 1785, 1788, 1790, 1792, 1824, 1829, 1835, 1840, 1845, 1862, 1872, 1874, 1883, 1884, 1887, 1888, 1891, 1899, 1906, 1907, 1912, 1922, 1934, 1963–1965, 1973, 1997, 2002, 2003, 2013, 2023, 2024, 2036, 2042, 2048, 2049, 2059, 2077, 2079, 2102, 2117, 2136, 2159, 2184, 2211, 2218, 2227, 2245, 2284, 2285, 2290, 2293–2295, 2307, 2310, 2314, 2337, 2340, 2342, 2352
- Анакреон – 1399
 Анаксагор – 891
 Анаксимандр – 2250
 АНАТОЛИЙ (Потапов А.А.), иеросхимонах – **64–65**, 556, 1790
 Андерсен Х.К. – 505, 820, 1698
 АНДЕРСОН В.М. – **65–66**, 567, 1609, 1610
 АНДРЕЕВ В.В. – **66–68**, 417, 853, 924, 1164, 1242, 1246, 1249, 1321, 1325, 1350, 1354, 1355, 1520, 1601, 1686, 2252
 АНДРЕЕВ И.Д. – **68**, 1241, 1283, 1952
 АНДРЕЕВ Л.Н. – **68–70**, 91, 107, 166, 190, 222, 286, 287, 292, 401, 442, 481, 491, 631, 699, 792, 970, 1000, 1075, 1106, 1131, 1251, 1272, 1297, 1316, 1679, 1714, 1757, 2246, 2247, 2301
 Андреев Н.А. – 712, 1519, 1793–1795, 1878, 1913
 АНДРЕЕВ Ф.К. – **70–72**, 477, 479, 539, 617, 1081, 1086, 1241, 2052, 2109
 Андреева Е. – 1029
 Андреева И.С. – 1977, 2076
 Андреевич – см. Соловьёв Е.А.
 АНДРЕЕВСКИЙ С.А. – **72–74**, 1287, 1598, 1979, 2228, 2290
 Андрей, апостол – 1603, 1734
 Андрей, епископ Уфимский (кн. Ухтомский) – 862, 863
 Андрей Критский – 864
 Андромаха – 284, 1627
 Андроник (Трубачёв), игумен – 1099
 Андроников П.И. – 806, 812
 Аникин – 51, 373, 1432
 Анисимов Н. – 1249
 Анитин, художник – 1535
 АНИЧКОВ Е.В. – **74–75**, 1502
 Аничков Н.А. – 444
 Анна Иоанновна (Ивановна), императрица – 1194, 2274
 Анна, мать Марии (Богородицы) – 1506
 АННЕНСКИЙ И.Ф. – **75–76**, 513
 АННЕНСКИЙ Николай Федорович – **76**, 695, 702, 1616
 Ансельм (Анзельм) Кентерберийский – 1538
 Антиной – 1374, 2096, 2098
 Антипий, священномученик – 439
 Антокольский М.М. – 219, 932
 Антон Крайний – см. Гиппиус З.Н.
 АНТОНИЙ (Вадковский А.В.), митрополит – **76–80**, 83, 135, 404, 458, 702, 720, 724, 871, 990, 1000, 1242, 1249, 1295, 1419, 1441, 1730, 1830, 1948, 1949, 1956, 1965, 2285
 Антоний (Медведев), архимандрит – 1367
 АНТОНИЙ (Храповицкий А.П.), епископ – **80–84**, 256, 257, 431, 468, 648–650, 658, 659, 661, 881, 1242, 1322, 1492, 1717, 2286
 АНТОНИН (Грановский А.А.), епископ – **84–85**, 372, 474, 699, 882, 1036, 1037, 1047, 1242, 1292, 1428, 1730, 1947, 1948
 Антонин, император – 1880
 Антонины – 2144
 АНТОНОВ Н.Р. – 71, **85–87**, 1502, 1504
 Анубис – 2128
 Анфимов Я.А. – 1249, 1357
 Апис – 524, 768, 1659, 1778, 2084, 2085, 2095, 2336
 Аполлон – 225, 620, 677, 1090, 1397, 1665, 1776, 1795, 2083, 2093, 2096–2098, 2116
 АПОСТОЛОПУЛО Е.И. – **87–88**, 348, 512, 699, 814, 1250, 1274, 1519, 2049, 2358
 Апулей – 830
 Апухтин А.Н. – 585, 1050
 АРАБАЖИН К.И. – **88**, 1241
 Араго Д.Ф. – 2261
 Аракчеев А.А. – 719, 926, 2117
 Ардов М. – 1988
 Ардов Т. (Б.Г. Тардов) – 1342
 Аренский А.С. – 1163
 Арефьев Г.А. – 1199
 Арзубьев П. – см. Губер П.К.
 Арибт М.П. – 455
 Арий – 1713
 Аристокитон – 1185
 АРИСТОТЕЛЬ – **88–90**, 183, 374, 573, 644, 683, 710, 928, 952, 1014, 1094, 1228, 1267, 1345, 1348, 1466, 1612, 1641, 1642, 1653, 1685, 1859, 1884, 1940, 2165, 2233, 2251, 2286, 2331, 2332, 2354
 Аристофан – 264, 280, 2125
 Арним Беттина фон – 1135
 Арнольди Ф.К. – 1826
 Аронзон А. – 771
 Аронсон, художник – 512
 Аросев А.Я. – 1584
 Арсений (Мациевич), митрополит – 52, 732
 Арсеньев В.П. – 379
 Арсеньев К.И. – 1572
 Арсеньев К.К. – 320, 511, 557, 886, 1102, 1765, 1250, 1315
 Арсеньев Н.С. – 658, 1081
 Арсеньев Т.В. – 384
 Арсеньев Ф.В. – 384
 Арсеньева А.В. – 384
 Арсеньева А.Ф. – 379
 Артабан В. – см. Петров Г.С.
 Артаксеркс – 1889, 2238, 2276
 Артемида – 712, 1481, 1624, 2101
 Архимед – 1364
 Архипов Ю.И. – 375
 АРХИППОВ (Архипов) Е.Я. – **90**, 1249, 1251
 Архиппова Н.С. – 90, 617, 1249
 АРЦЫБАШЕВ М.П. – **90–91**, 166, 286, 442, 497, 669, 681, 760, 1106, 1376, 1714, 1823
 А.С-кий – 1276
 АСКОЛЬДОВ С.А. – 41, 58, 71, **91–93**, 472, 1242, 1503, 1504, 1951–1953, 2286
 АСКОЧЕНСКИЙ В.И. – **93–95**, 175, 572, 986
 Ассур – 1829
 Астарты – 235, 422, 540, 676, 690, 1284, 1307, 1624, 1660
 Астафьев П.Е. – 1347
 Астров Н.И. – 786
 А-т – 332, 351
 Атилла – 765, 1667
 Атон – 1914, 1915
 Аттис – 1660
 А-ть – см. Петерсен В.К.
 АУНОВСКИЙ В.А. – **95**, 197, 1193, 2082, 2083
 Ауслендер С.А. – 782
 Афанасий Великий – 1088, 1092
 Афанасьев А.Н. – 319
 АФАНАСЬЕВ Н.И. – 84, **95–96**
 Афина – 1397, 2093, 2097
 Афродита – 267, 487, 540, 711, 712, 813, 1048, 1316, 1398, 1399, 1522, 1575, 1576, 1624, 1656, 1664, 1665, 1706, 1778, 1779, 2058, 2093, 2096, 2100, 2101, 2174, 2325
 Ахилл (Ахиллес) – 1185, 2020
 АХМАТОВА А.А. – **96–97**, 841, 1983
 Ачкасов А.С. – 378
 Аш Шелом – 282
 Ашера – 2140
 АШЕШОВ Н.П. – **97–98**, 1726, 1732, 1787, 1972, 2158
 АШКИНАЗИ М.А. – **98**
 Бабаев Э.Г. – 1980, 1984
 Бабёф Г. – 2154
 Бабушкин С.Д. – 86
 БАЗАРОВ (Руднев В.А.) – **99**, 1554, 1954
 Базурина Е.Н. – 1984
 БАЙРОН Дж.Н.Г. – **99–100**, 109, 131, 214, 220, 524, 531, 548, 608, 610, 816, 846, 864, 979, 1183, 1188, 1219, 1406, 1459, 2125, 2205, 2229, 2346
 Бакова – см. Ромер М.Ф.
 БАКСТ Л.С. – 77, **100–103**, 368, 555, 662, 1064, 1350–1352, 1483, 1525, 1880, 1881, 1948

- БАКУНИН М.А. — 43, **103–104**, 166, 293, 297, 1176, 1700, 1924, 2152, 2276, 2315
- БАКУНИН П.А. — 103, **104–105**
- Балашов В.П. — 616, 847
- БАЛОБАНОВА (Балабанова) Е.В. — **105–106**, 191, 690
- Балтрушайтис Ю. — 1762
- БАЛЬЗАК О. де — **106–107**, 1278
- БАЛЬМОНТ К.Д. — **107**, 194, 1029, 1409, 1704, 2184
- Бандинелли Б. — 1483
- Барабанов Е.В. — 1976, 1977, 1984
- БАРАНОВ В.О. — **107**
- Баранова А.И. — 965, 973
- Баранова Л.Д. — 1248
- БАРАНОВСКИЙ Н. — **107–108**, 1249, 1569, 1677, 1682
- Баранская Н.В. — 804, 812, 1983, 1990
- Баранцевич К.С. — 1042
- БАРАТЫНСКИЙ (Боратынский) Е.А. — 73, **108–109**, 608, 665, 775, 778, 955
- Барденхевер О. — 157
- Барзукаева Р.А. — 1982
- Барк П.Л. — 2275
- Барклай-де-Толли М.Б. — 1257
- Барков И.С. — 1873
- Баронов Г.А. — 1953
- БАРСУКОВ А.П. — **109**
- Барсуков И.П. — 109
- БАРСУКОВ Н.П. — **109–110**, 552, 725, 728, 775, 1250, 1251, 1280, 1380, 1382, 1959, 1976, 2025, 2118
- БАРСУКОВА З.И. — **110–111**, 979, 1355, 2308
- Бартенев В. — см. Успенский В.В.
- Бартенев Ю.Н. — 1571
- Бартольд, профессор — 1192
- БАРЯТИНСКИЙ В.В. — **111–112**, 1535
- Басаргин — см. Введенский А.И.
- Басинский П. — 1980
- Бастет — 1573
- Батурина Е.Н. — 1982
- БАТЮШКОВ К.Н. — **112**, 160, 331, 753
- Батюшков Ф.Д. — 1255
- БАУДЕР В.Ф. — **112–114**, 644, 1249, 1277, 1719, 2081, 2084
- Бауэр Б. — 1554
- БАХМЕТЕВ Н.Н. — **114**
- Бахтин М.М. — 1536, 1975, 1984
- Башкирцева М.К. — 366, 1134, 1135
- Баян — см. Колышко И.И.
- Баярд — 844
- Беатриче Портинари — 323, 2005
- Беатриче Ченчи — 620, 1529
- Бибель А. — 1843
- БЕЖЕЦКИЙ (Маслов) А.Н. — **114–115**, 560
- Безносов В.Г. — 1981
- БЕЗОБРАЗОВА М.В. — **115–116**, 589, 590, 704, 1242
- Безпятаев Е.М. — 350
- Безсонов, гимназист — 853
- БЕЙЛИС М.М. — 42, **116–117**, 143, 144, 147, 171, 228, 233, 245, 249, 290, 294, 349, 391, 392, 415, 455, 477, 479, 491, 495, 510, 511, 547, 573, 596, 602, 700, 761, 874, 877, 924, 946, 1011, 1012, 1037, 1069, 1073, 1092, 1093, 1133, 1191, 1192, 1203, 1207, 1208, 1323, 1372, 1375, 1452, 1458, 1493, 1494, 1503, 1504, 1561, 1579, 1765–1769, 1963, 1981, 2049, 2055
- Бейль (Бэйль) П. — 2134, 2260
- Беклемишев Д.Д. — 2084
- Беленсон (Бейленсон) А.Э. — 562, 563
- Беленький И.Л. — 1991, 1992
- БЕЛИНСКИЙ В.Г. — 44, 45, 49, 75, **117–120**, 166, 188, 224, 271, 288, 297, 301, 302, 319, 331, 334, 337, 338, 350, 421, 485, 515, 527, 530, 547, 597, 607, 616, 636, 645, 669, 670, 692, 706, 707, 727, 728, 760, 798, 937, 938, 999, 1000, 1019, 1044, 1054, 1103, 1119, 1121, 1122, 1142, 1146, 1184, 1249, 1262, 1489–1491, 1515, 1531, 1613, 1642, 1683, 1757, 1797, 1925, 1944, 2004, 2007, 2037, 2048, 2083, 2107, 2178, 2228, 2341
- Белинский Влад. — 201
- БЕЛКИН А.С. — **120–121**
- Белков Е.Х. — 1825
- Белков Х.А. — 1825
- Белозерцев Е.П. — 1980
- Белокоскова Е.В. — 1982, 1984
- Белоус В. — 1980
- Белуха (Белуха-Нимич) Е.Д. — 561, 1883
- БЕЛЫЙ А. — 88, 96, **121–123**, 141, 204, 274, 275, 356, 361, 388, 533, 760, 915, 916, 918, 1087, 1115, 1199, 1303, 1350–1352, 1356, 1406, 1431, 1471, 1549, 1550, 1667, 1704, 1728, 1763, 1783, 1848, 1947, 1949, 1967, 1968, 1975, 1979, 1996, 2002, 2170
- БЕЛЬГАРД А.В. — **123**, 1306
- БЕЛЯЕВ А.А. — **124**, 1246, 1578, 2077
- БЕЛЯЕВ Ю.Д. — **124–125**, 729, 1351, 1521, 1525, 1526, 1528, 1726, 1979
- Бёме Я. — 131, 1187, 1652
- Бенедиктов В.Г. — 1185
- Бенкендорф А.Х. — 752, 1122
- БЕНТАМ И. — 114, **125**, 149, 441, 1277, 1719, 1721, 2234, 2236
- БЕНУА А.Н. — 77, 101, 102, **125–127**, 292, 368, 369, 552, 662, 744, 794, 795, 990, 1356, 1478, 1483, 1521, 1656, 1825, 1948, 1979, 1996, 2336
- Берар Е. — 1984
- Берг В.В. — 1467
- БЕРГ Ф.Н. — **127–129**, 198, 953, 1124, 1125, 1198, 1249, 1311, 1361, 1558, 1598, 1827, 2025, 2037
- Бердяков И.С. — 1324
- Бердягин М. — 2216
- БЕРДЯЕВ Н.А. — 41, 83, 86, 92, 96, **129–134**, 161, 163, 169, 241, 336, 353, 388, 451, 574, 580, 623, 654, 655, 659, 782, 866, 934, 936, 991, 1014, 1046, 1082, 1106, 1112, 1128, 1158, 1200, 1201, 1235, 1242, 1244, 1307, 1319, 1326, 1342–1344, 1349–1351, 1353, 1356, 1433, 1554, 1583, 1599, 1635, 1652, 1670, 1678–1680, 1703, 1728–1730, 1738, 1757, 1847, 1854, 1856, 1886, 1951, 1953, 1954, 1956, 1957, 1971, 1977, 1979, 1982, 1992, 1996, 1997, 2009, 2079, 2109, 2113, 2115, 2123, 2170, 2199, 2226, 2349
- Бердяева Л.Ю. — 782
- Бердяевы — 248
- Березин П. — 1341
- Беренс Э.Л. — 510, 1192, 1193, 1249, 1765
- Берлин И. — 1474
- БЕРЛИН П.А. — **134–135**, 1025, 1551, 1840
- Берлиоз Г. — 1680
- Бернард Клервосский — 1538
- Бёрне Л. — 220, 1184
- Берта, св. — 1477
- Бертенсон Л.Б. — 1242, 1255
- БЕРТЕНСОН М.Н. — 80, **135**
- Берштейн Е. — 1989
- Бетлинг, лексикограф — 670
- Бетховен Л. ван — 768, 769, 993
- Бехтерев В.М. — 681, 713, 1242, 1357
- Бибихин В.В. — 1978, 1979, 1981, 1983–1985, 1990
- Биккерман — 548
- Биконсфильд — см. Дизраэли Б.
- Бирюков П.И. — 682
- БИСМАРК О.Э.Л. — 56, 132, **135–136**, 178, 611, 1079, 1341, 1681, 1816, 2018, 2232
- Бич Е.Н. — 1983
- Бичер-Стоу Г. — 1679
- Блаватская Е.П. — 708
- БЛАГОВ Ф.И. — **136–137**, 217, 1149, 1244, 1250, 1827, 2039
- БЛАГОСВЕТЛОВ Г.Е. — 46, **137**, 237, 1146, 2228, 2284, 2316
- Блан Л. — 318, 596
- БЛОК А.А. — 96, 97, 121–123, **137–144**, 293, 356, 415, 416, 450, 461, 478, 577, 580, 630, 738, 756, 854, 880, 915, 1098, 1192, 1226, 1249, 1250, 1337, 1353, 1584, 1667, 1704, 1757, 1763, 1787, 1949, 1953, 1954, 1969, 1975, 1977, 1981, 1983, 2071, 2085, 2253, 2357
- Блок Л.Д. — 142
- Блюнчли — 610, 2303
- Блюхер Г.Л. — 1873

- Боборыкин Н. — 2036
 БОБОРЫКИН П.Д. — 63, 107, **144–145**, 616, 642, 666, 699, 851, 1067, 1191, 1445, 1521, 1671, 2034
 Бобринский А.Г. — 374
 БОБРИНСКИЙ В.А. — **145**, 748
 Бобров В.А. — 1205
 Богатова О.А. — 1982
 Богданова Т.А. — 1254, 1976
 БОГДАНОВ-БЕЛЬСКИЙ Н.П. — **145–146**, 772, 775, 1881
 БОГДАНОВИЧ А.И. — **146**, 569, 1271, 1303, 1615, 1962, 2188, 2346
 Богданович И.Ф. — 334
 БОГОЛЕПОВ Н.П. — **146–147**, 1051, 1068, 2217
 Боголюбов Д.И. — 1953
 Боголюбов Н.М. — 322, 1554
 Боголюбов С.П. — 287
 Богословский А.Н. — 1983, 1990, 2210, 2295
 Богров Д. — 904
 БОГУЧАРСКИЙ В. — 76, **147–148**, 286, 1070, 1073, 1210, 1502, 1704, 2215, 2329, 2330
 Боднарский Б.С. — 1231
 Божков Д. — 679, 1822
 Бойко В.А. — 1989
 Бойков В.Ф. — 1977
 БОККАЧО (Бокачио) Дж. — **148–149**, 781, 1269, 1784, 2213
 БОКЛЬ Г.Т. — 114, 125, **149**, 152, 326, 359, 645, 926, 1104, 1262, 1277, 1318, 1334, 1424, 1445, 1642, 1719, 1739, 1902, 1903, 2055, 2083, 2228, 2317, 2318
 Болдырев Н.Ф. — 1980, 1983, 1990, 1991
 Болотов А.Т. — 1700
 БОЛОТОВ В.В. — **149–150**, 156, 405, 987, 1280
 Болтин И.Н. — 1524
 Бонавентура св. — 1538
 Бондарев В.А. — 275, 1991
 Бондарева М.С. — 1991
 БОНЧ-БРУЕВИЧ (Бонч-Бруевич) В.Д. — **150–151**, 166, 545, 867, 1245, 1505
 Бопп Ф. — 860
 Борецкий М. — см. ИВАНОВ Мих. Мих.
 БОРИСОВ А.А. — **151**, 1480, 1519
 Борисов В.М. — 1977
 БОРК (Бёрк) Э. — **151–152**
 БОРОВИКОВСКИЙ А.Л. — **152**
 БОРОДАЕВСКИЙ В.В. — **152–154**, 1031, 1428, 2026
 Бородин А.П. — 932
 Бородин И.Н. — 1248
 БОРОДКИН М.М. — 154
 Борятинский — см. Барятинский
 Боссюэ (Боссюэт) Ж.Б. — 131
 Боткин В.П. — 118, 1049, 1262, 2341
 Боткин М.М. — 718
 Боткин С.П. — 154
 БОТКИН С.С. — **154–155**, 367, 1519
 Ботникова — 1566
 Богтичелли С. — 830, 1481
 БОЦЯНОВСКИЙ В.Ф. — **155**, 1255, 1409, 1787, 1972
 Бочаров С.Г. — 1981, 1983
 Бочарова И.А. — 293, 1976
 Боянус О.С. — 864
 Брамбеус, барон (псевдоним О.И. Сенковского) — 516
 Браун Е.Г. — 515
 Брафман Я. — 1649, 2342
 Бредихин Ф.А. — 998, 1716
 Брем (Брэм) А.Э. — 478, 856, 1118, 2318
 Брестед Дж.Г. — 561
 БРЕШКО-БРЕШКОВСКАЯ Е.К. — **155–156**, 487, 1340, 2329
 Брешко-Брешковский Н.Н. — 155, 1156
 БРИЛЛИАНТОВ А.И. — 150, **156**, 659, 681, 1241
 Брокгауз Ф.А. — 68, 472, 1110, 1219, 2329
 БРОНЗОВ А.А. — **156–158**, 258, 403, 1242, 1292, 1555, 1726, 1730, 1871, 2217
 БРУГШ Г.К. — **158–159**, 561, 1461
 Бруно Дж. — 2068
 Брут — 1923, 2096, 2099
 БРЮСОВ В.Я. — 139, **159–161**, 194, 201, 274, 275, 283, 361, 414, 532, 581, 916, 1244, 1250, 1315, 1353, 1406, 1409, 1498, 1548, 1584, 1737, 1793, 1848, 1916, 1949, 1975, 2170, 2291, 2351, 2357
 Бугаев Н.В. — 858
 Бугров А.А. — 1990
 Буданова Н.Ф. — 1984
 Будда — 952, 1007, 1009, 1010, 1188, 1228, 1687, 1849
 Булгаков И.С. — 163
 БУЛГАКОВ С.Н. — 70, 86, 133, **161–165**, 226, 251, 290, 291, 388, 389, 402, 622, 643, 658, 737, 1080, 1081, 1087, 1097, 1136–1138, 1186, 1200, 1201, 1230, 1242, 1252, 1260, 1318, 1323, 1342–1344, 1466, 1679, 1696, 1728, 1738, 1979, 2109, 2113, 2155
 Булгаков Ф.И. — 1250, 1826, 2166
 БУЛГАРИН Ф.В. — **165–166**, 516, 584
 БУНИН И.А. — **166–167**, 970, 1260, 1466, 2136
 БУРЕНИН В.П. — 69, 94, 101, 142, **167–170**, 198, 206, 499, 582, 843, 898, 971, 973, 1149, 1189, 1255, 1406, 1518, 1724, 1726, 1732, 1969, 1979, 2346
 Бурлюк Д.Д. — 562
 Бурмистров А. — 1983
 БУРНАКИН А.А. — **170–171**, 1191, 1321, 1325, 1372
 Бурцев А.Е. — 1256
 Бурцев В.Л. — 43, 1023, 2330
 Буслев В. — 289
 БУСЛАЕВ Ф.И. — **171–172**, 192, 256, 302, 427, 433, 464, 465, 516, 733, 855, 860, 878, 998–1000, 1405, 1478, 1664, 1682, 1716, 2180, 2315
 Бутанова Н.Ф. — 1985
 Буткевич, инженер — 1164
 Буткевич Т. — 2027
 Бутковский А.П. — 1754
 Бутлеров А.М. — 645
 Бутру Э. — 644
 Бутурлин В.Д. — 427, 1294
 БУТЯГИН И.П. — 100, **172**, 355, 439
 БУТЯГИН М.П. — **173**, 355
 БУТЯГИН П.Н. — **173**, 439, 1260
 БУТЯГИНА А.М. — 68, 117, **173–174**, 179, 218, 355, 415, 416, 424, 544, 565, 602, 789, 963, 1044, 1246, 1247, 1249, 1256, 1257, 1349, 1352, 1353, 1365, 1543, 1695, 1774, 2073, 2133, 2295, 2356, 2358, 2359
 Бутягина В.Д. — см. Розанова (Бутягина) В. Д.
 Бутягины К.П., Т.П., А.П., И.П. — 173
 БУХАРЕВ (Бухарев Ф.) А.М. — 93, **174–177**, 728, 986, 1035, 1039, 1782
 Бухарева А.С. — 175, 1242
 Быков Д. — 1991
 Быков П.В. — 1252, 1827
 Быстрова О.В. — 435, 696, 887, 1157, 1298, 1364, 1548, 1947, 2016, 2239
 Бычков А.Ф. — 716
 Бычков В.В. — 1984
 Бэкон Р. — 1491, 1538
 Бэкон (Бекон) Ф. — 214, 548, 710, 928, 1459, 1701, 1940, 2229, 2234
 Бэн А. — 581, 1682
 Бэттс Р. — 1048
 БЮХНЕР Л. — 93, 94, 136, **177–178**, 609, 1104, 1175, 1445
 Ваал — 676, 690, 1228, 1284, 1335, 1398, 1660, 1777, 2140
 Вагнер Е.Н. — 1984
 Вагнер Р. — 350, 992, 993, 1163, 1680, 2207
 Вайтскопф М. — 1981
 Вайсберг Ф. — 1233, 1306, 1598, 1782, 1791
 Ваксель П.Л. — 1253
 Вах — 1075
 ВАЛЬМАН Н.А. — 173, **179**, 1204, 1609, 1611
 Варламов А. — 1983
 Варнава, старец Черниговского скита — 1578
 Василевский А.М. — 1572
 Василевский И.М. — 562, 1787

- Василенко А. — 1988
ВАСИЛИЙ (Лузин В.), архимандрит — **179–180**, 1242
 Василий Блаженный — 928
 Василий Великий — 651, 869, 1008, 1043, 2263
ВАСИЛЬЕВ А.В. — 49, 57, **180–182**, 827, 1059, 1061, 1117, 1380, 1382, 1829
 Васильев Г.К. — 1132
 Васильев Н.В. — 1535
 Васильева М.А. — 499
ВАСНЕЦОВ В.М. — 55, **182–183**, 327, 329, 556, 641, 874, 1042, 1481, 1482, 1544, 1545, 1897, 1947, 2264
 Ватель-Гедройц М.Н. — 218
 Вашингтон Дж. — 2259
ВВЕДЕНСКИЙ Александр И. — **183**, 681, 1242
ВВЕДЕНСКИЙ (Басаргин) **Алексей И.** — 112, **183–185**, 681, 1242, 1305, 1730, 1731, 1799, 1800, 1856, 1951, 2070, 2071
 Введенский Арсений И. — 1380
ВВЕДЕНСКИЙ Д.И. — **185–186**, 1242
 Введенский И.И. — 2078
 Вебер М. — 1154
 Ведерников В.В. — 1989
 Вейдле В. — 2079
 Вейдт — 1163
ВЕЙНБЕРГ П.И. — **186**
ВЕЙНБЕРГ Я.И. — **186**, 444, 1779
ВЕЙНИНГЕР О. — **186–187**, 701, 746, 1304, 1683
 Веласкес Д. — 1692
 Великанов П.В. — 1242, 1870
ВЕЛИЧКО В.Л. — **187–188**, 1242, 1827
 Веллингтон А.У. — 1608, 1873
ВЕНГЕРОВ С.А. — **188–189**, 283, 314, 425, 449, 532, 781, 886, 977, 1157, 1242, 1255, 1505, 1646, 1871, 2022
 Венгерова З.А. — 886, 1254
 Венгерovy — 886
 Веневитинов Д.В. — 665
 Венера — 540, 1350, 1624, 1660, 1665, 1906, 2058, 2093, 2097, 2099, 2101, 2325
ВЕНИАМИН (Федченков И.А.), архимандрит — **189–190**, 1242
 Вентек Евг. — 1664
 Вентцель Н.Н. — 1726
ВЕРБИЦКАЯ А.А. — 70, **190**, 506, 669, 1297, 1588
 Вергезский А. — см. Тыркова (Вергезская) А.В.
 Вергелес Н.Л. — 1984
ВЕРГУН (Вергуни) **Д.Н.** — **190–191**
 Верди Дж. — 407
 Верещагин А.С. — 820
ВЕРЕЩАГИН В.А. — **191**, 912, 1827
 Верещагин В.В. — 932, 1250
ВЕРЕЩАГИНА Н.В. — см. Розанова Н.В.
 Вержбицкий Н.К. — 1249
 Веригина В.П. — 140
 Верн Ж. — 1718
 Веронезе П. — 1481
 Верховский П.В. — 1242
 Веселитская (Веселитская-Божидарович, Веселитская-Микулич) **Л.И.** — см. Микулич В.
 Веселкова-Кильштедт М.Г. — 1255
ВЕСЕЛОВСКИЙ Александр Н. — 106, 148, **191–192**, 1255
ВЕСЕЛОВСКИЙ Алексей Н. — 172, 191, **192**, 260, 1141, 1242, 1682, 2037
 Веспасиан — 1753, 1880
 Веста — 1526, 1540
 Виардо П. — 758, 1019, 1195, 1299, 2005
 Визгин В.П. — 1984
 Викентьев В. — 1249
 Виктор (Мамонтов), архимандрит — 1130
 Виктория, королева — 374
 Викторов П.П. — 2084
 Викторова Ф.А. (З. Н.) — 635
 Викторович В.А. — 1983
 Виленкин Н.М. — см. Минский Н.М.
 Виленский, адвокат — 117
 Вильгельм, император — 56, 132, 136, 611, 747, 2018, 2113, 2326
 Вильгельм Оккам — 1538
ВИЛЬКИНА Л.Н. — **192–194**, 598, 1254, 1255, 1976
ВИНАВЕР М.М. — **194–195**, 233, 502, 510, 511, 547, 595, 630, 692, 2066
ВИНДИНГ Е.П. — **195**, 2209
ВИНИЦКАЯ А.А. — **195**, 1250
 Винкельман И.И. — 612, 1366
 Виноградов А.К. — 1251
 Виноградов В.В. — 1975, 1985
ВИНОГРАДОВ П.Г. — **195**, 1682
 Виноградов П.Т. — 1571
 Виноградова Е.А. — 1984
 Виноградова Е.В. — 662
 Виргилий — 281, 373, 1449
 Виссарионов С.Е. — 2285
 Виталий, архимандрит — 1160
 Витгенштейн П.Х. — 1360
ВИТТЕ С.Ю. — 95, **196–197**, 560, 588, 647, 724, 767, 959, 970, 1168, 1169, 1906, 2275, 2300
ВИШНЕВСКИЙ И.В. — 95, **197**, 1715, 2081–2083
ВИШНЕВСКИЙ Ф.В. — **197–198**
 Вишняков В.Н. — 198
ВИШНЯКОВ Н.П. — 94, **198–199**, 953, 1232, 1251, 2025
 Владимир Святой (Владимир Красное Солнышко) — 1544, 1842, 2056, 2252, 2318
 Владимиров К.К. — 1252
 Владимирова Е. — см. Виндинг Е.П.
 Владимирская А.В. — 1826
 Владиславлев И. — 1014, 1158, 2251
 Владыкина Е.Ф. — 1984
ВЛАСТОВ Г.К. — **199**
 Вогюэ Э.М. — 400
 Водолагин А.В. — 1983, 1989
 Воейков А.А. — 396
ВОЗНЕСЕНСКИЙ К.В. — **199**, 208, 399, 546, 1468, 1677, 1695
ВОЙТИНСКИЙ В.С. — 147, **199–200**, 440
 Волжский — см. Глинка-Волжский А.С.
 Волков С.А. — 426, 1983
 Волконские, князья — 1542, 2018
 Волконский С.Г. — 54, 56, 1405
ВОЛКОНСКИЙ С.М. — **200–201**, 1950
 Володимиров С.А. — 1825
ВОЛОШИН М.А. — **201**, 782, 1354, 1949
ВОЛЫНСКИЙ (Флексер) **А.Л.** — 188, **201–204**, 227, 275, 313, 315, 532, 533, 681, 1105, 1115, 1180, 1190, 1249–1251, 1650, 1878, 1979, 2002, 2083, 2304
ВОЛЬТЕР — 148, **204–205**, 219, 847, 1174, 1269, 1280, 1400, 1599, 1942, 2058, 2125, 2161, 2163, 2213, 2260–2262, 2288, 2317
 Вольф М.О. — 804, 1031, 1774
 Вольф Ф.А. — 281
 Воронина Т.А. — 1984
 Воронов Ю.С. — 1989
 Воронцов М.С. — 1608
 Воронцова Т.В. — 256, 533, 770, 781, 800, 806, 807, 811, 812, 823, 931, 1109, 1210, 1612, 2072
 Воропонов Г. — 1519
ВОРОТНИКОВ А.П. — **205**
 Воскресенская В. — 1323
ВОСКРЕСЕНСКИЙ И. — **205–206**, 807
 Воскресенский К.В. — 1677
 Востоков А.Х. — 319, 1703
 Восторгов И., священник — 79, 371, 587, 1251
 Вошинская П.Ф. — 1408, 1641
 Врангель Н.Н. — 1250, 1255
ВРУБЕЛЬ М.А. — 96, **206**, 571, 1413, 1481
 Врублевский, епископ — 187
 Всеволод III Большое Гнездо — 1077
 Всеволодов В.И. — 1572
 Всехсвятские Н.Д. и М.Н. — 2077
ВСЕХСВЯТСКИЙ Н.Д. — **206–207**
ВУНДТ В. — **207**, 1348, 1554

- Выгалов Г.П. — 2297
 Вырубова А.А. — 1025
 Высотский (Высоцкий) В.Ф. — 111, 957, 1355
ВЫСОТСКИЙ Н.Г. — 207–208, 683
 Вяземский П.А. — 299, 727
 Гааг Л.И. (мать А.И. Герцена) — 226
 ГАЗ Ф.П. — 70, **209**, 477, 478, 1371
 Габорио Э. — 2333, 2334
 Габрилович, доктор — 817
 Габрилович Л.Е. — 1953
 Гаврилова Е.И. — 1984
 Гагарин И.С. — 1542, 2018
ГАЙДЕБУРОВ В.П. — 209–211, 569, 909, 1827, 2042
 Гайдебуров П.А. — 209
 Гаккебуш (Гаккебуш-Горелов) М.М. — 787, 1255, 1827
 Галахов А.Д. — 460, 2289
 Галилей Г. — 123, 207, 892
 Галич Л. — 681
 Галковский Д. — 1991
 Гальцева Р.А. — 1977
 Гаманов-Чураев С.А. — 1250
 Гамбургер Э.Г. — 805
 Гамсун К. — 1114, 1680
 Ганка В. — 733
ГАПОН Г.А. — 95, 211–212, 713, 714, 1212, 1552, 1733, 1944
 Гапоненко А.А. — 2023
 Гарибальди Дж. — 65
 Гаркави А.И. — 279
 Гармодий — 1185, 1923
ГАРНАК А. фон — 212–213, 591, 658, 700, 987, 988, 1739, 1896
 Гарнет К. — 1823
 Гаррето (Гарэтто) Э. — — 342, 1976, 1983
 Гаррис — см. Курдюмов М.
 Гарт, публицист — 227, 938, 1192
ГАРШИН В.М. — 213, 630, 631, 1153, 1154, 2330
 Гарэтто Э. — см. Гаррето Э.
 Гатор, богиня — 561, 1565, 2280
 Гатчинский Отшельник — см. Романов И.Ф.
ГАУПТМАН Г. — 213, 250, 2209
 Гашицкий А.С. — 665
 Гачев Г.Д. — 1538, 1983, 1981, 1990
 Гачева А.Г. — 1046
 Гваренги — см. Кваренги Дж.
 Ге Н.Н. — 213, 1350
ГЕ Н.П. — 213–214, 416, 543, 1352, 1353
ГЕГЕЛЬ Г.В.Ф. — 105, 106, 214–215, 232, 264, 295, 297, 472, 524, 1078, 1079, 1176, 1182, 1187, 1219, 1273, 1334, 1341, 1654, 1702, 1761, 1955, 2058, 2106
 Гедройц В.И. — 1242
ГЕДРОЙЦ С. — 154, 215–218, 1295, 1968
 Гезиод — 1398
ГЕЙ Б.В. — 218–219, 971, 973
 Гей Н.К. — 1984
 Гейден, граф — 51
 Гейлинкс А. — 104
ГЕЙНЕ Г. — 108, 219–220, 312, 338, 548, 967, 1281, 1400, 1459, 1563, 1621, 2205
 Гейнце М. — 472
 Гейнце Н.А. — 1827
 Геката — 1398, 2099
 Геккель Э.Ф. — 1104
 Гексли Т.Г. — 1445
 Гектор — 284
 Гельвещий К.А. — 39, 847, 1942
 Гельмгольц Г.Л. — 326, 1273
 Генеропитомцева Е.А. — 1242
 Гензел П.П. — 1105
 Генрих VIII — 1910, 1929
ГЕОРГИЕВСКИЙ А.И. — 89, 220–221, 684, 1002, 1611, 1829
ГЕОРГИЕВСКИЙ Г.П. — 221–222, 1241
 Гера — 1397, 1405, 1660, 1664, 1665
 Геракл — 2094
 Гераклит — 104, 524, 1465, 1654
 Герасим, преподобный — 1638
 Герасимов, генерал — 1963
 Гербель В.Н. — 1186
ГЕРД В.А. — 222
 Геркулес — 1262, 1685, 2095
 Герман А.Ф. — 1250
 Германиус А.К. — 1826
 Германов В.О. — 1979
 Гермес — 1048, 1316, 1665, 2058, 2101, 2325
 Гермоген, патриарх — 1052
ГЕРМОГЕН (Долганов Г.Е.), епископ — 68, 222–223, 1307, 1713, 1714, 2024, 2286
ГЕРОДОТ — 224, 1524, 1776, 2133
 Герострат — 165, 1398, 2137
ГЕРЦЕН А.И. — 54, 65, 97, 103, 118, 119, 166, 172, 224–226, 297, 298, 300, 337, 426, 458, 459, 465, 482, 484, 487, 522, 524, 547, 616, 635, 637, 644, 670, 708, 729, 796, 975, 992, 1122, 1249, 1269, 1281, 1318, 1405, 1411, 1412, 1457, 1489–1491, 1600, 1610, 1670, 1757, 1772, 1773, 1821, 1904, 1924, 1962, 2019, 2043, 2058, 2107, 2152, 2199, 2213, 2216, 2329, 2341
 Герценштейн М.Я. — 630, 725
 Герцык — 388
 Гершензон М.В. — 1763
ГЕРШЕНЗОН М.О. — 121, 154, 162, 188, 226–228, 292, 293, 420, 458, 460, 512, 513, 532, 616, 666, 670, 681, 834, 886, 936, 937, 938, 944, 1073, 1105, 1141, 1157, 1202, 1204, 1233, 1242, 1244, 1250–1252, 1308, 1318, 1433, 1444, 1456, 1472, 1500, 1678, 1762, 1787, 1837, 1976, 1981, 2170, 2227, 2228, 2304
 Гершуни Г.А. — 548, 2217
 Гершуин П. — 1233, 1306, 1598, 1782, 1791
ГЕРЬЕ В.И. — 88, 151, 226, 229–233, 445, 456, 482, 593, 681, 733, 1024, 1162, 1233, 1242, 1244, 1249, 1475, 1541, 1678, 1682, 1820, 1976, 2331
 Гесс М.П. — 1113
ГЕССЕН И.В. — 233–234, 506, 510, 538, 547, 548, 595, 692, 1015, 1073, 1818, 1920, 1963
ГЁТЕ И.В. — 106, 205, 234–235, 286, 318, 365, 410, 769, 770, 846, 916, 922, 945, 1043, 1175, 1183–1185, 1315, 1322, 1341, 1366, 1406, 1409, 1491, 1519, 1599, 1608, 1702, 1757, 1798, 1835, 1841, 1842, 2046, 2085, 2229
 Гефдинг (Гефдинг) Х. — 1913
ГИАЦИНТОВ А.М. — 235, 2078
 Гизо Ф. — 297, 809, 2261
ГИЛЬ Х.Х. — 235–236, 1520, 1752
 Гильдебрандт Г. — 1289
 Гильманов Е. — 1131
 Гильфердинг А.Ф. — 1911, 2252
ГИЛЯРОВ-ПЛАТОНОВ Н.П. — 82, 175, 236–239, 323, 460, 515, 763, 826, 827, 1170, 1171, 1203, 2036, 2230
 Гиляров-Платонов (сын) — 239, 763
 Гиммер — см. Суханов Ник. Ник.
ГИНЦБУРГ (Гинсбург) И.Я. — 219, 239, 512, 1030, 1031, 1519, 1878, 1882
 Гинцбург, банкир — 932, 933
 Гиппиус А.В. — 138
ГИППИУС В.В. — 239–240, 1635
ГИППИУС З.Н. — 31, 64, 121, 122, 193, 194, 210, 239, 241–247, 248–250, 279, 356, 370, 372, 387, 414, 435, 484, 488, 571, 576–578, 603, 662, 687, 839, 841, 871, 904, 919, 925, 969, 981, 982, 989, 1062, 1066, 1072, 1109, 1115, 1149, 1162, 1242, 1293, 1295, 1303–1305, 1307, 1322, 1337, 1344, 1349, 1351, 1353, 1356, 1369, 1372, 1413, 1462, 1470, 1502, 1512, 1521, 1584, 1599, 1635, 1656, 1691, 1727, 1729, 1736–1738, 1766, 1839, 1925, 1947–1950, 1952, 1954, 1972, 1976, 1977, 1979, 1992, 1993, 1996, 2001, 2016, 2023, 2085, 2211, 2225, 2267, 2343, 2355
ГИППИУС Н.Н. — 241, 247–248, 1403, 1870, 1882
ГИППИУС Т.Н. — 241, 247, 248–250, 1403, 1870
 Гиппиус, мать З.Н. Гиппиус — 241
 Глаголев С.С. — 426
ГЛАГОЛЕВА М.П. — 250
 Глаголева Т. — 1609, 1610

- ГЛАГОЛИН Б.С. — 250, 1825
 Гладстон У. — 427
 Глазунов А.К. — 350
 Глазунов И.И. — 89
 Глинка М.И. — 932, 1163
 Глинка О.Ф. — 1696
 Глинка Ф.Н. — 312
 ГЛИНКА-ВОЛЖСКИЙ (Глинка, Волжский) А.С. — 162, 164, 165, 200, 250, **250–254**, 342, 363, 388, 496, 541, 654, 656, 658, 874, 1080, 1081, 1083, 1235, 1250–1252, 1295, 1304, 1344, 1472, 1473, 1663, 1679, 1696, 1738, 1800, 1801, 1856, 1972, 1976, 2169, 2227, 2230, 2347
 Глинка-Янчевецкий С.К. — 1825
 ГЛИНСКИЙ Б.Б. — 147, **254–256**, 1252, 1255, 1303, 1528, 1530, 1551, 2215, 2225
 ГЛУБОВСКИЙ Н.Н. — 45, 158, **256–258**, 351, 356, 458, 659, 681, 872, 894, 989, 1225, 1242, 1253, 1254, 1438, 1553, 1603, 1870, 1976, 2269, 2286
 Гнедич Н.И. — 770
 ГОВОРУХА-ОТРОК Ю.Н. — 192, 236, **258–261**, 274, 309, 453, 518, 829, 998, 1242, 1346, 1599, 1609, 1611, 1613, 1678, 1707, 1839, 1979, 1985, 2036–2038, 2051, 2112, 2308
 ГОГОЛЬ Н.В. — 32, 50, 54, 57, 75, 78, 110, 119, 160, 166, 167, 192, 203, 219, 226, 240, 258, 260, **261–275**, 281, 301, 311, 334, 341, 345, 353, 357, 394, 399, 400, 416, 422, 426, 463, 488, 502, 519, 526, 528, 530, 531, 540–542, 548, 553, 556, 576, 610, 638, 646, 647, 656, 669, 674, 675, 682, 694, 712, 726, 728, 729, 748, 750–757, 785, 790, 809, 810, 830, 845, 856, 867, 879, 886, 921, 926, 927, 933, 992, 1003, 1007, 1012, 1020, 1025, 1027, 1032, 1033, 1051, 1057, 1061, 1067, 1075, 1078, 1080, 1100, 1141, 1147, 1148, 1151–1153, 1157, 1160, 1189, 1195, 1204, 1220, 1244, 1249, 1269, 1278, 1313, 1316, 1328, 1376, 1381, 1388, 1413, 1435, 1455, 1459, 1482, 1486, 1511, 1516, 1519, 1520, 1548, 1563, 1593, 1598, 1599, 1608, 1610, 1623, 1627, 1656, 1677, 1678, 1708, 1751, 1757, 1789, 1793–1795, 1797, 1806, 1875, 1878, 1889, 1890, 1904, 1907, 1913, 1917, 1919, 1925, 1941, 1957, 1974, 1985, 1987, 2001, 2008, 2019, 2020, 2021, 2023, 2048, 2079, 2088, 2089, 2092, 2093, 2098, 2102, 2125, 2126, 2137, 2158, 2164, 2168, 2206–2208, 2213, 2219, 2228, 2231, 2244, 2283, 2292, 2308, 2309, 2316, 2341, 2342, 2357
 Голинишев В.С. — 1018
 Голинишев-Кутузов А.А. — 955, 2316
 Голиаф — 792
 Голик — 1382
 ГОЛИКОВ В.М. — 275
 Голлербах Е.А. — 277, 1976
 Голлербах Э.Г. — 45
 ГОЛЛЕРБАХ Э.Ф. — 33, 110, 140, 144, 148, 188, 201–204, 245, **276–278**, 287, 293, 301, 315, 367, 400, 414, 514, 515, 517, 518, 525, 533, 539, 541, 542, 548, 566, 574, 575, 588, 617, 621, 642, 653, 655, 657, 683, 760, 763, 779, 793, 821, 825, 843, 844, 910, 911, 922, 1014, 1047, 1115, 1155, 1158, 1168, 1190, 1201, 1204, 1227, 1233, 1246, 1250–1253, 1255, 1313, 1321, 1323, 1324, 1355, 1356, 1370, 1461, 1471, 1478, 1483, 1514, 1521, 1522, 1564, 1565, 1671, 1686, 1740, 1767, 1784, 1797, 1822, 1843, 1871, 1877, 1884, 1885, 1900, 1925, 1965, 1968, 1973, 1976, 1979, 1991, 1999, 2000, 2002, 2158, 2212, 2267, 2268, 2284, 2338, 2348, 2358
 Голованенко С.А. — 1286
 Голубева Л.Н. — 1984
 ГОЛУБИНСКИЙ Е.Е. — **278**, 377, 378, 464, 1572
 Голубинский Ф.А. — 376
 ГОЛУБКИНА А.С. — **278–279**, 1519, 2159
 Голубкова А.А. — 532, 540, 759, 1001, 1985, 1990, 2138
 Голубкова А.Д. — 1982
 Голубцов А.П. — 279
 ГОЛУБЦОВА М.А. — 279
 Гольбах П.А. — 39, 847, 1942
 ГОЛЬДОВСКИЙ С.Б. — **279–280**, 982, 1249
 Гольцев В.А. — 1155
 Гольцева В.И. — 1984
 Гомяковский П.В. — 1825
 ГОМЕР — **280–281**, 570, 707, 770, 771, 1185, 1186, 1228, 1399, 1449, 1594, 2021, 2096, 2098, 2220
 ГОНЧАРОВ И.А. — 75, 118, 202, 216, **281–282**, 334, 335, 344, 345, 465, 534, 615, 674, 708, 751, 809, 860, 1011, 1020, 1022, 1050, 1153, 1156, 1175, 1203, 1313, 1535, 1757, 1879, 1941, 2020, 2021, 2220, 2340
 Гончарова (Пушкина) Н.Н. — 757, 758, 2005
 Гор (Горус), бог — 1461, 1916, 2095, 2101
 Горбатовы, род — 905
 Горбач К.И. — 1982
 Горбунов В.В. — 1985
 Гордин, писатель — 814
 Гордина В.В. — см. Розанова Варвара В.
 Гордон А.Г. — 1984
 Горемыкин И.Л. — 52, 560, 695, 717, 966, 1867
 Горленко В.П. — 1242
 Горлов В.П. — 402, 455, 810, 1260, 1297, 1466, 1468
 ГОРНФЕЛЬД А.Г. — 160, 233, **282–283**, 336, 477, 481, 482, 485, 695, 702, 886, 971, 1209, 1610, 1935, 1974, 2230
 Городецкий С.М. — 350
 Городилова Т.С. — 1982
 Городцов П.Д. — 1947
 Горохова О.В. — 803
 Горский А.В. — 1572
 Горский А.К. — 1045
 Горский В. — 378
 Горский И. — см. Преображенский И.М.
 Горчаков М.И. — 458
 ГОРЬКИЙ М. — 57, 69, 70, 91, 111, 141, 143, 170, 228, 237, 245, **277, 283–293**, 424, 442, 464, 481, 523, 542, 563, 605, 631, 665, 689, 699, 840, 874, 931, 969, 970, 1023, 1044, 1073, 1128–1130, 1132, 1133, 1150, 1153, 1156, 1164, 1219, 1247, 1249, 1250, 1252, 1376, 1387, 1441, 1471, 1511, 1514, 1554, 1560, 1583, 1599, 1647, 1648, 1679, 1695, 1696, 1751, 1757, 1763, 1802, 1823, 1918, 1953, 1963, 1972, 1975–1977, 2004, 2035, 2044, 2046, 2136, 2224, 2227, 2239, 2247, 2296, 2317, 2356
 Гофман И. (Ю.) — 1443, 1520, 1686
 Гофман Н. — 794
 ГОФШТЕТТЕР И.А. — **293–295**, 1726
 Гофштеттер Л.Э. — 294
 Гоц М.Р. — 548
 ГРАБАРЬ И.Э. — **295–296**, 512, 643
 ГРАДОВСКИЙ Г.К. — **296**
 Гракхи — 1366, 1880
 Грановская П.М. — 1985
 ГРАНОВСКИЙ Т.Н. — 75, 118, 166, 230, 232, **296–298**, 482, 516, 728, 857, 1022, 1119, 1122, 1273, 1489, 1490, 1904, 2106, 2306, 2341
 Грассо Дж. ди — 2207
 Гр-въ Ал. — 1372
 Гребениченко Т.В. — 1982, 1985
 ГРЕДЕСКУЛ Н.А. — **298**, 489
 Грей Т. — 52, 396
 Греков И.И. — 817, 1182
 Грекова Е.А. — 1182
 Греч Н.И. — 165, 166
 Гречанинов А.Т. — 1143
 Гржебин З.И. — 1097, 1098, 1581, 1583
 Грибовский В.М. — 1242, 1321, 1614, 1960, 2188
 ГРИБОЕДОВ А.С. — 165, 166, 205, 213, 273, **298–300**, 331, 488, 548, 610, 625, 666, 752, 927, 1100, 1151, 1152, 1322, 1328, 1376, 1459, 1608, 1712, 1793, 1891, 1925, 2008, 2019, 2022, 2023, 2043, 2089, 2125, 2228, 2330
 Григорий VII — 1538
 Григорий Богослов — 651, 1008, 1043
 Григорий св. — 2263
 Григорий Турский — 1489
 ГРИГОРОВИЧ Д.В. — **300–301**, 1255, 1707, 2218
 Григоровский С. — 1930
 ГРИГОРЬЕВ А.А. — 143, 240, **301–302**, 337, 452, 524, 551, 750, 948, 949, 955, 956, 1117, 1146, 1249, 1554, 1589, 1744, 1757, 1907, 1981, 2104, 2193, 2218, 2228, 2284
 Григорьев В.В. — 811
 Григорьев К.Г. — 1828

- Гринберг М.Д. — 1358
 ГРИНГМУТ В.А. — 302—304, 312, 453, 640, 663, 723, 747, 907, 911, 997, 998, 1056, 1198, 1559, 1679, 1737, 1826, 1948, 2036, 2038
 Гринева С.П. — 1985
 ГРИНЕВИЧ В.С. — 304—305
 Гринфельд Т.Я. — 1980, 1990
 Гринченко Б.Д. — 2254
 Гринякин Н.М. — 79, 458, 1292, 1731
 ГРИФЦОВ Б.А. — 170, 275, 305—306, 353, 581, 689, 991, 1250, 1251, 1320, 1456, 1726, 1968, 1969, 1972, 1976, 1979
 Гриценко Л.П. — 102
 ГРОМОГЛАСОВ И.М. — 257, 306, 1242, 1285, 1679
 Гроссман Л.П. — 161, 467, 1974
 ГРОТ К.Я. — 306—307, 310, 1242
 ГРОТ Николай Я. — 306, 307—311, 663, 685, 953, 1242, 1244, 1344, 1345, 1347
 Грот Н.П. — 308
 Грот (Погожева) Наталия Я. — 1695
 Грот Я.К. — 306—308, 330
 Грузенберг О.О. — 171, 511, 564, 1204, 1504
 Грузенберг С.О. — 1253, 1504
 Грузинов И.В. — 390
 ГРУЗИНСКИЙ А.Е. — 311—312
 Грюбель Р.Г. — 1985, 2002
 Грякалов А.А. — 1990, 2333
 Грякалова Н.Ю. — 1977, 1990
 ГУБАСТОВ К.А. — 312—313
 ГУБЕР П.К. — 313, 1766, 1974, 1979, 2341
 Губин В.Д. — 1985
 Гуто Капет — 2259
 Гулыга А.В. — 1977, 1978, 1981, 1983
 Гуль Р. — 1585
 Гумбольдт А. — 1273, 1366
 Гумбольдт В. — 1273, 1366
 Гумерова Г.А. — 1989
 Гумилев Н.С. — 1763, 1981
 Гуминский В.М. — 275
 Гунтер-Браун, певец — 1163
 Гурвич Н.С. — 1255, 1256
 ГУРЕВИЧ Л.Я. — 76, 227, 313—315, 743, 886, 1106, 1255, 1827
 Гурко В.И. — 2039
 Гурко И.В. — 1867
 Гурчин, генерал армии — 434
 ГУС Ян (Иоанн) — 315, 590, 867, 1816
 Гусаков А.Ф. — 2265, 2267
 Гусин В. — см. Полонский Вяч.
 Гусман Б. — 564, 1114
 Гуссерль Э. — 1455
 Гутберт К. — 644
 ГУТЕНБЕРГ (Гуттенберг) И. — 315—316, 325, 565, 1472, 1473, 1515, 1537, 1547, 1607, 1722, 1835, 1836, 2014, 2138, 2223, 2257
 Гутнов Е. — 277
 ГУЧКОВ А.И. — 316—318, 474, 596, 1804, 2246
 Гучков Ф.И. — 1250
 ГЮГО В. — 234, 318, 758, 1033, 1153, 1219
 Гюйо — 92
 Гюнтер И. фон — 1337
 Давид — 221, 508, 764, 766, 863, 1036, 1284, 1668, 1669, 1915
 Давыдов, критик — 988
 Давыдова Т.Г. — 1985
 Дайс Е.А. — 1990
 Д'Аламбер Ж. — 39, 334
 Далила — 1723
 ДАЛЬ В.И. — 236, 319, 319, 500, 511, 597, 1137, 1201, 1561, 1703, 1911, 2056
 ДАНДЕВИЛЬ В.Д. — 319—320
 Даниил Заточник — 110
 Даниил, пророк — 1739
 Данилевская А. — 573
 Данилевский А.А. — 1985
 ДАНИЛЕВСКИЙ Н.Я. — 47, 192, 320—323, 324, 325, 594, 623, 664, 773, 896, 948, 949, 956, 966, 989, 993, 994, 1026, 1116, 1117, 1120, 1158, 1361, 1487, 1587, 1589, 1612, 1615, 1724, 1801, 1901, 2024, 2027, 2103, 2163, 2193, 2284, 2316
 Данилов А.А. — 1990
 Данилов И.А. — см. Фрибес О.А.
 Данилова Т.А. — 1985
 ДАНТЕ — 211, 220, 312, 323—324, 494, 589, 592, 769, 790, 809, 906—908, 1016, 1017, 1289, 1309, 1424, 1594, 1668, 1796, 1841, 1998, 2005, 2021, 2048, 2323
 Дантон Ж. — 795, 797, 847, 1586, 2262
 ДАРВИН Ч. — 107, 149, 178, 321, 324—326, 516, 574, 606, 678, 778, 878, 983, 993, 1032, 1104, 1268, 1445, 1578, 1678, 1700, 1703, 1717, 1848, 1901, 1903, 1965, 2013, 2249, 2252, 2258, 2317, 2318
 Даргомыжский А.С. — 932, 1163
 Дарий II — 2276
 Даров В. — см. Брюсов В.Я.
 ДАРСКИЙ Д.С. — 326—327, 1028, 1042, 1049—1251, 1268, 1562, 1979, 2348
 Дворцова Н.П. — 1981, 1985
 Дебогорий-Мокриевич В.К. — 1700, 1905, 1926
 Дегаев С.П. — 44
 Дегтярёва М.В. — 2092
 ДЕДЛОВ В. (Кигн В.Л.) — 182, 327—330, 487, 633, 1242, 1244, 1255, 1520
 Декарт Р. — 263, 683, 928, 1415, 1477, 1701, 1876, 1880, 1912, 2199, 2258
 Делиб Л. — 396
 Де-Лиль (Делиль) Ж. — 922
 Дельвиг А.А. — 533
 ДЕЛЯНОВ И.Д. — 89, 128, 221, 308, 330—331, 427, 611, 684, 1068, 1149, 1271, 2200, 2319
 Деметра — 1659, 1660, 1665, 2116, 2325—2327, 2334
 Демидов И.Л. — 1467
 Демидов Н.Д. — 2020
 Демков М.И. — 1242
 Демосфен — 453
 Демут-Малиновский В.И. — 978
 ДЕРЖАВИН Г.Р. — 218, 331, 729, 1033, 1100, 1412, 1593, 1934, 2022, 2336
 Дерман А.Б. — 1840
 ДЁРНОВ А.А. — 49, 76, 158, 331—333, 456, 1034, 1036, 1037, 1169, 1292, 1304, 1610
 Десницкий М.В. — 1467
 Десятников В.А. — 1990
 Десятковский — см. Саблер В.К.
 Дец И. — 2002
 ДЖАНШИЕВ Г.А. — 333, 477, 1242, 1695
 Джеймс У. (В.) — 1106, 1954
 ДЖЕРОМ Дж. К. — 333—334, 393, 1220
 Дживелегов А.К. — 1251
 Джимбинов С.Б. — 45, 149, 189, 278, 327, 1159, 1163, 1657, 1985, 1991
 Джоберти В. — 1200
 Джойс Дж. — 925
 Джулио Романо — 1481
 Диана — 267, 529, 813, 1135, 1185, 1339, 1397, 1398, 1623, 1656, 1664, 1665, 1778, 1779, 1883, 2064, 2096, 2098, 2099, 2203, 2282, 2283
 Дианов Д.Н. — 1982
 Дивазов А. — 1257
 ДИДРО Д. — 39, 205, 334, 847, 1477, 1942, 2262
 Диев М.Я. — 376, 1572
 Диенко А.В. — 1977
 Диесперов А. — 2158
 Дизраэли Б. — 1281
 ДИККЕНС Ч. — 234, 334—335, 358, 819, 1153, 1219, 1757
 Дильтей В. — 1455
 Димблеби Л. — 2002
 Димитрий Ростовский — 2220
 Динерштейн Е.А. — 889
 Дионео — 336

- Дионис — 413, 653, 1075, 1374, 1660
 Дионисий, тиран — 523
 Дмитренко С.Ф. — 534, 638, 857, 1011, 1022, 1033, 1147, 1535
 Дмитриев А.В. — 1985
 Дмитриев И.И. — 726
 Дмитриев М.П. — 1372, 1824
 Дмитриев С.С. — 1990
 ДМИТРИЕВА В.И. — 335–336, 1679
 Дмитрий Донской — 870
 Дмитриевский Д.З. — 1985
 Добровольский, секретарь редакции — 1392
 Добровольский А.М. — 204
 ДОБРОЛЮБОВ А.М. — 240, 336–337, 1408, 1409, 1959, 2085
 Добролюбов В.А. — 1197
 ДОБРОЛЮБОВ Н.А. — 51, 75, 118, 166, 202, 224, 240, 301, 326, 337–338, 361, 363, 421, 516, 531, 545, 606, 630, 665, 706, 856, 885, 1020, 1050, 1120, 1122, 1146, 1147, 1165, 1175, 1197, 1616, 1720, 1848, 1879, 1891, 1925, 1942, 1944, 2007, 2037, 2043, 2111, 2228, 2316, 2317, 2318
 Добронравов Н.П. — 853, 1253
 Добрышин Б.В. — 1031
 Добрянский С.Ф. — 1250
 Добужинский М.В. — 350, 785, 1880, 1882, 1883
 Довгелло-Ремизова С. — см. Ремизова-Довгелло С.П.
 Долгоруков И.М. — 912
 ДОЛИВО-ДОБРОВОЛЬСКИЙ А.И. — 338–339, 1031, 1249, 1250
 ДОЛИНА (Долина-Горленко) М.И. — 339–340, 884, 1242, 1371, 1520, 1686
 Дольская О.А. — 1435
 ДОРОШЕВИЧ В.М. — 136, 137, 340–341, 491, 639, 642, 877, 909, 984, 1153, 1521, 1918, 2039, 2158
 ДОСТОЕВСКАЯ А.Г. — 341–343, 349, 387, 558, 1197, 1236, 1242, 1244, 1250, 1255, 1354, 1419, 1976
 ДОСТОЕВСКАЯ Л.Ф. — 343, 1244
 Достоевский М.М. — 302, 1183
 ДОСТОЕВСКИЙ Ф.М. — 34, 70, 73, 81, 82, 106, 107, 118, 119, 125, 126, 129, 142, 148, 149, 160, 177, 202, 203, 207, 227, 235, 240, 246, 250, 254, 258–261, 263, 265, 267, 274, 275, 280, 283, 286, 288, 295, 300–302, 334–336, 341–343, 344–348, 387, 401, 403, 414, 416, 422, 444, 449, 463, 468, 482, 493, 508, 519, 522, 525–527, 530, 533, 539, 540, 547, 548, 554, 558, 562, 576, 578, 579, 581, 597, 606, 607, 609, 615, 616, 631, 634, 638, 644, 647, 653, 666, 674, 678, 682, 690, 692, 705, 708, 729, 745, 748–751, 759, 765, 769, 785, 787, 794, 798, 799, 809, 826, 841, 843–845, 847, 857, 891, 903, 905, 906, 916, 920, 933, 937, 947, 950, 952, 958, 962–964, 967, 981, 1004, 1005, 1007, 1010, 1022, 1026, 1027, 1033, 1050, 1065, 1067, 1074, 1105, 1107, 1117, 1118, 1125, 1131, 1153, 1155–1157, 1159, 1180–1184, 1186, 1191, 1197, 1226, 1228, 1233, 1238, 1244, 1249, 1255, 1262, 1268, 1295, 1313–1315, 1318, 1322, 1323, 1325, 1332, 1342, 1347, 1348, 1364, 1370, 1372, 1373, 1387, 1388, 1392, 1394, 1407, 1422, 1435, 1436, 1456, 1468, 1482, 1490, 1495, 1498, 1507, 1513–1515, 1517, 1523, 1528, 1532, 1537–1540, 1561, 1563, 1589, 1593, 1597–1599, 1613, 1615, 1616, 1619, 1621, 1627, 1639, 1646, 1653, 1656, 1662, 1669, 1678, 1695, 1700, 1720, 1724, 1728, 1743, 1751, 1757, 1777, 1782, 1789, 1793, 1801, 1806, 1820, 1822, 1823, 1830, 1832, 1876, 1901, 1913, 1916, 1917, 1926, 1935, 1938, 1942, 1946, 1953, 1974–1978, 1981, 1982, 1984, 1985, 1987, 1988, 1997, 2000, 2001, 2017, 2020, 2025, 2034, 2051, 2052, 2103, 2106, 2127, 2146, 2172, 2187, 2202, 2208, 2213, 2224, 2225, 2236, 2252, 2268, 2277, 2284, 2291, 2292, 2300, 2315, 2317, 2333, 2338, 2340, 2344, 2345, 2353, 2354
 ДРАГОЕВ А.К. — 88, 348
 Драгомиров М.И. — 393
 ДРЕЙФУС А. — 348–349, 1455, 1460
 ДРИЗЕН (Остен-Дризен) Н.В. — 349–351, 639, 930, 1252, 1354, 1825, 2209
 Дроздов М.С. — 618, 1040, 2038
 ДРОЗДОВ Н.Г. — 351–354, 565, 1292, 1308, 1553, 1555, 2024, 2217
 «Друг» — см. Розанова (Бутиягина) В.Д.
 Друг семьи — см. Дандевиль В.Д.
 Дружинин А.В. — 1616
 ДРУММОНД Г. — 358
 ДРЭПЕР (Дрепер) Дж.У. — 114, 125, 358–359, 926, 1277, 1334, 1445, 1715, 1719, 1739
 Дубровин А.И. — 79
 Дувакин В.Д. — 1975
 Дудин С. — 1519
 Думнов В.В. — 804
 ДУНКАН А. — 202, 359–361, 418, 541, 625, 929, 1081, 1280, 1323, 1399, 1520, 1848, 2158, 2203, 2207
 Дунс Скот — 1538
 Дурилов А.П. — 1990
 ДУРНОВО О.Д. — 361–362, 560
 Дурылин С.А. — 1250
 ДУРЫЛИН С.Н. — 58, 65, 133, 222, 232, 233, 279, 355, 362–365, 471, 517, 641, 643, 651, 658, 818, 981, 989, 1014, 1081, 1096, 1097, 1246, 1249, 1251, 1356, 1675, 1790, 1968, 1979, 2002, 2077, 2078, 2109, 2219
 Дучинский Н.П. — 1827
 Дымов О. — 1968, 1969
 Дымшиц-Толстая С.И. — 781
 ДЬЯКОНОВА Е.А. — 365–367, 964, 1148
 Дюканж Ш. — 65, 603
 Дюма А. — 427
 Дюма А., сын — 144, 2034
 ДЯГИЛЕВ С.П. — 53, 55, 101, 279, 367–370, 662, 872, 1017, 1072, 1074, 1351, 1656, 1796, 1825, 1948
 Дягилева А.П. — см. Философова А.П.
 Дягилевы — 1242
 Дядичев В.Н. — 115, 334, 361, 367, 511, 548, 565, 598, 612, 1116, 1222, 1233, 1276, 1306, 1309, 1460, 1462, 1545, 1549, 1727
 Ева — 769, 846, 1374, 1397, 1419, 1476, 1605, 1627, 1684, 1705, 1859, 1908, 2318
 Евгений (Никитин), священник — 1990
 Евгеньев В. — 1554
 Евгеньев-Максимов В.Е. — 1737, 1975
 Евграфов Г.Р. — 1978
 Евдоким (Мещерский В.И.), архимандрит — 1242
 Евдоким, епископ — 1285, 1828
 Евдокимов В.А. — 1883
 ЕВЛОГИЙ (Георгиевский В.С.), митрополит — 371–372
 Еврипид (Эврипид) — 75, 76, 101, 205, 280, 370, 711, 1520, 1624, 1656, 1664, 1699, 2207
 ЕГОРОВ Е.А. — 372–373, 1292, 1350, 1352, 1728, 1948
 Егоров П.А. — 1980, 1982
 Едошина И.А. — 278, 358, 443, 676, 709, 795, 803, 804, 806, 807, 810, 811, 812, 814, 815, 818, 819, 820, 822, 823, 825, 930, 979, 983, 1023, 1123, 1316, 1571, 1572, 1625, 1637, 1694, 1935, 1975, 1981, 1983, 1985, 1990, 2327, 2333
 Едошина И.Е. — 1990
 Е.Е., одесский теософ — 575
 Езра — 1317
 Екатерина Аррагонская — 1929
 ЕКАТЕРИНА II — 54, 284, 312, 334, 373–374, 553, 677, 829, 872, 913, 922, 1194, 1386, 1474, 1477, 2021, 2050, 2103, 2161, 2274, 2330, 2335
 Елена Павловна, вел. княгиня — 2066
 Елена Троянская — 1576, 1627, 2101
 Еленев Ф.П. — 1673
 Елец Ю.Л. — 1447
 Елецкий А. — 1765
 Елизавета Петровна, императрица — 373, 568, 913, 1386, 1735, 2219
 ЕЛИЗАВЕТА ФЁДОРОВНА, вел. княгиня — 217, 374–375
 Елизаров А.Н. — 376, 1572
 Елизаров А.П. — 385
 Елизаров В.П. — 386
 Елизаров Г.П. — 1169
 Елизаров И.К. — 375–377
 Елизаров К.Н. — 375, 376, 1572
 Елизаров Н.К. — 1572
 Елизаров П.Ф. — 383
 Елизаров Ф.Н. — 278, 375–377, 1572, 1636, 1637

- Елизаров Ф.П. — 379, 386, 1572
 Елизарова А.В. — 383
 Елизарова А.Ф. — 379
 Елизарова Е.Ф. — 379
 Елизарова Л.И. — 384
 Елизарова М. Петровна — 386
 Елизарова М. Павлинова — 386
 Елизарова Н.Ф. — 379
 Елизарова П.С. — 376
 Елизарова Р.П. — 386
ЕЛИЗАРОВЫ-РОЗАНОВЫ — 375–386
 Елисеев — 1315
 Елисеев Г. — 1983
ЕЛОВ М.С. — 386–387, 854, 1224, 2077, 2078
 Елова — 2077
 Елпатьевский С.Я. — 695
 Ёлшина Т.А. — 1981, 1985, 1989, 1990
ЕЛЬЧАНИНОВ А.В. — 387–389, 991, 1081, 2155
 Емельянов В.А. — 1332, 1434, 1580, 1839, 1980, 1985, 2023, 2213
 Емельянов-Кохановский А.Н. — 1409
 Еникеев А.А. — 1985
 Енишерлов Г.П. — 1244, 2030
 Еремеев П.В. — 1720
 Еремеева, учительница — 1417
 Ерёмина Н.Н. — 1780, 2051
 Ермак Тимофеевич — 966, 977
 Ермичёв А.А. — 1201, 1344, 1348, 1977
 Ермишин О.Т. — 1954
 Ермолаева И.А. — 1982, 1985
 Ермолин Е.А. — 1990
 Ермолов А.П. — 1608
 Ермолова М.Н. — 2208, 2209
 Ерофеев В.В. — 1977, 1980, 1981, 1985, 1991
ЕСЕНИН С.А. — 389–390, 1763
 Есипов Н. — 2084
 Ефимов И.С. — 1099, 1985
 Ефремов А.В. — 323, 733, 851, 994, 1053
 Ефрон И.А. — 68, 472, 1110, 1219
 Ешевский С.В. — 232
ЖАБОТИНСКИЙ В.Е. — 391–392
ЖАКОВ К.Ф. — 392–393, 1242, 1952, 1953
ЖАННА д'АРК — 393, 756, 768, 1186, 2030, 2260, 2262
ЖАРИНЦЕВА Н.А. — 333, 393–394, 1255, 1256
ЖДАНОВ Д.А. — 394
ЖДАНОВ Л.Г. — 394, 2209
 Жданова А.Д. — 394
 Желанский А. — см. Ашкинази М.А.
ЖЕЛЯБОВ А.И. — 394–395, 606, 686, 1717, 1773, 2116, 2217
 Жеребкина И.А. — 1989
 Жеромский С. — 1869
 Жиглевич Е. — 2001
 Жид А. — 1999
 Жилкин, депутат — 51, 1022, 1432
 Жилкин И.А. — 1763
 Жилкин И.В. — 1251
ЖИРКЕВИЧ А.В. — 395, 511
 Жихарев, врач — 425
 Жихарев С.С. — 1695
 Жуков В.Н. — 694, 1182, 1241, 1334, 1386, 1818, 1822, 1864, 1896, 2018, 2042, 2117, 2183, 2248
 Жуковская Н.Ю. — 929, 1249
ЖУКОВСКИЙ В.А. — 52–54, 112, 160, 312, **395–397**, 447, 459, 524, 665, 729, 753, 770, 912, 1026, 1051, 1176, 1185, 1219, 1505, 2291, 2306, 2333, 2335, 2336
 Жуковский В.В. — 1868
ЖУКОВСКИЙ В.Г. — 397–398
 Жуковский Д.Е. — 2023
 Жуковский С.Ю. — 674
 Жуоцкий В.Д. — 1989
 Жулькова К.А. — 1665, 1689, 1708, 1756, 1928, 1937, 2049, 2080, 2147, 2158, 2162, 2222, 2308
 Жухин Н.И. — 1696
 Забликов А.В. — 1985
 Заварзина Л.Э. — 1814, 1981, 1989, 2242, 2322
 Завитневич В.В. — 1122, 1554
 Задор, актёр — 1163
ЗАЙОНЧОВСКИЙ Н.Ч. — 399, 546
ЗАЙЦЕВ Б.К. — 399–400
 Зайцев В.А. — 43, 516, 1175, 2316
 Зак Б.А. — 1350
ЗАКРЖЕВСКИЙ А.К. — 400–402, 496, 654, 656, 678, 1255, 1297, 1801, 1972, 1979, 2226, 2313, 2348
ЗАКС Н.А. — 402, 737, 1260, 1467
 Захей — 1735
 Замятин Е.И. — 1985, 1988
ЗАОЗЕРСКИЙ Н.А. — 45, 157, 158, **402–404**, 892, 1055, 1242, 1283, 1284, 1286, 1292, 1303, 1304, 1415, 1730, 1856
 Заратустра — 656, 1181, 1687
 Зарецкий Н.В. — 785–787, 1583
ЗАРИН (Зорин) С.М. — 404–406, 987, 1047, 1277
 Заславский Д. — 563, 564
ЗАСОДИМСКИЙ П.В. — 406–407, 1707
ЗАСУЛИЧ В.И. — 407, 1051
 Захаров А. — 1297
 Захарова В.Т. — 1985
 Захарьин, профессор — 805
 Збново-Розанов В. — 1976
 Звенигородский А.В. — 1255
 Звягинцев, врач — 701, 1606
 Здеховский М.Э. — 1016, 1679, 1680, 1867
 Зевс — 589, 1335, 1405, 1527, 1660, 1664, 1665, 2093, 2098, 2327
 Зедергольм К. — 519, 1201
 Зейгниц, аптекарь — 811
 Зелинский Ф.Ф. — 75, 76, 916, 1179
 Зельманов М.Г. — 275, 1388
ЗЕМБРИХ М. — 407, 1205, 1206, 1242, 1249, 1371, 1520, 1686, 1869, 1870
 Зенон Элейский — 2096
 Зеньковский В.В. — 1979, 1993, 1994
 Зергль А. — 2002
 Зёрнов Н.М. — 1996
 Зиммель Г. — 1455
ЗИНОВЬЕВА-АННИБАЛ Л.Д. — 408–409, 1606
 Зитарук Дж. — 1999
 Златопольская А.А. — 1977
 Знаменский П.В. — 888
 Золотарев А.А. — 1979
 Золотова М.В. — 1252
 Золотцев С. — 1983
ЗОЛЯ (Зола) Э. — 409–410, 616, 882, 1191, 1249, 1757, 2069, 2260, 2304
 Зоргенфрей В.А. — 140
 Зосима, архимандрит — 395
 Зосима Соловецкий — 641
 Зошенко М.М. — 1988
 Зубакин Б.М. — 1128, 1133
 Зубатов С.В. — 695
 Зябликов А.В. — 1981
 Иаков, библейский патриарх — 838, 1182, 1476, 1992
 Иаков, архимандрит — 1242
 Иафет — 2333
 Ибервег Ф. — 472
 Ибис — 2095
ИБСЕН Г. — 411, 584, 718, 860, 861, 1520, 1680, 2023, 2209
ИВАН IV Васильевич Грозный — 411–413, 1125, 1519, 1524, 1593, 2274, 2277
ИВАНОВ А.А. — 413, 1481, 1498, 1519, 2004
 Иванов А.П. — 206
ИВАНОВ Вяч.И. — 71, 91, 96, 122, 143, 153, 164, 201, 245, 408, **413–416**, 435, 490, 494, 543, 602, 611, 662, 738, 760, 878, 880, 883, 916, 917, 1087, 1201, 1244, 1250, 1252, 1350, 1353, 1472, 1502–1504, 1536, 1579, 1660, 1695, 1952, 1953, 1979, 2085, 2356
 Иванов В.Н. — 1571

- Иванов Г.А. — 733, 841
ИВАНОВ Е.П. — 138, 140, 143, 213, 214, 415, **416–417**, 436, 763, 766, 1255–1257, 1350, 1352, 1353, 1355, 1696, 1949, 1979, 2071
 Иванов И.И. — 226, 1022, 1224
ИВАНОВ М.М. — 67, 361, **417–418**, 1521, 1528, 1726
 Иванов Н. — 375, 376
 Иванов С.П. — 1976
 Иванова А.А. — 1985
 Иванова А.И. — 1249
 Иванова Е.В. — 127, 261, 1193, 1335, 1976, 1983, 1985, 1989
ИВАНОВ-РАЗУМНИК — 138, 166, **418–419**, 515, 545, 1069, 1070, 1286, 1501, 1502, 1610, 1762, 1971, 1974, 2113, 2316, 2329, 2345, 2348
ИВАНЧИН-ПИСАРЕВ А.И. — **419**, 1250, 1255, 1571
 Иванюков И.И. — 1827
 Иваск Ю.П. — 616, 663, 1979, 1996
 Ивашин П.И. — 1826
 Ивлев, крестьянин — 1023
 Иволгин С. — см. Цветков С.А.
 Игнатий Лойола — 846, 2343
 Игнатов И. — 1159, 1160, 1787
 Игнатъев Н.П. — 1867
 Игнатъевы — 1026
 И.Е., журналист — 2343
 Иеванос, св. — 2263
 Иезекииль, пророк — 443, 780, 1916, 1398, 2197
 Иеремия, пророк — 263, 264, 610
 Иероним Пражский — 867
 Извольский П.П. — 849
ИЗГОЕВ А.С. — **419–420**, 696, 704, 961, 977, 1022, 1554, 2211
 Изидя — 422, 561, 712, 915, 1018, 1179, 1349, 1414, 1461, 1462, 1565, 1658–1660, 1665, 1881, 2095, 2101, 2278, 2280
ИЗМАЙЛОВ А.А. — 85, 350, **420–426**, 506, 656, 735, 766, 787, 969, 1025, 1061, 1104, 1149, 1180, 1233, 1234, 1244, 1249, 1250, 1255, 1256, 1308, 1329, 1355, 1446, 1525, 1528, 1549, 1609, 1611, 1696, 1826, 1974, 1979, 2349
 Иисус, сын Сирахов — 704
 Иисус Христос — 45, 69, 92, 99, 123, 126, 129, 153, 164, 169, 175, 176, 190, 200, 204, 235, 252, 258, 280, 281, 283, 288, 293, 332, 336, 352, 353, 361, 362, 374, 413, 418, 422, 427, 457, 473, 498–500, 527–529, 542, 577, 580, 581, 589, 602, 607, 635, 640, 652, 654, 655, 697, 700, 728, 741, 763, 769, 794, 800, 825, 833, 851, 860, 870, 876, 878–881, 893, 900, 931, 933, 937, 938, 986, 987, 990, 1031, 1044–1046, 1048, 1055, 1069, 1070, 1071, 1075, 1085, 1087, 1089–1092, 1096, 1097, 1105, 1107, 1122, 1157, 1160, 1186, 1199, 1221, 1223, 1225–1228, 1231, 1232, 1267, 1279, 1286, 1293, 1300, 1305–1309, 1312, 1315, 1317, 1329, 1331, 1389, 1395, 1402, 1404, 1426, 1430, 1433, 1436, 1440, 1441, 1445, 1449, 1451, 1454, 1456, 1458, 1459, 1481, 1495, 1503, 1506, 1507, 1527, 1539, 1541, 1542, 1548, 1561, 1562, 1576, 1580, 1587, 1588, 1617, 1618, 1625–1628, 1635, 1644, 1654, 1660, 1663, 1675, 1676, 1681, 1685, 1697, 1704, 1712, 1729, 1731, 1733–1736, 1739, 1742, 1744, 1747, 1749, 1751, 1774, 1777, 1778, 1784, 1790, 1798, 1808, 1809, 1856, 1858–1860, 1898, 1900, 1909, 1910, 1946, 1949, 1950, 1952, 1953, 1958, 1965–1967, 1971, 1992–1994, 2000, 2004, 2010, 2023, 2052–2054, 2058, 2060–2063, 2065, 2067, 2071, 2087, 2101, 2119, 2123, 2124, 2131, 2133, 2134, 2139, 2142, 2144, 2145, 2155, 2159, 2161, 2171, 2175, 2176, 2204, 2219, 2224, 2233, 2244, 2268–2270, 2325–2327, 2329, 2330, 2333, 2352
ИЛАРИОН (Троицкий В.А.), архимандрит — **426–427**, 1097
 Илецкий Ал. — 1339
 Илиодор (Иллиодор), священник — 79, 509, 587, 747
 Илия Фесвитянин — 1844, 1914
 Иллостров И.И. — 2252
ИЛОВАЙСКИЙ Д.И. — 113, 325, **427**, 480, 1254, 1294, 1335, 1667, 2055, 2186, 2321
 Ильин В.Н. — 1979, 1993
 Ильин И.А. — 1995
 Ильин Н.Н. — 1255, 1825
 Ильминский Н.И. — 848
 Илья Муромец — 767, 1163
 Ильяшенко В.С. — см. Федина В.С.
 Иннокентий, мирополит, архиепископ — 431, 836, 2220
 Иннокентий III — 231, 1538, 2080
 Иноземцев, фармацевт — 1272
 Инфолио, Infolio (нераскрытый псевдоним) — 235, 1303, 1599, 2169
 Ио — 540
 Иоакар Л.Н. — 1985
 Иоаким, отец Богородицы — 1506
 Иоанн Богослов — 575, 869, 1233, 1233, 1395, 1734
 Иоанн Дамаскин — 1001, 1002, 1542, 2204
 Иоанн Златоуст — 651, 869, 1008, 1809, 2170, 2207
 Иоанн Креститель — 413, 1029
ИОАНН КРОНШТАДТСКИЙ — 62, 175, 362, 393, **427–429**, 744, 894, 923, 1052, 1053, 1371, 1441, 1516, 1520, 1730, 1731
 Иов — 537, 1154, 1225, 1279, 1553, 1653, 1744, 1950, 2323
 Иоллос Г.Б. — 548
 Иона — 791, 1646, 2263
 Ионас В. — 1128
ИОНАФАН (Руднев И.Н.), архиепископ — 62, 173, **429–431**, 836, 1242, 1249, 1871
 Иорданский В. — 1983
 Иосиф Аримафейский — 1735
 Иосиф, ветхозаветный патриарх — 185, 698, 757
 Иосиф Обручник — 1663, 1858
 Ирвинг В. — 2001
 Ирод — 1185
 Исаак, ветхозаветный патриарх — 766, 780, 838, 1182, 1476, 1768
 Исайя, пророк — 2233
 Исаков Н.В. — 1013, 1682
ИСАЧЕНКО-СОКОЛОВА К.Л. — **431–432**, 1242, 1323
 Истомина Ф.М. — 448, 1380
 Иткин Ф.Н. — 1258
 Иуда — 686, 1095, 1239, 1441, 1735, 1993, 2146, 2351
 К.А., рецензент — 1551
КАБЛИЦ (Юзов) И. (О.) И. — **433–435**, 1380, 1613, 1699, 1704, 1707, 1926, 2037
КАБЛУКОВ С.П. — 143, 182, 203, 239, 414, 415, **435–437**, 646, 661, 744, 789, 939, 943, 1030, 1048, 1068, 1249, 1250, 1254, 1844, 1882, 1952, 1979, 2024, 2326
 Кавелин К.Д. — 148
 Каган Ю.М. — 1989
 Казакова Н.Ю. — 1980, 1982, 1985, 1990
 Казанова Дж. — 469
КАЗАНСКИЙ П.Е. — **437–438**, 1242, 1287, 1321
 Казанцев И.В. — 1323
 Казанцев М. — 2218
 Казнина О.А. — 2001
 Каиафа — 511
 Каин — 840, 1278, 1316, 1747, 2315
 Каин Ванька — 2115
КАЙГОРОДОВ Д.Н. — **438–439**, 1242, 1267, 1900
КАЛАБИНА П.М. — 439
 Калабины — 439
 Калаш М.А. — см. Курдюмов М.
 Калигула — 311
 Калипсо — 1454
КАЛЬВИН Ж. — **439–440**, 549, 1117, 1951
 Кальдерон П. — 580
 Камбиз — 524
КАМЕНЕВ Г.П. — 199, **440–441**
 Каменев Л.Б. — 278, 2283, 2331
 Каменецкий Б. — см. Айхенвальд Ю.И.
КАМЕНСКАЯ Ю.А. — 125, **441–442**, 493, 1721, 2353
КАМЕНСКИЙ А.П. — 91, 154, **442**, 442, 681, 760, 1714
 Кампанелла Т. — 2154, 2237
 Камынин И.Л. — 1983, 1985
КАНДИНСКИЙ В.В. — **442–443**
 Каннинг Дж. — 719
КАНТ И. — 116, 214, **443–444**, 846, 917, 928, 1041, 1079, 1219, 1392, 1588, 1592, 1739, 1742, 1743, 1761, 2138, 2229
 Кантемир А.Д. — 331, 675, 1100, 2019, 2023, 2048

- КАПНИСТ П.А. — 208, **444–445**, 1113
 Каптерев Н.П. — 446
 Каптерев Н.Ф. — 386, 445, 1948
 КАПТЕРЕВ П.Н. — 222, **445–446**, 2219, 2332
 КАПТЕРЕВА В.С. — **446**
 Капустин, попечитель учебного округа — 366
 Каракозов Д.В. — 686
 КАРАМЗИН Н.М. — 44, 53, 160, 265, 274, 319, 331, 396, **446–449**, 464, 524, 536, 538, 584, 588, 635, 726, 729, 753, 844, 913, 979, 1019, 1378, 1523, 1524, 1646, 1679, 1811, 1879, 2043, 2125, 2163, 2306, 2336
 Карбасников Н.П. — 89, 1616
 Кареев А., псевдоним — 1323
 КАРЕЕВ Н.И. — 230, **449**, 1242
 Карелин А.А. — 1372
 Каринский М.И. — 681, 1014, 1948
 Карл V — 229
 Карл XII — 1341
 Карл Великий — 602, 603, 2276
 Карлейль (Карлэиль) Т. — 358, 612, 883
 Карпинский А.И. — 218, 356, 425, 461, 1357, 1358
 Карпов Андрей — 853
 Карпов В.П. — 1348
 Карпов Г.Ф. — 487
 КАРПОВ П.И. — **450**, 1250
 Карпович П.В. — 146, 147, 891, 979, 1051, 2217
 Каррик В. — 1519
 Карсавин Л.П. — 515
 Карсавина Т.П. — 96
 КАРТАШЁВ А.В. — 32, 78, 241, 248, 294, 388, **451–452**, 473, 490, 563, 744, 961, 962, 1145, 1235, 1250, 1253, 1292, 1308, 1403, 1427, 1501–1504, 1728, 1925, 1947, 1948, 1949, 1951, 1952
 Карташёва (Карташова) Е.П. — 1264, 1980, 1981, 1985, 1989
 Кассандра — 610
 Катаев В.Б. — 1981, 1986
 Катанов Н.Ф. — 1242
 Катарбинский В. — см. Котарбинский В.
 Катенин А. — 2184
 Катерина, горничная — 58, 2100
 КАТКОВ М.Н. — 47, 127, 159, 211, 220, 221, 236, 302, 320, 322, 323, **452–454**, 482, 524, 525, 574, 585, 597, 628, 721, 724, 776, 777, 844, 857, 951, 969, 1002, 1003, 1249, 1314, 1315, 1407, 1554, 1558, 1559, 1561, 1613, 1614, 1830, 1893, 2187, 2228, 2242, 2284, 2320, 2344
 Каутский К. — 148, 2110
 Кауфман А.А. — 1974
 Кауфман А.Е. — 575
 Кашиц Л.Ф. — 392, 1981, 1986, 1989, 1990
 Кашин В.В. — 1988
 Кашина Н.К. — 1986, 1990
 Кашкаров И.А. — 1042
 Кашперова Е. — 1201
 Кваренги Дж. — 847
 Кевенгюллер, граф — 679
 Кедрин, депутат — 449
 КЕДРИНСКИЙ А.А. — **454–455**, 1260, 1467
 Кей Э. — 1106
 Кенеман Ф.Ф. — 1163
 КЕРЕНСКИЙ А.Ф. — 437, **455–456**, 696, 729, 1246, 1511, 1635, 1727, 2043, 2044, 2228
 Керимов В. — 1983
 Керн А.П. — 757
 Кетчер Н.Х. — 482
 Кибальник С.В. — 1986
 Кибальнич Н.И. — 2217
 Кибардин Н.П. — 1242
 Кибела — 1349, 1660
 Кигн В.Л. — см. Дедлов В.
 Кизеветтер А.А. — 1826, 2023
 Кизеветтер А.Н. — 1250
 Кильдюшевский П.И. — 1715, 2081–2083
 Кир — 2276
 КИРЕЕВ А.А. — 262, **456–458**, 857, 967, 1101, 1169, 1292, 1304, 1726, 1732, 1960, 2036, 2187, 2188, 2218
 Киреевские — 48, 110, 238, 323, 363, 459, 460, 593, 665, 728, 1026, 1273, 1594, 1789, 2104, 2105, 2110, 2284, 2289
 КИРЕЕВСКИЙ И.В. — 47, 82, 109, 226, 321, 337, **458–460**, 665, 670, 708, 729, 773, 896, 1026, 1116, 1117, 1489, 1490, 1497, 1589, 1670, 1772, 1789, 1907, 1977, 2103, 2105, 2107, 2111, 2284, 2306, 2315
 КИРЕЕВСКИЙ П.В. — 319, 458, 459, **460–461**, 1026, 1273, 1789, 1977, 2103, 2284
 Кирхнер Ф. — 1960
 Кирша Данилов — 319
 Кислинский О.М. — 1257
 Кистяковский Б.А. — 1105, 1825
 Кладо Н.Л. (Прибой) — 2040
 Клейменова С.В. — 2023
 Клейнборг Л.М. — 1256
 Клейнмихель П.А. — 166, 719, 2336
 Климент Александрийский — 650
 Климент Зедерхольм, иеромонах — 1788, 1789
 Климова С.М. — 1981, 1989
 Клодт П. — 1795
 Клотильда, св. — 1477
 Клушин В.В. — 1467
 Клыкков В.М. — 1883
 КЛЮЕВ Н.А. — 96, **461–462**
 Ключ Э. — 2002
 КЛЮЧЕВСКИЙ В.О. — 172, 291, 302, 447, 461, **462–465**, 593, 733, 842, 855, 913, 998, 1249, 1299, 1418, 1441, 1512, 1524, 1554, 1682, 1707, 1802, 1959
 Кнебель М.О. — 642
 Книжник И. — 1308
 Книпович Е.Ф. — 1983
 Книппер-Чехова О.Л. — 1152
 К. Н-сов — 1322
 Княгницкая Г. — 1989
 Княжнин В. — 1098
 Княжнин Я.Б. — 334, 1328
 Князев С.И. — 1986
 Ковалев Ф.М. — 2161
 Ковалева Е.Н. — 1986
 КОВАЛЕВСКАЯ С.В. — 115, **465–466**, 631, 1554
 Ковалевский В.О. — 465
 КОВАЛЕВСКИЙ М.М. — 51, 292, 420, **466–467**, 693, 704, 891, 961, 1414, 1432, 1492, 1554, 1606, 1827
 Коваленко С.А. — 97, 1183
 КОВНЕР А.Г. — **467–470**, 1194, 1242, 1247, 1250, 1974
 Кокрянская Н.В. — 1763
 КОЖЕВНИКОВ В.А. — 70, 133, 254, **470–471**, 658, 660, 1044, 1081, 1083, 1447, 1472, 1473
 Кожин А.А. — 1421, 1986
 Кожин А.Н. — 1393, 2351
 Кожин В.В. — 1990
 Кожурин А.Я. — 1982, 1986
 Козельский О. — см. Пузино О.В.
 Козлов А.А. — 1347
 Козлов И.И. — 396
 Козлов, философ — 92, 472
 Козовой В. — 1981
 Козырев А.П. — 165, 509, 1014, 1542, 1977, 1986, 2233
 Козырьков В.П. — 1986
 Козьма (Кузьма) Прутков — 662
 Коковцов (Коковцев) В.Н. — 560, 695
 Колачев В.Я. — 1564
 Колеров М.А. — 1976, 1986
 Коллингз Э. — 2000
 Колобаева Л.А. — 1986
 Колодин А. — 1986
 Коложский, журналист — 1555, 1869
 Колубовская Н.А. — 92, 472, 766
 КОЛУБОВСКИЙ Я.Н. — **472**, 1167, 1189, 1242, 1762, 1937, 2027, 2030

- Колчак А.В. — 398
 КОЛЫШКО И.И. — 289, 328, **472–475**, 585, 648, 1109, 1293, 1388, 1447, 1448, 1691
 Кольбер Ж.Б. — 2260
 КОЛЫЦОВ А.В. — 274, **475–476**, 502, 1405, 1622, 2005
 Колупанов Н.П. — 1571
 Комаров В.В. — 909, 1827
 Комаровская А.В. — 556
 КОМИССАРЖЕВСКАЯ В.Ф. — 32, 140, **476**, 483, 674, 962, 1029, 2208, 2209
 Комлик Н.Н. — 1989
 Комолова Н.П. — 1530
 Конан-Дойл А. — 819, 1298, 1786, 1898, 1968, 2333
 Кондаков Б. — 1986
 Кондаков И.В. — 1990
 Кондаков Н.П. — 1242, 1948
 Кондорсе (Кондорсэ) М.Ж. — 634, 847, 2262
 Кондратенко Р.И. — 2042
 КОНДУРУШКИН С.С. — 141, 233, 286, **477**, 669, 1069, 1249, 1503, 2011, 2317
 КОНИ А.Ф. — 70, 72, 209, 407, **477–478**, 699, 709, 880, 1249, 1763
 Коновалов Д.Г. — 1242
 КОНОПЛЯНЦЕВ А.М. — 71, **478–479**, 740, 1260, 1355, 1466
 Константин Великий — 2144, 2293
 Константин Константинович, великий герцог — 666
 Константинов И.М. — 1825
 Константинов С.К. — 1986
 Констанций Хлор — 1754
 КОНТ О. — 116, 149, 326, **479–480**, 574, 581, 591, 1445, 1590, 1847, 1912, 2126, 2326
 Контаров (Кокшаров) Н.И. — 1720
 Конфуций — 1228
 Коперник Н. — 1588, 1869, 2144
 Коптелов Н.Г. — 1990
 Корабейников М. — 1983
 Корде (Кордэ) Ш. — 407
 КОРЕЦКИЙ Н.В. — **480**
 Корзухин А.И. — 1481
 Кормилов С.И. — 1983, 1990, 2333
 Корнелия Салоница — 1625
 Корнель П. — 2260
 Корнель, автор учебника географии — 1258
 Корнилов А.А. — 658
 Корнилов В.А. — 448
 Корнилов П.Б. — 1990
 КОРОЛЕНКО В.Г. — 282, 283, 290, 292, 336, **480–482**, 501, 523, 695, 696, 702, 703, 791, 1155, 1156, 1202, 1244, 1411, 1414, 1599, 1616, 1791, 1905, 1935, 2036, 2211, 2227
 Королькова Е. — 1989
 Корреджо (Корреджио) А. — 570, 1463, 1481
 Корсакевич О.И. — 496
 Корчагина Л.П. — 1989
 КОРШ Ф.Е. — **482–483**, 1682, 1707
 Корье Ж. — 1824
 Косарев А.М. — 1982
 КОСОРОТОВ А.И. — **483–484**, 1242, 1354, 2206, 2209
 Коссович К.А. — 1002
 Костомаров Н.И. — 110, 464, 552, 1280
 Костыльва Н.В. — 1259
 Котарбинский (Катарбинский) В.А. — 182, 1544
 Котельников В.А. — 1991
 Котельникова О. — 1974
 Котелянский С.С. — 1822, 1997, 2000
 КОТЛЯРЕВСКИЙ Н.А. — 274, **484–485**, 681, 1233, 1255
 Котрелёв Н.В. — 1983
 Кочерина С.В. — 2209
 Кочубей В. — 1336
 Кошелев В.А. — 460, 1990, 2333
 Коши О.Л. — 2258
 Кравченко В. — 206
 Кравченко Н.И. — 1242
 КРАВЧИНСКИЙ Д.М. — **485**
 Краевский А.А. — 2285, 2316
 Крамаренко Л.Ю. — 2262
 Крамской И.Н. — 932
 Крадиевский В.А. — 1231
 КРАНИХФЕЛЬД (Кранифельд) В.П. — 253, 282, **485–486**, 545
 Красницкая М. — 217
 Краснов Г.В. — 327, 1562, 2348
 Краснов Е.П. — 493
 Краснова С.В. — 439
 КРАСНОЖЁН М.Е. — **486**, 1242
 Красноперова Н.Г. — 1986
 Красов Н. — 744
 Красюк М.Н. — 1578, 1665
 КРАФТ-ЭБИНГ Р. фон — **486–487**, 664, 1373
 Кремлев А.Н. — 1827
 Креславский — см. Бутягина А.М.
 Крестовский В.В. — 1374
 КРИВЕНКО В.С. — 326, **487**
 Кривонос В.Ш. — 1986
 Кривошеин А.В. — 487, 496, 1061, 1382
 КРИВОШЕИНА Е.Г. — **487**, 618, 1871
 Крикунов А.Е. — 1980, 1982, 1986
 Кромвель О. — 455, 883, 1873, 1880, 2170
 Крон А.Л. — 2001
 КРОПОТКИН (Крапоткин) П.А. — 32, 44, **487–488**, 506, 933, 977, 1023, 1340, 1411, 1818, 1819, 1904, 2156, 2222, 2329
 Кропотов В. — 1250, 2080, 2084
 Крупкин Р. — 737
 Крупп, семья предпринимателей — 132
 Крученых А. — 1247
 Крушеван П.А. — 747, 1559
 КРЫЛОВ И.А. — 205, **488**, 532, 634, 1519, 1603, 1795, 1916
 Крылова М.Е. — 867, 870, 1224, 1300, 1417, 1597, 1620, 1641, 1669, 1698, 1699, 1781, 1810, 1834, 1850, 1876, 1890, 1967, 2058, 2126, 2133, 2174, 2175, 2177, 2180, 2186, 2199, 2204, 2206, 2267
 КРЫМОВ В.П. — 218, 488
 Крюднер (Крюденер) В.Ю. — 2343
 Крюков В.М. — 1989
 Крюков Ф. — 1433
 КРЮЧКОВ Д.А. — **489–490**, 1114, 2252
 Крючков К.Ф. — 490, 1341
 Ксантиппа — 892
 Ксения, св. — 2354
 Ксенофан — 891, 2193
 КСЮНИН А.И. — **490**
 Кублановский Ю. — 1986
 Кублицкая-Пиотух А.А. — 141
 Кублицкий-Пиотух, офицер — 2295–2297
 Кувакин В.А. — 1983
 КУГЕЛЬ А.Р. — 234, **490–491**, 506, 538, 831, 832, 1634, 1818, 2208
 Кугель И.Р. — 491
 Кудрявцев К.Д. — 50
 КУДРЯВЦЕВ К.И. — 58, 59, **491–494**, 729, 807, 974, 1437, 1718, 1838, 2084
 Кудрявцев П.Н. — 232, 516, 1292, 1730
 Кудряшов М. — 1308
 КУЗМИН М.А. — 442, **494**, 562, 662, 782, 853, 1355, 1374, 1498, 1763, 1979
 Кузнецов В.В. — 247
 Кузнецов В.Ю. — 1978
 КУЗНЕЦОВ Н.Д. — **494**, 1242
 Кузнецов П. — 1983
 Кузнецова И.В. — 1982
 Кузнецова И.Н. — 1986
 КУЗЬМИН-КАРАВАЕВ В.Д. — **494–495**
 КУКЛЯРСКИЙ Ф.Ф. — **495–497**, 656
 Куковенов Н.Г. — 1358
 Кулемкин А.Ф. — 1248
 Кулешова О.В. — 298, 410
 Кулиш П.А. — 576

- Кулябко Н.Н. — 904
 Кун, актёр — 1163
 КУПРИН А.И. — 91, **497–498**, 970, 1206, 1249, 1511, 1757, 2136, 2341
 Курбатов, торговец — 618, 2148
 Курбатова А.С. — 1980, 1982, 1989
 Курбский А.М. — 412
 Курганов Е.Я. — 1980, 1989, 2002
 КУРДЮМОВ М. (Каллаш М.А.) — 439, **498–499**, 643, 653, 922, 1996
 Курлов П.Г. — 736
 Куропаткин А.Н. — 2044
 Курциус Э.Р. — 611
 Кусков А. — 358
 КУСКОВ П.А. — **499–501**, 818, 1149, 1609, 1707
 КУСКОВА Е.Д. (Елизавета Кускова) — 147, 449, **501–502**, 695, 921, 1078, 1554
 КУТЛЕР Н.Н. — **502–504**, 942, 1170
 Кутузов А.А. — 1100
 Кутузов М.И. — 220, 1593, 2256
 Кучинский Д.Д. — 1259
 Кушнерев И.Н. — 1826, 2023
 Кьеркегор (Киркегард) С. — 838
 Кюи Ц.А. — 932
 Кюннер, нумизмат — 1753
 ЛАБУЛЕ де Лефевр Э.Р. — **505**
 Лаврин Я. — 1997
 Лавров В.А. — 1980, 1986
 Лавров В.М. — 114
 ЛАВРОВ П.Л. — 43, 480, 487, **505–506**, 933, 1013, 1700, 1818, 2222, 2258, 2329
 Лаговской, врач — 815
 Лагранж Ж. — 2258
 Ладыжников И.П. — 787
 Лазаревский И.И. — 1386, 1827
 Лазарь — 1279, 1734, 1735, 1818, 2126, 2324
 Лазев В. — см. Разиньков В.Л.
 Ламанский В.И. — 681
 Ламарк Ж.Б. — 2258
 Ламартин А. — 864
 Ламберт Е.Е. — 221, 1022, 1241, 1879, 2121
 Лангер В. — 912
 Лансере Е. — 1519
 Лаплас П.С. — 1546
 ЛАППО-ДАНИЛЕВСКАЯ Н.А. — **506**
 Ларский И. — 1551
 ЛАССАЛЬ Ф. — 164, 225, **507–508**, 559, 1204, 1315, 2089, 2148, 2150, 2154
 Латынина А. — 1975
 ЛАФАРГ П. — **508**, 2046, 2150
 Лахтина, m-me — 362
 ЛАХУТСКИЙ П.Н. — **508**
 Леббок Дж. — 678
 Лебедев А.П. — 258
 Лебедев В.Н. — 1351
 Лебедев В.Ю. — 1986
 Лебедев Н.В. — 1787, 2284
 Лебедев Н.Н. — 696, 1242, 2285
 Лебедева М.Л. — 1983
 Лебедев-Кумач В.И. — 1247
 ЛЕВ XIII — **508–509**, 1429, 1539
 Левашов, учитель — 787
 Левенсон Н.Э. — 1157
 ЛЕВИН Д.А. — 395, **509–511**, 547, 1193, 1494, 1726, 1963, 1972, 2224, 2225, 2324
 ЛЕВИТАН И.И. — 219, 228, **511–513**, 886, 1027, 1073
 ЛЕВИЦКАЯ Е.С. — 106, **513–514**, 813, 814, 1365
 Левицкий С.Л. — 679
 ЛЁВШИН Д.М. — **514**
 Леда — 1481
 Леденёва В.В. — 1712, 1986, 2292, 2335
 Лежнев И.Г. — 853, 854
 Лейбниц Г.В. — 598, 1743, 1912
 Лекки У. — 149
 ЛЕМАН Г.А. — 164, **514–515**, 687, 1098, 1246, 1249, 1590, 1678, 1744, 2002
 ЛЕМКЕ М.К. — **515–517**
 Ленбах Ф. — 874, 1205, 1881
 ЛЕНИН В.И. — 167, 302, **517–518**, 543, 834, 984, 1014, 1162, 1334, 1495, 1675, 1801, 1974, 1975, 2283, 2331
 ЛЕНЦ Н.А. — **518**
 Леонардо да Винчи — 127, 169, 579, 589, 770, 1349, 1478, 1481, 1943
 Леонидов О. — 1840
 Леонов И.П. — 1914
 Леонтий, митрополит — 65
 ЛЕОНТЬЕВ К.Н. — 34, 41, 42, 47, 50, 57, 58, 62, 70, 80, 82, 86, 93, 100, 152, 164, 192, 205, 221, 230, 236, 237, 238, 259, 289, 291, 293, 301, 309, 312, 313, 320, 323, 345, 401, 452, 478, 479, 495, 496, 501, **518–525**, 582, 583, 585, 594, 647, 655, 669, 733, 769, 775–777, 785, 809, 827, 829, 902, 904, 908, 911, 947, 951, 954, 955, 998, 1002–1004, 1057, 1058, 1097, 1098, 1110, 1111, 1117, 1118, 1120, 1151, 1176, 1249–1251, 1369, 1392, 1407, 1436, 1439, 1485, 1510, 1513–1515, 1538, 1557, 1558, 1580, 1581, 1589, 1598, 1608–1610, 1612, 1614, 1615, 1627, 1646, 1678, 1692, 1714, 1733, 1743, 1748, 1757, 1788, 1789, 1801, 1824, 1839, 1865, 1869, 1877, 1878, 1889, 1935, 1969, 1976–1979, 1981, 1982, 1993, 2001, 2006, 2026, 2036, 2103, 2104, 2109, 2112, 2163, 2201, 2204, 2218, 2228, 2230, 2267, 2295, 2303, 2305, 2316, 2340, 2354, 2357, 2358
 Леонтьев П.М. — 1315
 Леонтьев-Щеглов И.Л. — см. Щеглов (Леонтьев) И.Л.
 Леопарди Дж. — 100, 601
 Леохар — 2096
 Лепехина Е.В. — 1976
 Лепорский П.И. — 387, 1292, 1428, 1730
 ЛЕПСИУС К.Р. — 159, **525–526**, 611, 1461, 1521, 2244
 ЛЕРМОНТОВ М.Ю. — 59, 73, 75, 263, 266, 267, 274, 297, 298, 302, 365, 488, **526–532**, 592, 613, 631, 665, 747, 750–757, 760, 769, 785, 799, 801, 809, 844, 852, 933, 1003, 1027, 1051, 1055, 1152, 1244, 1249, 1313, 1316, 1320, 1405, 1413, 1472, 1534, 1535, 1570, 1608, 1613, 1656, 1662, 1739, 1757, 1798, 1832, 1977, 2004, 2005, 2023, 2026, 2079, 2098, 2205, 2213, 2291, 2308, 2309, 2333, 2341
 ЛЕРНЕР Н.О. — 204, **532–533**, 1249, 1355, 2002
 Леру П. — 2154
 Лесгафт П.Ф. — 222
 Лесевич В.В. — 309, 1120, 1848
 ЛЕСКОВ Н.С. — 85, 202, 329, 465, **533–534**, 568, 674, 676, 1021, 1822, 1941, 2170, 2292
 Лесман М.С. — 277
 Лессинг Г.Э. — 1366, 1746, 2094, 2097
 Летенкова Е.Б. — 1991
 Ли Цынь — 1824
 Либединская В.А. — 1984
 Либеров В.И. — 383
 Либкнехт К. — 1023, 1843
 Лидваль Э.Л. — 1209, 2039
 ЛИЗОГУБ Д.А. — **534–535**
 Ликиардопуло М.Ф. — 1256
 Лилит — 540
 Лимон-Сен-Жан Н. — 1822
 Лимонт-Иванова Н.В. — 1249
 Линник Ю.В. — 1983
 Лисицын М.А. — 452
 Лисичный А.А. — 1986
 Лисовой Н.Н. — 1978
 Лисснер Э. — 1641, 1758
 Литвин — см. Эфрон Ш.Х.
 Литвинов, владелец мебелированных комнат — 108
 ЛИХАЧЁВ В.С. — **535**
 Лихачев Д.С. — 1128, 1131, 1134
 ЛИХАЧЁВ Н.П. — **535–536**, 1182, 1250
 Лихачева — 487
 Лия — 1278, 1317

- Лобанов И. — 1256
 Лобанов С.С. — 1986
 Лобри О.Р. — см. Прохаско А.П.
 Ловейко, домовладелец — 823
 Логвинов Л. — 1254
 Локк Дж. — 1012, 1876, 1880
 ЛОКОТЬ Т.В. — 536, 1242
 Ломинадзе С.В. — 1986
 Ломоносов А.В. — 42, 43, 46, 50, 53, 66, 68, 74, 80, 84, 85, 87, 88, 90, 93, 96, 98, 103, 106, 107, 116, 123, 135, 145, 150, 152, 154, 156, 158, 170, 171, 180, 183, 185, 186, 188, 190–192, 195, 198, 199, 201, 205, 218, 221, 222, 233, 234, 248, 250, 258, 295, 296, 305–307, 311, 313, 318, 320, 330, 333, 351, 354, 362, 370, 372, 373, 393, 395, 398, 399, 404, 406, 408, 426, 431, 432, 438, 439, 445, 470, 472, 484, 486, 487, 490, 494, 497, 506, 508, 514, 518, 535, 536, 538, 541, 546, 553, 556, 557, 561, 566, 591, 596, 619, 626, 630, 633, 644, 648, 653, 661–663, 670, 671, 672, 676, 679, 680, 691, 696, 701, 704, 705, 708, 725, 729, 732, 736, 737, 742, 745–748, 762, 764–766, 796, 799, 800, 829, 830, 832, 834, 844, 848, 851, 859, 863, 864, 872, 875, 877, 884, 887–890, 894, 906, 912, 918, 922, 923, 926, 929, 934, 935, 944, 962, 972, 980, 993, 995, 1000, 1012, 1019, 1031, 1042, 1043, 1053, 1055, 1074, 1078, 1103, 1104, 1109, 1110, 1113, 1126, 1140, 1142, 1161, 1165, 1171, 1173, 1177, 1191, 1194, 1199, 1206, 1210, 1212, 1239, 1245, 1280, 1287, 1325, 1336, 1494, 1555, 1566, 1604, 1675, 1682, 1808, 1870, 1871, 1905, 1982, 1983, 1990, 2157, 2217, 2277, 2333
 ЛОМОНОСОВ М.В. — 465, 536–538, 553, 568, 691, 727, 994, 1100, 1147, 1249, 1277, 1386, 1700, 1754, 1757, 2011, 2232, 2341
 Лопатин Г.А. — 997, 1022, 1250
 Лопатин Л.М. — 1344, 1824
 Лопатин Н.П. — 1304, 1308
 Лопухин А.А. — 43
 Лопухин А.П. — 157
 Лосев А.Ф. — 1975, 1979, 1980, 1986
 ЛОССКАЯ Л.В. — 538
 Лосский Б.Н. — 539
 ЛОССКИЙ Н.О. — 72, 538–540, 786, 946, 1343, 1824, 1979
 Лот — 374, 709, 1278, 1768, 1934
 Лоуренс Д.Г. — 1822, 1823, 1997–2001
 ЛОХВИЦКАЯ М.А. — 170, 540, 916
 ЛУГАКОВСКИЙ В.А. — 540–541
 Луганский М. — 1974
 Лукиан — см. Любошиц С.Б.
 ЛУКОМСКИЙ Г.К. — 541, 853, 1482, 1528, 1529, 1605, 1679, 2209
 Лукьянов С.М. — 849
 ЛУНАЧАРСКИЙ А.В. — 252, 541–542, 1303
 Лундберг Е. — 1232, 1762
 ЛУТОХИН Д.А. — 542–544, 785, 966, 969, 1062, 1149, 1157, 1254, 1256, 1320, 1349, 1350–1352, 1354, 1356, 1583, 1767, 1974, 1979
 Лутохин М.И. — 1096, 1249, 2078
 ЛУХМАНОВА Н.А. — 544–545, 640, 1305, 1736, 1737, 1959
 ЛЫЖИН П.П. — 545, 1756
 Львов Н.М. — 410
 ЛЬВОВ-РОГАЧЕВСКИЙ В.Л. — 166, 545–546, 1528
 ЛЬДОВ К.Н. — 546
 Льюис Дж.Г. — 1334
 ЛЮБАВСКИЙ М.К. — 120, 399, 546, 593, 1250, 1677, 1682
 Любимов Н.А. — 128
 Любимов Н.М. — 1990
 ЛЮБОШИЦ (Любош) С.Б. — 234, 275, 282, 510, 546–548, 561, 743, 1325, 1459, 1494, 1726, 1972
 Людвиг IV, великий герцог — 374
 Людовик IX Святой — 844
 Людовик XVI — 2259
 Людовики XVI, XV и XIV — 1943, 2262
 Люксембург Р. — 1023
 Лютарт Х.Э. — 158
 ЛЮТЕР М. — 119, 548–549, 590, 867, 1117, 1119, 1447, 1586, 1910, 1911, 1966, 1995, 2163
 Лядов А.К. — 1225
 Ляйель Ч. — 1720
 ЛЯПУНОВ И. — 549–550
 Ляпунов С.М. — 1163
 ЛЯЦКИЙ Е.А. — 48, 550, 1262, 1783
 Магнитский (Магницкий) М.Л. — 1068
 Магомет — 766, 1687, 1688
 Магула Г. — 2158
 Мазарини Дж. — 991
 Мазепа И.С. — 757, 1322, 1336
 Мазини А. — 407, 408, 779, 1371, 1686
 МАЙКОВ А.Н. — 110, 220, 326, 338, 551–552, 701, 731, 1048, 1050, 1061, 1149, 1255, 1280, 1555, 1563, 1707, 2051, 2233
 Майков Л.Н. — 220, 684, 685, 1252
 Майн Рид Т. — 118, 404, 1595
 МАКАРЕНКО Н.Е. — 552–553, 1246, 1339, 2346
 Макарий, митрополит — 315
 Макарова О. — 965
 Макашева С.Ж. — 1986
 Макеева И.Ф. — 95, 197, 936, 1193, 2081, 2084
 Макиавелли Н. — 108, 520
 МАКЛАКОВ В.А. — 553–554, 650, 703
 Маклин Н.Н. — 1986
 Маковский С. К. — 102, 838, 2079
 Маколей Т. — 809, 1012
 Максимов Д.Е. — 218, 687, 690, 1159, 1253, 1254, 1715, 1737, 1975
 Максимов С.В. — 1571
 Максимов-Евгеньев Е.В. — см. Евгеньев-Максимов Е.В.
 Мальбранш (Малебранш) Н. — 104, 928
 Малейн А.И. — 1253
 Мальшевский А.Ф. — 617, 1977, 1978, 1980
 Мальшинский А.П. — 1826
 МАЛЬТУС Т.Р. — 553–554, 1234, 2260
 Мальцев А.П. — 2234
 Мальцев Л.А. — 1985, 1986
 Мальцев С.Г. — 2020
 Малютин С.В. — 643, 1883
 МАЛЯВИН Ф.А. — 182, 554–556, 874, 1265, 1319, 1519, 1656
 МАМИН-СИБИРЯК Д.Н. — 556, 1042, 1242
 Мамонов Н.Н. — 658
 Мамонов О.Н. — 1260
 Мамонтов С.И. — 102, 1656, 2025
 Мандельштам О.Э. — 96, 1370, 1371, 1974, 1979, 1983
 Мандельштам Ю. — 925
 Маной — 779
 Мансуров П.Б. — 658
 МАНСУРОВ С.П. — 556–557, 667, 2078
 Мансурова А.Б. — 1986
 МАНСУРОВА М.Ф. — 557
 Мансуровы — 64
 Мануйлов А.А. — 538, 2276
 Марголин — 510, 547, 548
 Марсеза Т. Д. — 1267
 Мария Федоровна, императрица — 385
 МАРИЯ (Арсеньева М.К.), настоятельница — 557, 1242
 Мария, Богоматерь — 1663, 1735, 1858, 1866, 1897
 Мария Магдалина — 1735
 Мария, упоминаемая в Евангелии — 374, 375, 2352
 Марк Аврелий — 1880, 2096
 Марк Ф. — 443
 Марк, евангелист — 150
 Марков Н.Е. — 650, 843
 Марков А.К. — 235, 1520, 2336
 МАРКОВ Е.Л. — 557–558
 Маркович В.М. — 1977
 МАРКС А.Ф. — 558–559
 МАРКС К. — 164, 225, 326, 507, 559–560, 617, 632, 884, 926, 1105, 1228, 1298, 1315, 1613, 1945, 1946, 2089, 2149, 2150, 2151, 2154, 2194
 Маркс (в замужестве Лафарг) Л. — 508, 2046
 Маркузе И. (Ю.) К. — 1521, 1726
 Марлинский (Бестужев) А.А. — 285
 Маросин В.В. — 1986
 Мартынов И.М. — 1542, 2018

- Мартынов А.В. — 1986
 Мартынов Н.С. — 2004
 Мартынова Т.И. — 1986
 Марфа, инокиня — 978
 Марфа, упоминаемая в Евангелии — 374, 375
 Марцелл — 2099
 Марченко В. — 1048
 Масанов И.Ф. — 1911
 Маслин М.А. — 1990
 Маслов А.Н. — см. Бежецкий А.Н.
 Маслова Р.В. — 1990
 МАСПЕРО Г.К.Ш. — 158, **560–561**, 1782, 1883, 2095
 Массне Ж. — 1164
 Масэ Ж. — 2187
 Матвеев П.А. — 2025
 Матвеева М.В. — 384
 Матвей Ржевский, священник — 281, 1148, 1455
 Матич О. — 1989, 2002
 Матфей Константиновский, священник — 268
 МАТЭ Василий Васильевич — **561**, 1242, 1386, 1609
 Махлак К.А. — 1986
 Махлин В.Л. — 1459
 Махов А.Е. — 1414
 Мацейовский С.Н. — 382
 Машанов М.А. — 1828
 МАЯКОВСКИЙ В.В. — 547, **561–565**, 1115, 1372, 1975, 1981
 Медведев А.А. — 513, 1134, 1156, 1164, 1269, 1372, 1386, 1463, 1483, 1493, 1508, 1516, 1574, 1594, 1596, 1623, 1638, 1751, 1775, 1791, 1844, 1881, 1917, 1982, 1986, 2051, 2102, 2129, 2237, 2264, 2332, 2336, 2339
 МЕДВЕДЬ Я.И. — 173, **565–566**, 766, 1951
 Медея — 1723
 Медичи, род — 1693, 1694
 Медичи Екатерина — 540
 Медичи Лоренцо — 2100
 Меднис Я.П. — 1989
 Мезенцев Н.В. — 485
 Мей Л.А. — 1879
 Мейер А.А. — 1502, 1503, 1952
 Меланхтон Ф. — 549, 1911, 2163
 МЕЛЬНИК И.С. — **566**, 1822
 Мельников, знакомый Розанова — 351
 МЕЛЬНИКОВ Н.К. — **566**
 МЕЛЬНИКОВ-ПЕЧЕРСКИЙ П.И. — **566–568**, 1116
 Мельшин — см. Якубович П.Ф.
 МЕНДЕЛЕЕВ Д.И. — 331, **568–569**, 645
 Меншиков (Меньшиков) А.Д. — 977
 МЕНЬШИКОВ М.О. — 146, 148, 153, 200, 206, 210, 245, 284, 370, 373, 489, 535, 557, **569–575**, 590, 613, 657, 688, 735, 909, 983, 1023, 1036, 1095, 1103, 1109, 1150, 1233, 1256, 1292, 1321, 1325, 1340, 1372, 1458, 1609, 1611, 1680, 1691, 1695, 1726, 1732, 1737, 1934, 1959, 1979, 2049, 2167, 2188, 2346
 Мережковская З.Н. — см. Гиппиус З.Н.
 Мережковские — 76, 83, 102, 122, 125, 126, 138, 162, 240, 242, 249, 356, 368–370, 387, 423, 484, 488, 489, 544, 563, 687, 711, 738, 746, 760, 787, 794, 867, 915, 936, 1062, 1063, 1065, 1066, 1072, 1151, 1159, 1160, 1165, 1180, 1242, 1284, 1338, 1350, 1352, 1635, 1730, 1731, 1737, 1854, 1888, 1925, 1947, 1950, 1952, 1969, 1975, 1992, 2001, 2085, 2212, 2355
 МЕРЕЖКОВСКИЙ Д.С. — 42, 53, 78, 82, 99, 101, 133, 137, 140, 147, 160, 168, 169, 172, 176, 177, 200, 201, 204, 222, 226, 233, 240, 241, 244, 245, 250, 251, 289, 294, 298, 336, 347, 353, 370, 387, 388, 418, 435, 442, 450, 473, 474, 478, 496, 510, 548, 571, 576, 600–602, 604, 630, 643, 650, 653–656, 662, 703, 712, 720, 740, 745, 799, 839, 841, 880, 899, 902, 904, 916, 921, 923, 938, 972, 985, 988, 1018, 1023, 1028, 1031–1033, 1036, 1044, 1048, 1056, 1057, 1062, 1064, 1066, 1070–1073, 1075, 1104, 1105, 1145, 1149, 1181, 1187, 1230, 1233, 1249, 1251, 1252, 1287, 1292, 1293, 1303, 1308, 1317, 1322, 1332, 1344, 1348, 1349, 1351, 1401, 1406, 1408, 1411, 1427, 1428, 1465, 1494, 1502, 1503, 1532, 1554, 1555, 1599, 1656, 1660, 1713, 1723, 1727–1729, 1731, 1732, 1736, 1738, 1757, 1793, 1796, 1797, 1799, 1801, 1823, 1845, 1847, 1856, 1870, 1889, 1918, 1940, 1947–1949, 1952–1954, 1959, 1963, 1971, 1977, 1979, 1981, 1992, 1993, 2004, 2008, 2010, 2038, 2085, 2119, 2120, 2194, 2211, 2228–2230, 2257, 2270, 2281, 2291, 2329, 2333
 Мерзеевский И.П. — 1242, 1357
 Мериме (Меримэ) П. — 580
 Меркушев М. — 35, 1301, 1598, 1612, 1901, 1959, 2068, 2186
 Меролинг, династия — 297, 427, 1294
 Мессалина — 1627
 Местр Ж. де — 1141
 МЕТЕРЛИНК М. — 159, 194, **581–584**, 1144, 1757, 2005, 2085, 2208, 2303
 Меттерних К. — 864
 Мечников И.И. — 92, 713
 Мещерский А.М. — 1259
 МЕЩЕРСКИЙ В.П. — 78, 328, 472–474, **584–588**, 720, 827, 1016, 1035, 1036, 1056, 1167, 1172, 1198, 1382, 1386, 1387, 1559, 1601, 1737, 1824, 2050
 МИКЕЛАНДЖЕЛО (Микель-Анджело) — 127, 515, 540, 570, **588–589**, 768, 770, 1220, 1309, 1366, 1478, 1481, 1482, 1528, 1590, 1943, 2098, 2100
 МИКУЛИЧ В. (Л. И.) — 191, **589–591**, 1109, 1249, 1253, 1255, 1256
 Милевская Н.И. — 1313
 МИЛИЦЫНА Е.М. — **591**
 Милковский Э. — 1866
 Миллионщикова Т.М. — 1932
 МИЛЛЬ Дж.С. — 107, 114, 125, 149, 554, 581, 582, **591–592**, 727, 809, 1277, 1445, 1520, 1682, 1719, 1720, 1807, 1881, 1885, 1891, 1903, 2191, 2192, 2234, 2251, 2260
 Миловидов Г. — 275
 Милославин Н.И. — 1579
 МИЛОСЛАВИН П.И. — **592**, 668, 1579, 2078
 Мильдон В.И. — 1990
 МИЛЬТОН (Милтон) Дж. — 529, **592**, 1424, 1594, 2304
 МИЛЮКОВ П.Н. — 233, 238, 318, 510, 548, **593–596**, 630, 650, 685, 686, 747, 796, 1494, 1503, 1682, 1891, 1920, 1963, 2066, 2109, 2218, 2246, 2273
 Милюкова А.С. — 595
 Минерва — 677
 МИНИН К. — **596–598**, 858, 1016, 1417, 1648, 1719, 2107
 Миних Х.А. — 1817, 2330
 Минюкина Л.И. — 1986
 МИНСКИЙ Н.М. — 77, 78, 111, 173, 184, 192, 234, 245, 282, 403, 414, 415, 417, 473, 474, 479, 543, 548, **598–602**, 603, 893, 899, 915, 1031, 1254, 1255, 1292, 1349, 1498, 1579, 1728, 1737, 1947, 1948, 1956, 1969, 1971, 1979, 2356
 Минц М.А. — 1133
 МИНЦЛОВ С.Р. — **602–603**
 Мирабо О.Г. — 797
 Миролубов В.М. — 1256, 1292
 Миролубов В.С. — 200, 1031, 1151, 1152, 1250, 1254, 1255, 1825, 1948
 Миронова В.А. — 1242
 Мирский Д.П. — 1993, 2000
 Миртов — см. Лавров П.Л.
 Митра — 1660, 2099
 Митрофан, епископ — 371
 МИХАИЛ (П.В. Семенов), архимандрит — **603–604**, 764, 1031, 1242, 1292, 1428, 1730, 1947, 1952
 Михаил, священник — 373, 1736, 1951, 2024
 Михаил Николаевич, князь — 994
 Михаил Федорович, царь — 978, 1570
 Михайлов В.П. — 2084
 Михайлов П. — см. Розенблат Г.Я.
 Михайлов П.Е. — 1986
 Михайлова А.А. — 1585
 Михайлова О.В. — 631, 639, 666
 МИХАЙЛОВСКИЙ Н.К. — 43, 202, 289, 290, 302, 309, 326, 363, 418, 481, 500, 547, 576, 586, 591, **604–608**, 688, 708, 877, 878, 885, 967, 992, 1032, 1068, 1120, 1153, 1198, 1202, 1211, 1249–1251, 1255, 1304, 1315, 1515, 1518, 1554, 1571, 1599, 1612, 1656, 1679, 1700, 1707, 1724, 1848, 1855, 1861, 1907, 1934, 1970, 1976,

- 1979, 2007, 2030, 2036, 2109, 2117, 2167, 2284, 2304, 2310, 2314, 2317
МИЦКЕВИЧ А. – 608, 1869
 Мишле Ж. – 104
 Мишо Ж. – 1823
 Мнухин Л. – 1133
 Могиланская М.Н. – 1827
 Моисей – 443, 533, 588, 589, 1278, 1317, 1337, 1339, 1398, 1440, 1493, 1650, 1687, 1769, 1775, 2098, 2100, 2170, 2181, 2191, 2201, 2292
 Моисей Угрин, преподобный – 353, 786
МОКИЕВСКИЙ П.В. – 609, 1787, 1972, 2224
 Мокринский Г.Х. – 362, 668, 1096, 2077
 Молешотт Я. – 136, 178, 609, 1104, 1175, 1334, 1445
 Моллер Ф.А. – 1878
 Молох – 1307, 1660, 1815
МОЛОХОВЕЦ Е.И. – 609, 661
 Моль Р. – 108
МОЛЬЕР – 535, 565, 610, 674, 844, 1100, 2258, 2260
 Мольке Х.К. – 135, 611, 892, 1079
МОММЗЕН (Моммсен) Т. – 414, 610–612, 1273, 1353, 1366, 1657, 1682, 2303
 Мондри Г. – 1980, 1990, 2002
 Монтень (Монтань, Монтэнь) М. – 470, 2261, 2337
МОНТЕСКЬЕ Ш.Л. де Секонда – 441, 520, 612, 683, 1721, 2260
МОПАСАН Ги де – 108, 179, 264, 612–616, 709, 1009, 1191, 1249, 1409, 1757, 2022, 2023, 2304
 Мопертюи П.Л. – 39
 Мор Т. – 2154, 2237, 2238
МОРДВИНОВА В.А. – 58, 579, 616–618, 925, 1322, 1370, 1500, 1514, 1606, 1609, 1686, 2016, 2358
 Морев Г. – 1976
 Морен К.С. – 1571
 Морковин В. – 786
МОРОЗОВ Д.И. – 57, 110, 618, 1061, 1170, 2036, 2038
МОРОЗОВ Н.А. – 618–619, 681
 Морозов Н.Г. – 1990
МОРОЗОВ П.О. – 619, 1242, 1255
 Морозов С.В. – 2020
 Морозов С.Т. – 2148
 Морозова Ф.П. – 977
 Морозова М.К. – 652, 883, 1443
 Морозовы – 487
 Моррисон Л.Ф. – 1467
 Моцарт В.А. – 899, 1195
 Мочульский К.В. – 1979, 1995
 М. Тр. – см. Тривус М.Л.
 Мувка Е.Ф. – 894
 Музиль Н.И. – 2209
 Муйжель В.В. – 1211
 Муравьев М.Н. – 2050
 Муравьев Н.В. – 468
МУРАТОВ П.П. – 619–621, 1478, 1521, 1528, 1529, 2158
 Мурагова К.Д. – 1991
МУРАХИНА Л.А. – 621–622
 Мурахины – 622, 2078
 Мурашев М.П. – 1099
МУРЕТОВ Д.Д. – 133, 622–624, 961, 1016, 1554, 1703, 1746, 2112
 Мурильо Б.Э. – 1481, 1692
МУРОМЦЕВ С.А. – 50, 493, 624–625, 796
 Мурузи, домовладелец – 1635
 Мусин Н.С. – 1566, 1571
 Мусина Е.Н. – 1566
МУСИНА-ОЗАРОВСКАЯ Д.М. – 625–626, 1242
 Мусоргский М.П. – 301, 932, 1163
 Мушкетов И.В. – 626
МУШКЕТОВА Е.П. – 626
МЫШЦЫН В.Н. – 626, 1242, 1285
МЯКОТИН В.А. – 283, 336, 420, 626–628, 695, 696, 702, 885, 1211, 1414, 1905, 2216
 Мясоедов С. – 1340
 Набоков В.В. – 669, 1968, 1986, 1987, 1997
НАБОКОВ В.Д. – 51, 233, 503, 548, 629–630, 1236, 1432, 1963
 Набоков Н.П. – 1824
 Навзикая – 771
 Навроцкий В.В. – 340, 341, 1779, 1826
 Нагродская Е.А. – 506
 Надеждин Н.И. – 1141
НАДСОН С.Я. – 613, 630–631, 1190
НАЖИВИН И.Ф. – 631–632, 1250
 Назаревский Б.В. – 1826
НАКРОХИН П.Е. – 327, 632–633, 1242
 Налепин А.Л. – 1048, 1124, 1294, 1714, 1976, 1977, 1983, 1986, 1989, 1990, 2254, 2333
 Наливайко И.М. – 1846, 1987, 2015
 Налимов Т. – 1292
НАПОЛЕОН I – 131, 135, 448, 456, 633–635, 817, 844, 846, 976, 979, 1241, 1341, 1360, 1363, 1365, 1608, 1652, 1738, 1817, 1835, 2018, 2259, 2262, 2276
 Наполеон III – 1281, 2318
 Нарбут В.И. – 1250
 Нарбут Е. – 1519
 Наср-Эддин, шах – 1431
 Наук А.А. – 1357
 Наук М.К. – 218
 Науман К.Ф. – 1720
 Наумов С.В. – 804, 805, 1980
 Нафанаил – 1734
 Нахимов Н. – 399
 Нахимов П.С. – 448
 Не-Буква – см. Василевский И.М.
 Невельский Г.И. – 448
 Неверов А. – 1226
 Неволин С.Б. – 1977
 Невструев Н.Н. – 1259
 Нейт, богиня – 1665, 2096
 Некрасов А.С. – 1879
 Некрасов К.Ф. – 843, 877
НЕКРАСОВ Н.А. – 57, 162, 203, 226, 227, 273, 300, 336, 338, 426, 501, 516, 579, 596, 609, 635–638, 755, 756, 799, 937, 938, 954, 1027, 1028, 1048, 1078, 1119, 1152, 1237, 1249, 1315, 1405, 1489, 1515, 1554, 1610, 1616, 1621, 1656, 1661, 1677, 1704, 1720, 1757, 1879, 1906, 1907, 1917, 1925, 1986, 2019, 2048, 2083, 2106, 2212, 2284, 2285, 2316, 2318, 2339
 Некрасова Е.П. – 1981
 Нелидов П. – 1718
 Нелицкий С. – 59, 536, 1437, 1718, 1864
НЕМИРОВИЧ-ДАНЧЕНКО Вас.И. – 638–639, 838, 984
НЕМИРОВИЧ-ДАНЧЕНКО Вл.И. – 350, 639, 930, 2209, 2209
 Неплюев Н.Н. – 177
 Нерон – 1880, 2004, 2177
 Несмелов В.И. – 1954
НЕСТЕРОВ М.В. – 164, 182, 295, 612, 639–644, 674, 793, 917, 1096, 1097, 1155, 1233, 1243, 1244, 1251, 1257, 1355, 1478, 1481, 1482, 1498, 1519, 1544, 1545, 1678, 1883, 1896, 1897, 2159, 2264
 Нестор, летописец – 2333
 Несторий, константинопольский патриарх – 1713
 Нефтида – 1018
 Нечаев В.П. – 545
 Нечаев С.Г. – 43, 103, 104, 283, 347, 2078, 2315
 Нива Ж. – 2002
 Нивин А. – см. Жиркевич А.В.
 Никанор, епископ (архиепископ) – 200, 308, 310, 1675, 1959, 2220
 Никитенко А.В. – 506, 1818, 2010
 Никитина Г.Я. – 1132
 Никитский А.В. – 1242
НИКИТСКИЙ С. – 644
 Никифор, швейцар – 1773
 Никодим (Кононов), архимандрит – 508, 1735
 Николаев В.Н. – 1258, 1259
 Николаев М. – 1372

- НИКОЛАЕВ Н.А. — **644–645**, 1104, 1495, 2083, 2234, 2241
 Николаев С.М. — 1598
 Николаев Ю. — см. Говоруха-Отрок Ю.Н.
 Николаева О.И. — 113, 644, 2081
 Николаевский Н. — 1519
 Николаевы — 2081
 НИКОЛАЙ I — 330, 331, **645–646**, 808, 1051, 1053, 1122, 1147, 1230, 1378, 1608, 1675, 1883, 2008, 2297
 НИКОЛАЙ II — 256, 318, **646–647**, 700, 767, 867, 874, 939, 943, 1230, 1246, 1344, 1408, 1675, 1737, 2258, 2277
 Николай Николаевич, вел. князь — 1869
 НИКОЛЬСКИЙ Б.В. — 312, **647–648**, 1242
 Никольский Б.Н. — 82
 Никольский В.А. — 1244, 1824
 Никольский Вл. — 957
 Никольский Н.М. — 532, 1316, 2209
 Николокин А.Н. — 111, 247, 378, 581, 1128, 1129, 1133, 1276, 1535, 1976–1978, 1980, 1981, 1983, 1987, 1989–1991, 2003, 2333, 2353
 НИКОН (Рождественский Н.И.), епископ — 81, 431, **648–651**, 659, 1154, 1242, 1555, 1691, 1947, 2286
 Никоненко С.С. — 2046
 Никульцева В.В. — 1626, 1632, 1685, 1707, 1778, 2068, 2146, 2191, 2281, 2324
 НИЛУС С.А. — **651–652**, 1037
 Нимврод — 2098
 Нимич Е. — см. Белуха Е.Д.
 НИНА (В.К. Боянус), игуменья — **652–653**, 864, 1242
 Ниобея — 540, 1692, 2095, 2099
 Нифонтов А.В. — 1990
 НИЦШЕ (Нитше) Ф. — 183, 251, 252, 325, 496, 522, 612, 613, **653–657**, 689, 866, 916, 921, 1014, 1064, 1072, 1105, 1114, 1121, 1179, 1180, 1181, 1188, 1198, 1284, 1286, 1303, 1334, 1409, 1414, 1455, 1509, 1517, 1580, 1680, 1692, 1748, 1845, 1846, 1967, 1998, 1999, 2169, 2230, 2311
 Н. Л-н — 612
 Новалис — 264
 Новгородцев А.И. — 658
 Новиков В.И. — 1636, 1664, 2087, 2233
 Новиков Д.Т. — 2078
 Новиков Н.И. — 148, 331, 522, 677, 678, 1100, 1250, 1523, 2019, 2048, 2274
 Новиков Н.Н. — 906, 1252
 Новикова М.М. — 1987
 НОВОСЕЛОВ М.А. — 60, 70, 72, 133, 162, 363, **657–660**, 720, 863, 1035, 1081, 1087, 1096, 1186, 1196, 1200, 1292, 1428, 1695, 1730, 1947, 1948
 Ной — 1535
 НОЛЬДЕ Л.А. — **660–661**
 НОРДМАН (Северова) Н.Б. — **661–662**, 789, 791, 792, 1019, 1158, 1242, 1411, 1882, 2228
 Носов А.П. — 1984
 Носов С.Н. — 1980, 1981, 1984, 1987
 Нотович И.К. — 1826
 НУВЕЛЬ В.Ф. — 193, 368, **662**
 Нурок А.П. — 662
 Ньютон И. — 207, 631, 769, 994, 1415, 1588, 1654, 1692, 1851
 Обатнина Е.Р. — 785, 787, 788, 1257, 1585, 1763, 1987
 Обертгынский А. — 1989
 Обласова Т.В. — 1987
 ОБЛЕУХОВ Н.Д. — **663**
 Оболенская О.Н. — 1982, 1987
 Оболенская, княгиня — 813
 Оболенский, князь — 83, 309
 ОБОЛЪЯНИНОВ В.В. — **663–664**
 О’Бриен де-Ласси П.-К.П. — 1294
 Овидий — 709
 Овсянников А.Н. — 810, 1249
 ОВСЯННИКОВ Н.Н. — **664–665**
 Овсянникова Е.А. — 812
 Овсяннико-Куликовский Д.Н. — 681
 Овчаренко В.И. — 1991
 Огарёв Н.П. — 226, 516, 635, 975, 1412, 1962
 Огарева М.Л. — 226, 636
 Одинцова С.М. — 1984, 1987
 Одиссей (Улисс) — 992, 1454
 ОДОЕВСКИЙ В.Ф. — 125, 460, 532, **665–666**, 1028, 1138, 1141, 1490, 1520, 2289, 2306, 2316
 Одоевцева И. — 841
 Озирис — 159, 561, 712, 736, 1204, 1339, 1402, 1460, 1461, 1636, 1658, 1659, 1660, 1710, 1781, 1782, 1883, 1980, 2095, 2101, 2124, 2140, 2142, 2244, 2277, 2307
 Океанский В.П. — 1990
 Оксман Ю.Г. — 1251
 ОЛЕГ КОНСТАНТИНОВИЧ, великий князь — **666–667**, 1679
 Олигер Н. — 2136
 Оллендорф Г. — 493
 Олсуфьев С.В. — 2077
 ОЛСУФЬЕВ Ю.А. — 101, 387, 556, 557, **667–668**, 1097, 2077, 2219
 ОЛСУФЬЕВА С.В. — 362, **668–669**, 2294
 Олсуфьевы — 64, 362, 1096
 ОЛЬ Д’ОР — 282, 420, 477, 485, 548, **669–670**, 743, 1209, 1210, 2317
 Ольга, св. — 215, 1507
 ОМАН Э. — **670**, 1242
 Омудевский И.В. — 336
 Ончуков Н.Е. — 2252
 Опекушин А.М. — 1795
 Опочинин Н.Н. — 2153
 Орг А. — 1582
 Ордынцев П.В. — 1355
 Орешников А.В. — 1753
 Оржешко (Ожешко) Э. — 1866
 Ориген — 405, 1413, 1734, 2200
 Орлицкий Ю.Б. — 1990, 2333
 ОРЛОВ М.И. — **670–671**, 1242, 1356
 Орлов Г.Г. — 976
 ОРНАТСКИЙ Ф.Н. — **671–672**, 1292, 1736
 Орфанова А.И. — 973
 Орфей — 139
 Оршер И.Л. — см. Оль д’Ор
 Осетрова Е.И. — 2003
 Осия, пророк — 1279
 Осовский О.Е. — 1984
 ОССЕНДОВСКИЙ А.М. — **672**
 ОСТАФЬЕВ В.А. — 441, **672**, 1249, 1437
 ОСТАФЬЕВА Е.А. — 441, **672–673**, 853, 1646, 1721
 Остафьева И.Я. — 672
 Остен-Дризен — см. Дризен (Остен-Дризен) Н.В.
 ОСТРОВСКИЙ А.Н. — 75, 345, 376, 463, 534, 605, 610, **673–676**, 809, 1020, 1026, 1151, 1572, 1793, 1878, 1891, 1941, 1970, 2020, 2069, 2208
 Островский Н.Ф. — 376, 1572
 Острогорский А.Н. — 2187
 Остроумов Н.Н. — 83
 Осьмина Е.В. — 1982
 ОТТ Д.О. — **676**, 681, 1242
 Оффенбах Ж. — 983, 1289
 Оцуп Н.А. — 1995, 2079
 ПАВЕЛ I — **677**, 922, 1405, 1438, 1888, 2277
 Павел, апостол — 184, 281, 374, 700, 711, 1088, 1092, 1093, 1424, 1440, 1586, 1732, 1735, 1952, 2070, 2155, 2333
 Павел, священник — 72, 1242
 Павленко А.И. — 1980, 1987, 1989, 1990
 ПАВЛЕНКОВ Ф.Ф. — **677–678**, 1334
 Павлов Ю.М. — 1987
 Павлова А.П. — 872
 Павлова М. — 1976, 1990
 Палем О. — 1725
 ПАЛЕОЛОГ К. — **678–679**
 ПАЛИБИН А.В. — **679**
 Палиевский П.В. — 259, 350, 1098, 1230, 1636, 1883, 1975, 1981, 1984, 1990, 2333
 Пан — 1799
 Панаева А.Я. — 226

- Панин В.С. — 1987
Панкратов А.С. — 1244
Панов А.В. — 1976, 1990
Пантюхов М. — 401
Панфилов М.М. — 1989
Панченко В.К. — 1294
Панченко С. — 1256
Паперн С.Ф. — 1093
Паперный В.М. — 1987
Парацельс — 1811
ПАРЕНСОВ П.Д. — **679**
Парменид — 606, 891, 2193
Парфений, инок — 1700
Пархоменко И.И. — 1976
ПАРХОМЕНКО И.К. — 239, **680–682**, 1242, 1880–1882
Паршенков Д. — 1984
ПАСКАЛЬ Б. — 263, 644, **682–683**, 711, 838, 994, 1081, 1085, 1107, 1491, 1777, 1876, 1880, 1998, 2228, 2230, 2258, 2260, 2261, 2262, 2337
Пассе Э. — 1824
Пастер Л. — 318, 2186, 2258
Пастернак Б.Л. — 1131
Патрокл — 1185
Патти А. — 1298, 1594
Пахомов, одноклассник Розанова — 935
Паша, няня — 60
Пашутин — см. Россов Н.П.
Пелагий, ересиарх — 1285
Пельгрэв, английский агент — 679
Пенелопа — 284
ПЕНКИН И.И. — **683**, 1258, 1259
ПЕРВОВ П.Д. — 88, 334, 455, 546, 573, 644, 682, **683–685**, 1248, 1250, 1260, 1277, 1466, 1467, 1641, 1979, 2251, 2331, 2354
Первова А.К. — 1248, 1250
ПЕРГАМЕНТ О. (И.) Я. — 547, **685–686**
Перевозчиков, рецензент — 1555
Передольский В.В. — 1715, 2180
Перельман О.И. — 420
Переферкович Н.А. — 1110, 1765, 1768, 2202
Перикл — 891, 927, 2096, 2097
Перов В. — 932
Перович, журналист — 1680
ПЕРОВСКАЯ С.Л. — 395, 407, **686**, 1050, 1051
Персефона — 2325
Перцов Н.Н. — 971, 1827, 2114
ПЕРЦОВ П.П. — 47, 49, 72, 80, 84, 100, 127, 139, 154, 159, 164, 188, 201, 202, 221, 248, 306, 365, 368, 370, 398, 472, 483, 565, 566, 569, 576, 585, 643, 647, 654, 663, 678, **686–690**, 767, 800, 829, 873, 874, 889, 892, 919, 957, 1001, 1024, 1044, 1056, 1057, 1062, 1098, 1109, 1117, 1149, 1178, 1179, 1190, 1235, 1241, 1243, 1249, 1251, 1252, 1254, 1256, 1271, 1305, 1349, 1351, 1354, 1356, 1369, 1407, 1408, 1461, 1472, 1473, 1477, 1482, 1483, 1511, 1521, 1525, 1539, 1557, 1562, 1563, 1612, 1613, 1615, 1675, 1678, 1696, 1723, 1726, 1728, 1736, 1737, 1787, 1810, 1826, 1827, 1830, 1831, 1839, 1845, 1881, 1888, 1901, 1903, 1948, 1949, 1954, 1959–1961, 1969, 1975, 1979, 2028, 2029, 2095, 2114, 2159, 2167, 2186, 2190, 2210, 2272, 2285, 2306
Перцова М.П. — 1246, 1254
Песков Е.Ф. — 377
Пестель П.И. — 56, 1405, 2256
ПЕТЕРСЕН В.К. — **690**, 910, 1726, 2030
Петерсон Н.П. — 1044
ПЕТЕРСОН О.М. — 106, 191, **690**
Пётр, апостол — 1541, 1734, 1735, 1863, 1951
ПЁТР I — 55, 168, 169, 196, 231, 266, 331, 373, 537, 577, 579, 580, 640, **691–692**, 696, 709, 750, 753, 801, 870, 874, 926, 977, 1176, 1203, 1358, 1439, 1538, 1547, 1593, 1677, 1717, 1724, 1773, 1791, 1795, 1796, 1812, 1817, 1829, 1831, 1832, 1929, 2008, 2010, 2021, 2032, 2050, 2066, 2080, 2094, 2109, 2110, 2130, 2154, 2162, 2220, 2245, 2276, 2320, 2330
Пётр III — 746
Пётр Могила — 1547
ПЕТРАЖИЦКИЙ Л.И. — 171, 511, **692–694**, 1867
ПЕТРАРКА Ф. — 148, 461, 521, **694**, 753, 906, 908, 1548, 2261
Петрашевский М.В. — 347, 1000
ПЕТРИЩЕВ А.Б. — 147, 282, **694–696**, 702, 1935, 2216
ПЕТРОВ А.В. — **696**, 1547
Петров В. — 1984
ПЕТРОВ Г.С. — 61, 169, 208, 212, 257, 484, **696–700**, 724, 778, 791, 838, 880, 989, 1072, 1243, 1244, 1251, 1256, 1329, 1350–1353, 1438, 1520, 1581, 1731, 1783, 1905, 1927, 1948, 2066
ПЕТРОВ Н.П. — **700–701**, 1242
Петрова А.М. — 201
Петрова Т.Г. — 1028, 1050
Петровский А.С. — 916
Петровский С.А. — **701**, 1249, 1251, 1826
ПЕТРОПАВЛОВСКИЙ И.Ф. — 355, **701–702**, 1467, 1606
Петрункевич И.И. — 796, 1511, 2351
Петрушевский А.Ф. — 975
ПЕШЕХОНОВ А.В. — 156, 233, 283, 336, 352, 395, 420, 482, 548, 626, 628, 695, 696, **702–704**, 885, 960, 961, 1235, 1238, 1244, 1362, 1503, 1554, 1749, 1773, 1803, 1905, 1925, 2038, 2216, 2228
ПЕШКОВА-ТОЛИВЕРОВА А.Н. — **704**
Пешкова Е.П. — 287
Пигмалион — 1421
Пизистрат — 280
ПИЙ X — **704**
Пикассо П. — 1993
Пиленко А. — 1448
Пильд Л. — 1987
ПИЛЬСКИЙ П.М. — **704–705**, 1232
Пильц Э. — 1868
Пилюгина Е.В. — 1982, 1987
Пиндар — 280, 2048
Пио Райна — 323
ПИРОГОВ В.Н. — **705**, 1242
Пирогов Н.И. — 699, 1154, 2231, 2232, 2319
ПИРОЖКОВ М.В. — 296, **705–706**, 1198, 1549, 1616
Писарев Д.И. — 43, 166, 178, 219, 260, 275, 301, 307, 326, 338, 468, 505, 516, 545, 582, 645, **706–708**, 729, 856, 992, 1013, 1120, 1147, 1175, 1262, 1499, 1683, 1704, 1720, 1925, 2083, 2125, 2154, 2315, 2317, 2318
ПИСАРЕВ Л.И. — **708**, 1242, 1284, 1292, 1828
ПИСАРЕВА Е.Ф. — **708**
ПИСЕМСКИЙ А.Ф. — 365, 465, 614, **708–709**, 1156, 1175, 1571
Питт У. — 454, 719, 1028, 1873
Пифагор — 443, 525, 881, 994, 1591, 1769, 2019, 2055, 2063, 2096, 2197
Пифон — 1665
Пичугин В.И. — 1982, 1987
Пишун В.К. — 1980
Пишун С.В. — 1980
Плакатин С. — 1249
ПЛАТОН — 214, 339, 358, 523, 570, 598, **709–713**, 769, 892, 928, 1126, 1185, 1228, 1373, 1443, 1536, 1591, 1640, 1739, 1769, 1846, 1875, 1913, 2055, 2058, 2096, 2121, 2154, 2237, 2326
Платон (Левшин), митрополит — 974, 1328
Платонов А. — 1226, 1986
Платонов С.Ф. — 681, 1253
ПЛЕВАКО Ф.Н. — **713**, 1707
ПЛЕВЕ В.К. фон — 587, **713–714**, 725, 970, 1948
Плеснев И. — см. Алексеев И.И.
ПЛЕХАНОВ Г.В. — 44, 63, 487, 506, **714**, 1340, 1818, 2156, 2229, 2329
Плещеев А.Н. — 1000, 1879
Плиний Старший — 297, 580
Плутарх — 2333
Плюшинский Д.И. — 1259
Плющик-Плющевский А.А. — 583
ПОБЕДНОСЦЕВ К.Н. — 78, 79, 94, 196, 226, 236, 237, 257, 296, 330, 342, 355, 372, 485, 570, 610, 658, 710, **714–725**, 772, 775, 791, 841, 849, 881, 882, 906, 907, 910, 992, 1003, 1008, 1026, 1037, 1056, 1058, 1061, 1167, 1168, 1171, 1193, 1210, 1242, 1249, 1252, 1379, 1419, 1439, 1520, 1552, 1557–1559, 1640, 1673, 1717,

- 1733, 1758, 1781, 1829, 1867, 1878, 1948, 1977, 1979, 2025, 2036, 2038, 2298, 2300, 2335, 2355
ПОВАРНИН С.И. — 725, 1242
ПОГОДИН М.П. — 82, 109, 110, 319, 591, **725–729**, 733, 1100, 1520, 1881, 2025, 2315
 Под забралом — см. Трегубов М.
 Подгужец З. — 1975
 Поджио Б. — 945
 Поджиоли Р. — 1998, 1999, 2001
 Пожарский Д.М. — 597, 598, 858, 1016, 1417, 1648, 1719, 2108
 Позднева С.П. — 1990
ПОЗДНЯКОВ Н.Г. — 424, **729**
 Познер В. — 1823
 Покровский А.И. — 1283
 Покровский М.Н. — 1554
 Покровский Н.В. — 1572
 Покровский, доцент — 700
 Полевой Н.А. — 513
 Полежаев А.И. — 2315
 Поливанов, генерал — 1818
ПОЛИВАНОВ П.С. — 536, **729–730**
 Полифем — 1844
 Половинкин С.М. — 61, 339, 660, 1099, 1111, 1112, 1138, 1196, 1504, 1951, 1977
 Полонская Ж.А. — 1250, 1252
 Полонский Б.Я. — 349, 1354
ПОЛОНСКИЙ В.П. — **730–731**, 1235, 1342, 1433, 1787, 1973, 1979, 2330
ПОЛОНСКИЙ Я.П. — 72, 155, 326, 336, 338, 552, **731–732**, 1048, 1050, 1108, 1109, 1252, 1255, 1613, 1707, 2127
ПОЛОТЕБНОВА А.А. — **732**
 Полунов А.Ю. — 1989
 Полюшина В.Г. — 1982, 1984, 1987
 Поляков С.А. — 1254, 1255, 1256, 1315, 1824
 Поляков С.С. — 1466
 Померанская Т.В. — 1976, 1977, 1983, 1984, 1990
 Помпей — 1880
 Помяловский Н.Г. — 855
 Понизовский П.Я. — 383
 Понтий Пилат — 528
 Попкова Н.А. — 2023
 Попов А.В. — 1824
 Попов А.П. — 1283
 Попов В.И. — 1259
ПОПОВ И.В. — **732**, 1283, 1824
 Попов, капитан — 1447
 Попов К.Н. — 492
 Попов Л.К. — см. Эльпе
ПОПОВ М.С. — 52, **732**
ПОПОВ Н.А. — **732–733**
 Попов, профессор — 805
 Попова А.П. — 279
 Поредж Дм. — 1187
 Порошин Алексей — см. Суворин А.А.
ПОРФИРИЙ (Успенский К.А.), епископ — **733**, 1572
ПОСЕЛЯНИН (Погожев) Е.Н. — 571, **733–735**, 1726, 1789, 1790, 1947, 1979, 2226
 Постников Н.Е. — 1467
 Потапова Г.Е. — 1977
 Потебня А.А. — 319, 427
 Потемкин Г.А. — 782, 976
 Потехин А.А. — 1571
 Потехин В.М. — 492
 Потехин Н.А. — 1571
 Потин В.М. — 1756
 Почепцов Г. — 1981
 Пракситель — 891, 2093, 2097, 2098, 2101
ПРАХОВ А.В. — 327, 643, **735–736**, 1242, 1544
ПРАХОВА Э.Л. — **736**
 Прево А.Ф. — 1540
 Прегель С.Ю. — 1763
 Прейс Н.Н. — 471
 Преображенский В.П. — 1344
ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ И.М. — **736–737**
 Преображенский, философ — 655
ПРИШВИН М.М. — 139, 402, 415, 454, 478, 656, **737–742**, 825, 1250, 1260, 1356, 1466, 1468, 1845, 1968, 1975, 1979, 1980, 1981, 2295, 2346
 Пр-ков Николай Ефимович — см. Кареев А.
 Проворихина А.Н. — 1255
 Прокопович С.Н. — 501
 Прокопчук Ю. — 1987
 Прокофьев, сотрудник «Нового Времени» — 971
ПРОКОШЕВ П.А. — **742**, 1242
 Прометей — 573
ПРОППЕР (Пропер) С.М. — 506, 630, **742–743**, 909, 971, 1818, 1824, 1826
 Проскурина В.Ю. — 1976, 1981, 1989
 Простакова О.Г. — 1987
ПРОТЕЙКИНСКИЙ В.П. — 370, 662, 680, **743–744**, 1031, 1292, 1953
ПРОТОПОПОВ В.В. — 442, **744–745**, 1202, 2030
 Протопопов М.А. — **745**, 1166, 1599, 1614, 1961, 1962, 2189
 Прохаско А.П. — 536
ПРОХАСКО О.П. — **745**, 1242, 1870
 Пругавин А.С. — 1948
 Прудон П.Ж. — 225, 507, 1071, 2148
 Пруст М. — 925
 Пташицкий С.Л. — 1280
ПУГАЧЁВ Е.И. — 528, **746–747**, 765, 1100, 1593
ПУЗИНО О.В. — **747**, 1372
 Пумпянский Л.В. — 1974
ПУРИШКЕВИЧ В.М. — 94, 145, **747–748**, 1093, 1826
 Пусков С.В. — 1249
 Пустынник Н. — 1800
 Пушкарева Ж.П. — 1987
ПУШКИН А.С. — 44, 50, 53, 109, 112, 130, 146, 148, 165, 166, 178, 188, 192, 205, 219, 226, 234, 240, 261–263, 265–269, 280, 297, 299, 307, 326, 330, 331, 334, 336, 338, 344, 364, 369, 373, 388, 405, 406, 411, 448, 463, 486, 488, 502, 516, 526, 527, 530–532, 538, 541, 578, 580, 601, 608, 609, 613, 619, 631, 641, 646, 662, 665–667, 669, 688, 692, 702, 707, 709, 711, 726, 727, 729, **748–759**, 760, 771, 799–801, 809, 853, 860, 864, 866, 878, 882, 898–900, 912, 915, 919, 949, 958, 971, 975, 979, 997, 1003, 1008, 1022, 1027, 1028, 1050, 1051, 1057, 1067, 1144, 1147, 1160, 1175, 1177, 1178, 1195, 1203, 1249, 1313, 1336, 1346, 1370, 1374, 1378, 1386, 1405, 1412, 1414, 1444, 1447, 1464, 1482, 1490, 1500, 1505, 1537, 1561, 1575, 1593, 1603, 1608, 1615, 1618, 1656, 1678, 1744–1746, 1754, 1757, 1793, 1795, 1839, 1850, 1873, 1916, 1934, 1959, 1963, 1977, 1978, 1982, 1985–1988, 1991, 2004, 2005, 2020–2023, 2048, 2075, 2079, 2083, 2088, 2091, 2103, 2110, 2125, 2158, 2168, 2186, 2189, 2204, 2209, 2220, 2253, 2259, 2291, 2308, 2309, 2315, 2320, 2333–2335, 2341, 2355
 Пушкин С.Н. — 1987
 Пфафф А.Ф. — 1250
ПШИБЫШЕВСКИЙ С. — 251, **759**, 1498, 1680, 1869
ПЫПИН А.Н. — 359, 477, **759–760**, 885, 933, 1003, 1314
ПЯСТ В.А. — 142, **760**, 1350, 1352, 1353, 1755, 1975, 1979
 Пятигорский А.М. — 1981, 1987
 Ра — 1573, 1916, 2142
 Рабинович И. — 761
РАБИНОВИЧ П.О. — **761–762**
 Рагозина З.А. — 1461
 Радишев А.Н. — 522, 1523, 2019, 2048
РАДЛОВ Э. — 239, 514, **762–763**, 950, 1201, 1242, 1255, 1256, 1333, 1462, 1578, 1825, 1871
РАДОВАНОВИЧ С.С. — **763–764**
РАДОНЕЖСКИЙ А.А. — **764–765**
 Раевский П.В. — 1503, 1952
 Развадовский, польский граф — 138
РАЗИН С.Т. — 746, 747, **765**, 1593
РАЗИНЬКОВ В.Л. — **765**, 2069
 Разумов А. — 380
 Разумова А. — 1987

- Райвид В.Б. — 1357
 Раймунд Тулузский — 2260
 Рамзес — 2276
 Рамм А. — 1599
 Рамполла, кардинал — 1539
 Ранина Л.Ю. — 1989
 Раренко М.Б. — 552, 602, 763, 1128, 1135, 1173, 1310, 1399
 Расин Ж. — 2258, 2260
 Раскатов Н. — 1031
 РАСПУТИН Г.Е. — 96, 173, 196, 223, 294, 351, 565, 566, 642, 659, 766–768, 863, 1008, 1025, 1046, 1047, 1234, 1355, 1675, 1993
 Растопчина (Ростопчина) Е.П. — 2342
 Расторгуев Д. — 2084
 Растрелли В.В. — 847, 2336
 РАФАЭЛЬ Санти — 127, 570, 620, 754, 755, 768–770, 780, 1309, 1310, 1463, 1478, 1481, 1482, 1507, 1521, 1522, 1528, 1530, 1665, 1693, 2054, 2269
 Рахиль — 1278, 1317
 РАЧИНСКАЯ В.А. — 770–771, 777
 Рачинские — 482
 РАЧИНСКИЙ С.А. — 35, 48, 82, 94, 109, 145, 167, 181, 188, 198, 209, 236, 238, 279, 322, 323, 458, 485, 525, 569, 618, 648, 714–718, 720, 770, 771–779, 829, 906, 907, 909, 910, 923, 948, 951, 952, 956, 1007, 1026, 1056, 1057, 1060, 1120, 1167, 1168, 1243, 1249, 1254, 1262, 1288, 1361, 1379–1382, 1393, 1437, 1444, 1556–1558, 1577, 1609, 1610, 1673, 1677, 1716, 1758, 1829, 1839, 1881, 1976, 2026, 2042, 2104, 2105, 2118, 2128, 2303, 2354
 РАШЕВСКАЯ В.И. — 617, 779
 Рашель, французская актриса — 101, 851
 Редкин П.Г. — 1347
 Резвых Т. Н. — 1108
 Резепин П.П. — 419, 1113, 1124, 1571, 1572
 Резникова Н. — 1823
 Резниченко А.И. — 254, 365
 Резникова И.В. — 1646
 Рейнбот, генерал-майор — 2182
 Рейснер М.А. — 1953
 Рейтерн, коллекционер — 1386
 Рейфильд Д. — 965
 Реклю Э. — 683, 1957, 2222
 Рем, брат Ромула — 1754
 РЕМБРАНДТ Х. ван Рейн — 127, 204, 768, 769, 779–781, 1478, 1521, 1692, 2269
 Ремезов А.В. — 1234
 Ре-ми — см. Васильев Н.В.
 РЕМИЗОВ А.М. — 40, 189, 274, 304, 305, 401, 461, 494, 542, 681, 729, 740, 741, 760, 781–788, 853, 1015, 1109, 1135, 1153, 1154, 1250, 1253, 1270, 1312, 1330, 1337, 1355, 1471, 1514, 1549, 1556, 1579, 1581–1585, 1762, 1763, 1968, 1979, 1981, 1987, 1992, 2085
 Ремизова М. — 1990
 Ремизова-Довгелло С.П. — 292, 781, 782, 785, 786, 1584
 Ремизовы — 305, 1350
 Ренан Э. — 74, 414, 683, 685, 1641, 1657, 1739, 2304
 Рени Гвидо — 620, 1478
 РЕННИКОВ А.М. — 788–789, 1324, 1325, 1372, 1726, 1788
 Рентальн К.В. — 1357
 РЕПИН И.Е. — 52, 239, 248, 283, 324, 395, 435, 481, 513, 556, 561, 619, 661, 722, 789–793, 856, 874, 932, 978, 1030, 1031, 1158, 1242, 1248, 1250, 1402, 1411, 1478, 1481, 1519, 1618, 1646, 1871, 1881, 1882, 1948, 2357, 2359
 Репников А.В. — 1987, 1990
 РЕРИХ Н.К. — 793, 922
 Рет, египтолог — 1665
 Ретовский О.Ф. — 2336
 Решетова Л.И. — 1987
 Ржевский М. — см. Матвей Ржевский
 Рибера Х. — 1692
 Риза-кули-хан — 1431
 Риккерт Г. — 306
 РИЛЬКЕ Р.М. — 126, 793–795
 Римский-Корсаков Н.А. — 1163
 Риттер К. — 1273
 Рихман Г.В. — 538
 Рише Ш. — 1915, 1960
 Робакидзе Г.Т. — 1974
 Робертс П.С. — 1823
 РОБЕСПЬЕР М.М.И. — 795–796, 844, 846, 847, 2214, 2262, 2317
 РОГАЧЁВА П.П. — 796, 1465
 Рогачевский В.Л. — 2225
 Рогинский А.Б. — 1977
 Рогозинников И.И. — 1571
 Роден О. — 278
 Родзевич, учитель — 1864
 Родзянко М.В. — 318, 596
 Родионов И.Ф. — 1828
 РОДИЧЕВ Ф.И. — 51, 55, 503, 630, 685, 686, 692, 694, 796–799, 1023, 1236, 1431, 1432, 1511, 1891, 2007
 РОЖДЕСТВИН А.С. — 799, 1243, 1244
 Рождественский З.П. — 608
 Розанов Александр Н. — 382, 1572
 РОЗАНОВ Алексей Н. — 800, 823
 Розанов А.П. — 385, 1572
 РОЗАНОВ В.В. (сын) — 294, 356, 801–803, 964, 1108, 1113, 1246, 1257, 1571, 1882, 2073, 2283, 2355, 2360
 РОЗАНОВ Вас.Ф. — 375–377, 803–804, 820, 1572, 1637, 2353
 РОЗАНОВ Вл.Н. — 59, 804–806
 Розанов В.С. — 811
 Розанов Г.С. — 811
 РОЗАНОВ Д.В. — 381, 806–807, 811, 812, 821, 822, 1567, 1571, 2355
 Розанов М.В. — 106
 Розанов М.П. — 385
 РОЗАНОВ Н.В. — 59, 95, 149, 205, 206, 320, 379, 380–382, 635, 665, 800, 804, 807–810, 812, 814, 818, 822, 1012, 1256, 1271, 1543, 1566, 1571, 1718, 1720, 1721, 2080, 2082, 2083, 2199, 2353, 2354
 РОЗАНОВ Н.Н. — 383, 810, 1468, 1572
 Розанов Н.П. — 385
 Розанов Н.Ф. — 375, 378, 1572
 Розанов П.А. — 384, 1572
 Розанов П.Н. — 383, 375, 385, 1572
 Розанов П.П. — 375, 384, 385, 1572
 РОЗАНОВ С.В. — 382, 807, 810–811, 822, 1252, 1571, 1720
 РОЗАНОВ Ф.В. — 380, 381, 811–812, 821, 822, 1566, 1571
 Розанова А.В. — 383
 РОЗАНОВА А.С. — 812, 1012
 РОЗАНОВА (Бутягина) В.Д. («Друг») — 62, 71, 80, 97, 101, 105, 143, 172–174, 194, 198, 218, 250, 342, 351, 354–358, 394, 429–431, 439, 441, 462, 489, 556, 702, 768, 779, 786, 789, 796, 809, 814, 836, 837, 876, 964, 1075, 1098, 1104, 1109, 1158, 1189, 1243, 1246, 1249, 1256, 1271, 1349, 1351, 1352, 1354, 1357, 1365, 1370, 1434, 1465, 1466, 1538, 1543, 1574, 1632, 1635, 1667, 1677, 1695, 1708, 1743, 1788, 1870, 1964, 2038, 2044, 2048, 2049, 2058, 2073, 2075, 2088, 2120, 2285, 2353, 2354, 2356, 2357
 РОЗАНОВА Варвара В. — 97, 253, 254, 356, 513, 589, 812–814, 1113, 1191, 1246, 1256, 1257, 1365, 1543, 1646, 1790, 2078, 2088, 2355, 2356
 РОЗАНОВА Вера В., сестра писателя — 380, 814–815
 РОЗАНОВА Вера В., дочь писателя — 143, 356, 506, 538, 653, 815–818, 1191, 1246, 1256, 1365, 1543, 1566, 2295, 2355, 2356
 Розанова Е.Н. — 383
 Розанова Евлампия П. — 383
 Розанова Елена П. — 385
 РОЗАНОВА Л.В. — 382, 818
 Розанова М.А. — 384
 Розанова М.П. — 385
 РОЗАНОВА Н.В., первая дочь писателя — 818–819
 РОЗАНОВА (Верещагина) Н.В. — 34, 68, 87, 97, 125, 127, 144, 191, 222, 239, 292, 294, 356, 431, 432, 515, 564, 580, 591, 641, 642, 763, 814, 819–820, 829, 836, 989, 1038, 1098, 1123, 1124, 1164, 1204, 1243, 1245–1249, 1251, 1256, 1257, 1328, 1355, 1356, 1367, 1481, 1635, 1983, 2095, 2354, 2356

- РОЗАНОВА Н.И. — 206, 378, 382, 810, **820–822**, 1186, 1566, 2287, 2353
 Розанова Н.Н. — 1249
 Розанова Н.П. — 384
 Розанова О.А. — 384
 РОЗАНОВА П.В. — 381, 806, 807, 821, **822–823**
 Розанова С.В. — 1249
 Розанова С.С. — 378
 РОЗАНОВА Т.В. — 58, 60, 68, 97, 100, 111, 120, 179, 199, 207, 214, 218, 230, 235, 348, 356–358, 370, 405, 416, 426, 430, 471, 513, 535, 556, 557, 572, 592, 596, 642, 667–669, 740, 741, 789, 803, 814, 818, **823–825**, 843, 905, 936, 963, 989, 1083, 1098, 1134, 1136, 1160, 1243, 1245–1247, 1249, 1251, 1252, 1256, 1271, 1277, 1278, 1328, 1354–1356, 1365, 1367, 1413, 1481, 1543, 1545, 1646, 1665, 1677, 1765, 1844, 1983, 2078, 2219, 2230, 2288, 2294, 2295, 2336, 2354, 2356, 2359
 Розенблат Г.Я. — 564
 Розенблюм А.Е. — 1357
 Розенблюм В.-К.Н. — см. Льдов К.Н.
 Розин Н.П. — 1975
 Розинер Ф. — 1987
 Розмини А. — 1200
 Рокита, польский проповедник — 1125
 Роллинг, переводчик — 391
 Роман Ю. — 1641, 1758
 РОМАНОВ И.Ф. (Рцы) — 80, 180, 181, 238, 239, 460, 585, 711, 779, 780, **825–829**, 841, 847, 1095, 1116, 1168, 1170, 1246, 1292, 1301, 1327, 1380, 1447, 1500, 1557, 1594, 1598, 1608, 1609, 1707, 1723, 1782, 1825, 1829, 1879, 1957, 1979, 2016, 2027–2030, 2108, 2112, 2167, 2230, 2266, 2289
 РОМАНОВСКИЙ В.Е. — **829**
 Романовы, династия — 2328
 РОМЕР М.Ф. — **829–830**
 РОМЕР Ф.Э. — 829, 830–831
 Ромул, основатель Рима — 1586, 1754
 Ронигер Э. — 284
 Ропшин В. — см. Савинков Б.В.
 Рославлев — см. Колышко И.И.
 РОССОВ Н.П. — **831–832**
 Россоломо Г.И. — 1357
 РОССОЛОВСКИЙ В.С. — **832**, 971
 Ростовцев, врач — 701
 Ротшильд, банкир — 228, 944, 1071
 Ротштейн А.Ю. — 283
 РОЧКО Г.В. — **832–834**
 Рош Д. — 534, 1822
 РОШЕ К.К. — **834**, 1357
 РУБАКИН Н.А. — 515, **834–835**, 880, 1070
 Рубинская А.А. — 382
 Рубинский А. — 382
 Рубинштейн А.Г. — 1163
 Рубинштейн Д.Л. — 1249
 Рубо Ф.А. — 248
 РУДИЧ В.И. — **835–836**
 Руднев И.Н. — см. Ионафан
 Руднев П.А. — 350, 832, 1980, 1982, 1987, 1990
 Руднев Т. Д. — 796, 837, 1249
 РУДНЕВА А.А. — 62, 355, 394, 429, **836–837**, 1522, 1645, 1743, 1957, 2122, 2357
 РУДНЕВА Н.Т. — **837–838**
 Руднева Н. — 1685
 Руже де Лиль К.Ж. — 2310
 Рукавишников И.С. — 166, 2136
 Рукович В.А. — 1825
 РУМАНОВ А.В. — 137, 579, **838–841**, 886, 1249, 1255, 1827
 Румянцев-Задунайский П.А. — 492, 974
 Рунне И. — 2084
 Рунова О.П. — 289
 Русанов Н.С. — 336, 1861
 Русинов А. — 672
 РУСОВ Н.Н. — 514, 515, **841–844**, 1243, 1678, 1762, 1968, 1974
 РУССО Ж.Ж. — 125, 152, 204, 205, 520, 633, 634, 683, 699, 726, 795, **844–847**, 922, 1174, 1183, 1336, 1757, 1811, 1942, 1966, 2014, 2154, 2214, 2260, 2261, 2262, 2317
 Рутенберг П.М. — 211
 Рцы — см. Романов И.Ф.
 РЫБАКОВ С.Г. — **847–848**, 1255
 Рыбников П.Н. — 319
 Рылеев К.Ф. — 300, 2043, 2102
 Рысаков, террорист — 1717
 Рюккерт Г. — 320, 321, 966
 Рюрик — 1334, 1441, 1524, 2057, 2126
 Рябинина Т.В. — 1982
 Рябушинский Н.П. — 890, 1498, 1825
 Рязановский И.А. — 739
 Рязанский В. — 1555
 САБЛЕР В.К. — 78, 721, **849–850**, 1249, 1911
 Саблин В.М. — 1317
 Сабурова, домовладелица — 1676
 САВВА (Тихомиров И.М.), архиепископ — **850–851**
 Савва Сторожевский — 494
 Савина Т.В. — 1189, 1191
 САВИНКОВ (Савенков; Ропшин В.) Б.В. — 63, 283, **851**, 1026, 2010
 Савина М. — 2208
 Савицкая В.П. — 1987
 Савонарола Дж. — 649, 1407, 1447, 1693, 2101, 2285
 Сад Д.А.Ф., маркиз — 931, 1873, 1874
 Садков В.К. — 1828
 САДОВСКОЙ (Садовский) Б.А. — 365, **852–854**, 1249, 1250, 1256, 1355, 1696, 1979
 САДОКОВ К.И. — 491, 664, **854–855**, 1695, 1718
 Сазонов, октябрист — 650
 Сакулин П.Н. — 665, 666
 САЛТЫКОВ (Салтыков-Щедрин) М.Е. — 202, 273, 289, 485, 486, 501, 538, 547, 638, 669, 675, 807, **856–857**, 867, 897, 907, 908, 910, 912, 932, 968, 971, 992, 1020, 1032, 1033, 1151, 1196, 1237, 1314, 1646, 1724, 1889, 1891, 1906, 1907, 1919, 1925, 1941, 2008, 2019, 2033, 2036, 2048, 2052, 2137, 2216, 2284, 2285, 2301, 2318
 Сальери А. — 109, 726, 899, 1195
 Сальков В.П. — 674
 Самарин А.Д. — 915
 Самарин Д.Ф. — 858
 Самарин П.Ф. — 858
 Самарин Ф.Д. — 230, 658, 1081
 САМАРИН Ю.Ф. — 71, 72, 82, 596, 773, **857–858**, 896, 1117, 1171, 1560, 1589, 2103, 2107, 2108, 2112, 2261
 Самарина М.Ф. — 556
 Самарины — 48
 САМКО А.К. — **858–859**
 Самойлов О. — 1987
 Самохвалова А.Г. — 1987
 Санд (Занд) Ж. — 119
 САНЖАРЬ Н.Д. — **859**
 Сапов В.В. — 1977
 Сапогов В.В. — 1976
 САПОЖНИКОВ М.И. — 859, 1250
 Сара — 1768
 Сарапульцева А.В. — 1982, 1987
 Саркизов-Серазини И.М. — 1255
 САРКИСОВ С.И. — **859–860**, 1259
 Сарнов Б.М. — 1984
 Сарычев Я.В. — 905, 1294, 1430, 1661, 1733, 1762, 1801, 1857, 1926, 1941, 1980, 1984, 1987, 1990, 2031
 Сафо — 1373
 Сафонов С. (Печерин) — 1042
 Сахаров Вл. — 1287, 1553, 1554
 Сахаров И.П. — 319, 427
 Сахаров С.И. — 1098
 Саяпин М. — см. Спиридонов М.С.
 Саяпин И.А. — 929
 С. Б-х — 876

- С.В.В. — 1464
 Сведенборг Э. — 1187
 Сведомский П.А. — 182, 1544
 СВЕНЦИЦКИЙ (Свентицкий) В.П. — 92, 411, 658, **860–862**, 1199, 1308, 1952, 1953, 2155, 2344
 Свердлов Я.М. — 2283
 Светлаков А. — 1718
 Светлов П.Я. — 572
 Свечин, книгоиздатель — 1616
 Свиридов А. — 1718
 Свирская Е.В. — 1984, 1987
 Свифт Дж. — 264
 Святогор — 2318
 Святополк-Мирский Д.П. — 78, 1584, 1997
 Себастиан, св. — 423
 Северак Ж.-Б. — 654, 928, 1065
 Северова — см. Нордман Н.Б.
 Северянин И. — 669
 Седакова О. — 1984
 Секретан Ш. — 644
 Селезнёв Л.А. — 1373
 Селехов Г.Н. — 1467
 Селиванов К. — 1184, 1234, 2063, 2067
 Селивачев А. — 2023
 Селиверстов Ю.И. — 1883, 1977
 Селитренников — см. Ренников А.М.
 Семашко Н.А. — 1260, 1466
 Семёнов М. — 923
 Семёнов П.В. — см. Михаил (П.В. Семёнов)
 Семёнова Е.А. — 868, 2044, 2179, 2261, 2262
 Семенюк А.П. — 1987
 Сенатов В.Г. — 1824
 Сендерович С.Я. — 1987
 Сен-Жюст (Сент-Жюст) Л.А. — 797, 846, 847, 2262
 Сенкевич Г. — 1869
 Сенкевич Е.Ю. — 1982
 Сен-Мартен К. — 1187
 Сен-Симон К. — 119, 507, 2154
 Сеодзи С. — 775
 Септимий Север — 1753
 Сепфора — 1770
 СЕРАПИОН (Воинов С.И.), иеромонах — **862–863**, 1553
 СЕРАФИМ (Я.М. Мещеряков), архиепископ — 653, **863–864**, 1242
 СЕРАФИМ САРОВСКИЙ — 62, 130, 131, 176, 253, 278, 428–430, 499, 557, 734, 735, **864–867**, 869, 870, 1052, 1239, 1441, 1506, 1508, 1543, 1544, 1638, 1901, 1906, 2047, 2057, 2323, 2334, 2356
 Сербиечко В.В. — 1981
 СЕРВАНТЕС Сааведра М. де — **867**, 1020, 1249, 1588, 2266
 Сервет М. — 440
 Сергеев Г.П. — 1259
 Сергеев С.М. — 58, 62, 306, 429, 525, 768, 862, 998, 1703, 1976, 1977, 1989, 2040, 2115
 СЕРГЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ, вел. князь — 374, 387, **867–868**, 1036
 Сергиевский Н.А. — 1682
 Сергей, архимандрит — 1948
 Сергей Беольвский — 981
 Сергей, епископ из Ковно — 1194
 СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ — 43, 62, 765, 844, **868–870**, 913, 1052, 1638, 2077, 2218, 2220, 2331
 СЕРГИЙ (Страгородский И.Н.), патриарх — 80, 83, 184, 257, 304, **870–871**, 882, 1242, 1292, 1730, 1947, 1948, 2166
 СЕРГИЙ (Тихомиров С.), архимандрит — **871–872**
 Серебряная Е.И. — 1991
 Серегин А. — 1984
 Серенький — см. Колышко И.И.
 Серов А.Н. — 932
 СЕРОВ В.А. — 102, 556, 561, **872–874**, 1480, 1519, 1520, 1880, 1881
 Сет, бог — 1665
 Сетницкий Н.А. — 1045
 Сибиряков А.М. — 1411
 Сидоренко Ю.М. — 1990
 Сидорина Т.Ю. — 1981
 Сидоров А.А. — 363, 365, 2078
 Сидоров С.А. — 1545
 Сизов М.И. — 1952
 СИКОРСКИЙ И.А. — **874–875**, 1242, 1610, 1912, 1913, 2066, 2160
 Силантьева М.В. — 1988
 Сильвестр (Кулябка), преосвященный — 1572
 Сильвестр, священник — 412
 СИЛЬЧЕНКОВ К.Н. — 486, **875–877**, 1242, 1292, 1730
 СИМАКОВ В.И. — **877**
 Симановский Н.П. — 1242
 Симон С.А. — 402
 Син, бог — 2101
 Синадино П.В. — 145
 Синебрюхов И. — 1250
 Синенко В.С. — 1980, 1984, 1987
 Синявский А.Д. — 1980, 1988, 1997
 Сипягин Д.С. — 587, 1727, 1821
 Сиротин В.Н. — 1249
 Сиротинин В.Н. — 1358
 СКАБИЧЕВСКИЙ А.М. — 44, 326, 388, 606, **877–878**, 1032, 1050, 1153, 1175, 1202, 1656
 Скабичевский В. — 1255
 СКАЛДИН А.Д. — **878–880**, 1308
 СКАЛЬКОВСКИЙ К.А. — **880**, 1304, 1861
 СКВОРЦОВ В.М. — 60, 171, 304, 372, 473, 474, 720, 723, **880–882**, 1026, 1035, 1075, 1194, 1233, 1292, 1553, 1555, 1676, 1731, 1825, 1825, 1947, 1948
 Скворцов И.В. — 1827
 Скворцов Л.В. — 1988
 Скиндлер В.А. — 1242
 Скобелев М.Д. — 832
 Сковорода Г.С. — 936, 958, 966, 1200, 1348
 Скородумов С.В. — 1981, 1988
 СКОТТ В. — 235, 819, **882–883**, 1153
 Скриба — см. Соловьёв Е.А.
 Скрипкина В.Л. — 917
 СКРЯБИН А.Н. — **883–884**, 1143
 Скублинская — 1725
 СЛАТИНА Е.В. — **884**, 979, 1242
 Слободзинский, врач — 701
 Слободской И. — 1292, 2057
 Слоним М.Л. — 1583
 СЛОНИМСКИЙ Л.-Л.З. — 118, 548, **884–887**, 1252, 1613, 1761, 1937
 СЛУЧЕВСКИЙ К.К. — 73, **887**, 2078
 Смарагд (Крыжановский), архиепископ — 258
 Сменцовский М.Н. — 1035, 1292
 Смирдин А.Ф. — 165
 СМИРНОВ А.А. — **887**, 1456, 1765, 1990, 2023
 Смирнов А.В. — 386
 Смирнов, автор учебника географии — 1338
 Смирнов А.М. — 490
 Смирнов А.П. — 1571
 Смирнов В.И. — 384, 1259
 Смирнов К.Н. — 2042
 Смирнов М.А. — 1467
 Смирнов М.В. — 386
 Смирнов М.О. — 1131, 1132, 1133, 1134
 СМИРНОВ Н.М. — **887–888**
 Смирнов С.В. — 1990
 Смирнов С.К. — 446
 Смирнов-Кутачевский А.М. — 2252, 2254
 Смирнова А.И. — 1984, 1988
 Смирнова П.И. — 1824
 СМИРНОВА С.И. — **888–889**
 Смирнова Т.В. — 65, 124, 207, 235, 279, 387, 446, 557, 592, 1328, 1367, 1545, 1579, 1666, 2078, 2220, 2295

- Смит А. — 666
 Снегирев И.М. — 319, 427
 СНЕССАРЕВ Н.В. — **889**, 973
 Соболев А.В. — 1988
 Соболев А.Л. — 1316
 Соболев В.С. — 386
 Соболева М.Н. — 206
 Соболевский А.И. — 1948
 Соваков Б.Н. — 1988
 Созонов Е.С. — 713
 Соколов В.А. — 46, 1767
 Соколов Д. — 1988
 Соколов, доктор — 1236
 Соколов М.К. — 820
 Соколов Н.К. — 378
 Соколов Н. — 1119
 Соколов Н.М. — 857, 985, 2027
 Соколов П.П. — 1286
 СОКОЛОВ П.А. — **889–890**
 СОКОЛОВ С.А. — **890**
 Соколова Е.В. — 1186
 СОКРАТ — 148, 523, 769, 883, **890–893**, 928, 929, 952, 1509, 1537, 1775, 1876, 1880, 1889, 1958, 2066, 2096, 2097, 2098
 СОЛЛЕРТИНСКИЙ С.А. — 744, 763, **893–894**, 1031, 1242, 1292, 1730, 1952
 Соловьёв А.К. — 407
 СОЛОВЬЁВ Вл.С. — 47, 49, 82, 86, 132, 138, 139, 146, 161, 164, 167, 177, 187, 188, 198, 201, 210, 211, 238, 240, 247, 251, 252, 254, 277, 307, 309, 320–322, 331, 369, 388, 414, 427, 435, 457, 470, 522–524, 528, 529, 578, 601, 609, 623, 656, 757, 761, 763, 778, 857, 868, 885, **894–905**, 910, 915–917, 923, 939, 950, 951, 954, 966, 989, 993–996, 1004, 1007, 1014–1016, 1018, 1035, 1036, 1041, 1050, 1062, 1068, 1069, 1083, 1101, 1107, 1110–1112, 1118, 1120, 1147, 1159, 1165, 1179, 1186, 1189, 1190, 1198–1200, 1242, 1244, 1249, 1288, 1313, 1314, 1344, 1346, 1347, 1372, 1387, 1394, 1413, 1423, 1424, 1428, 1429, 1498, 1511, 1515, 1518, 1536, 1538, 1539, 1541, 1542, 1554, 1556, 1577, 1578, 1610, 1642, 1646, 1656, 1671, 1680, 1690, 1691, 1703, 1707, 1724, 1728, 1733, 1736, 1747, 1749, 1753, 1757, 1777, 1782, 1789, 1847, 1854, 1856, 1904, 1933, 1939, 1959, 1964, 1970, 1977, 1979–1982, 1986, 1989, 2016, 2025, 2028, 2036, 2037, 2052, 2053, 2078, 2106, 2107, 2109, 2113, 2128, 2145, 2170, 2180, 2200, 2233, 2251, 2253, 2303–2305, 2308, 2309, 2340, 2345, 2355
 СОЛОВЬЁВ В.С. — **905**, 914
 Соловьёв Е.А. — 1615, 2068, 2069, 2189
 СОЛОВЬЁВ Л.З. — **905–906**, 1197, 1308, 1726
 СОЛОВЬЁВ М.П. — 57, 210, 211, 340, 723, 724, 775, **906–911**, 1243, 1733, 1870, 2036, 2298, 2303
 Соловьёв М.С. — 903
 СОЛОВЬЁВ Н.В. — 396, **911–912**
 СОЛОВЬЁВ С.М., историк — 47, 65, 104, 138, 148, 230, 447, 462–464, 482, 516, 733, 894, 905, **913–915**, 961, 998, 1344, 1514, 1682, 1817, 2025, 2163
 СОЛОВЬЁВ С.М., поэт — **915–917**, 1372, 2077
 СОЛОВЬЁВ Т. П. — 115, **917–918**, 1242
 Соловьёва В.Л. — 912
 Соловьёва М.Ф. — 1988
 Соловьёва П. — 414
 Соловьёва-Трефилова В.А. — 1827
 СОЛОГУБ Ф. — 75, 155, 401, 416, 482, 484, 562, 853, 899, **918–922**, 1142, 1143, 1145, 1244, 1250, 1255, 1350, 1407, 1679, 1968, 2224, 2341
 Соломон — 220, 766, 863, 1204, 1274, 1275, 1278, 1289, 1317, 1336, 1557, 1630, 1659, 1723, 1764, 1828, 1844, 2278, 2279
 Сомов А.И. — 782
 СОМОВ К.А. — 193, 662, 782, 785, **922**, 1242, 1351, 1386, 1584, 1585, 1870
 Соннино Дж. — 323
 Сопиков В.С. — 1197
 СОПОЦЬКО-СЫРОКОМЛЯ М.А. — **922–923**
 Сосницкий М.О. — 1249
 СОСНИЦКИЙ Ю.О. — **923–924**, 1246, 2049
 София, св. — 1678
 Софокл — 101, 102, 280, 2207, 2333
 Сохряков Ю.И. — 1981
 Спасович В.Д. — 72, 749
 Спасовская А.В. — 924
 Спасовская П.А. — 1824
 СПАСОВСКИЙ М.М. — 36, 236, 276, 564, 621, 622, 683, 788, 789, 790, **924–926**, 1231, 1250, 1321, 1324, 1372, 1753, 1766, 1824, 1979, 1996, 2109, 2336, 2358
 Спасский А.А. — 1242, 1283
 Спасский М.И. — 828, 1169
 Спасский, профессор — 681
 СПЕНСЕР Г. — 149, 178, 326, 353, 574, 678, **926**, 1104, 1262, 1334, 1445, 1514, 1848, 2055, 2150, 2228, 2230, 2252
 Сперанский Д.А. — 1018, 1461
 СПЕРАНСКИЙ М.М. — **926**, 976, 1593, 1938, 2231
 СПИНОЗА Б. — 710, 892, 893, **927–929**, 938, 1107, 1281, 1797, 2199
 СПИРИДОНОВ М.С. — **929**, 1555, 1250
 Спиро С.П. — 289
 СТАНИСЛАВСКИЙ К.С. — 350, 639, **929–930**, 2209
 Станкевич Н.В. — 482, 1022, 1904, 2178
 Старикова Е.В. — 1975
 Старицкий П.Е. — 1695
 СТАРОДУМ (Стечкин) Н.Я. — **930–931**, 936, 1292, 1293, 1731, 1826, 2026, 2343
 Старцева А.Н. — 1827
 СТАСОВ В.В. — 885, **932**, 1707
 Стасова Н.В. — 1959
 СТАСЮЛЕВИЧ М.М. — 46, 283, 477, 729, 760, 886, **932–933**, 1198, 1244, 1250, 1252, 1255, 1314, 1315, 1606
 Стасюлевич Н.Н. — 1252
 Статистик — см. Бахметев Н.Н.
 Стахеев И.И. — 198
 СТАХОВИЧ А.А. — **933–934**
 СТАХОВИЧ М.А. — 474, 796, **934–935**
 Шашевич Л. — 1679
 Стеклов М. — 318, 1984
 Степанов И.С. — 1351
 СТЕПАНОВ Н.М. — **935–936**, 2083
 Степанов Ю.С. — 1981
 Степняк-Кравчинский С.М. — 485, 534, 1156, 1511, 1819, 1821, 1926
 Стефан, св. — 392, 756, 1921
 Стефан Яворский — 857, 999
 Стечкин — см. Стародум Н.Я.
 Стивенс Дж. — 1822
 Стишинский А.С. — 560, 695
 Стокс Дж. — 1220
 Столетов А.Г. — 994
 СТОЛПНЕР Б.Г. — 227, 234, 419, **936–938**, 1022, 1106, 1204, 1354, 1942, 1952, 1953, 2230
 СТОЛЫПИН А.А. — 646, **938–939**, 943, 1726, 1890, 2225
 Столыпин П.А. — 182, 195, 227, 316, 317, 487, 503, 504, 512, 548, 646, 695, 735, 736, 904, 938, **939–944**, 960, 983, 1068, 1139, 1452, 1455, 1456, 1537, 1543, 1559, 1702, 1805–1807, 1821, 1832, 1890, 1920, 1925, 1944, 2155, 2216, 2295, 2357
 Столяров-Суханов, чиновник — 917
 СТОРОЖЕНКО Н.И. — 482, 733, **945**, 1370, 1682, 1707
 СТОЮНИНА М.Н. — 100, 222, 239, 538, 539, 779, 815, 816, 819, **945–946**, 1257, 2066
 Стравинский И.Ф. — 96
 Страда В. — 1823
 СТРАХОВ Н.Н. — 34, 46, 66, 70, 76, 88, 89, 104, 105, 109, 119, 127, 128, 143, 159, 180, 192, 202, 208, 214, 220, 229, 236, 238, 259, 265, 275, 289, 301, 302, 309, 320–324, 337, 338, 344, 368, 405, 444, 453, 458, 459, 499, 501, 515, 519, 524, 525, 551, 561, 585, 590, 612, 623, 648, 657, 682–685, 700, 701, 729, 731, 738, 749, 769, 773, 776, 777, 791, 807, 809, 818, 823, 827, 829, 841, 843, 853, 856, 885, 896, 934, 937, **946–958**, 966, 993, 994, 1003, 1013, 1014, 1020, 1025, 1026, 1049, 1061, 1108, 1117, 1120, 1141, 1158, 1166, 1174–1176, 1187, 1189, 1190, 1243, 1249, 1250, 1252,

- 1253, 1269, 1272, 1278, 1311, 1345, 1347, 1357, 1361, 1370, 1379–1381, 1407, 1422, 1488, 1513, 1515, 1517, 1518, 1532, 1539, 1555–1558, 1572, 1577, 1587, 1589, 1598, 1604, 1609–1613, 1615, 1641, 1642, 1672, 1673, 1691, 1707, 1715, 1717, 1724, 1740, 1744, 1749, 1757, 1758, 1761, 1789, 1801, 1829, 1839, 1864, 1878, 1879, 1884, 1885, 1902, 1907, 1912, 1937, 1939, 1940, 1942, 1976, 1978, 1979, 1999, 2006, 2016, 2036–2039, 2044, 2051, 2052, 2101, 2103, 2104, 2111, 2112, 2164, 2167, 2192, 2193, 2212, 2228, 2230, 2249, 2251, 2284, 2303, 2305, 2306, 2308, 2315, 2316, 2353, 2355
- Страхов П.С. – 2326
 Стрешевич Л. – 1016, 1867
 Стрельцова Е.И. – 1990
 Стрижев А.Н. – 446, 452, 652, 668, 669, 672, 700, 733, 735, 850, 871, 882, 1000, 1016, 1018, 1278, 1283, 1317, 1451, 1736, 2221, 2283
 Стриндберг Ю.А. – 205
 Строганов С.Г. – 516, 606, 1032, 2020
 Строгановы (Строгоновы), род купцов и промышленников – 870
 Струве Н.А. – 1468, 1738
 СТРУВЕ П.Б. – 43, 156, 161, 291, 314, 352, 391, 420, 423, 452, 464, 466, 543, 622, 623, 656, 703, 704, 742, 914, **958–962**, 991, 992, 1067, 1104–1106, 1157, 1201, 1223, 1235, 1238, 1246, 1249, 1250, 1334, 1343, 1502, 1509, 1552, 1554, 1666, 1679, 1703, 1738, 1749, 1757, 1792, 1802, 1810, 1817, 1826, 1827, 1916, 1919, 1951, 1953, 1954, 1970, 1976, 1979, 2023, 2038, 2040, 2042, 2066, 2112, 2115, 2170, 2187, 2199, 2215, 2250, 2348
 Струговщиков А. – 1185
 Струженцов М. – 1283
 Струковская Е.И. – 1828
 СТУКАЧЁВА В.И. – 232, 617, **962–965**
 СУВОРИН А.А. – 848, **965**, 1825, 1826
 Суворин А.И. – 340
 СУВОРИН А.С. – 35, 64, 78, 79, 84, 85, 111, 142, 170, 218, 233, 239, 250, 296, 316, 317, 362, 370, 419, 424, 459, 468, 545, 574, 575, 579, 580, 583, 586, 641, 643, 644, 647, 709, 775, 803, 831, 832, 837, 841, 889, 910, 940, 960, **965–972**, 984, 991, 1023, 1063, 1072, 1073, 1140, 1145, 1149, 1151, 1152, 1155, 1169, 1176, 1189, 1221, 1249, 1250, 1274, 1305, 1306, 1341, 1348, 1364, 1382, 1403, 1460, 1486, 1525, 1549, 1554, 1559, 1609, 1648, 1707, 1721, 1722, 1724, 1725, 1727, 1757, 1765, 1785, 1801, 1804, 1824–1826, 1839, 1840, 1870, 1917, 1955, 1958, 1968, 1973, 1976, 1978–1980, 1982, 2004, 2024, 2111, 2115, 2117, 2158, 2166, 2199, 2217, 2223, 2291, 2346, 2355, 2358
 СУВОРИН Б.А. – **973**, 1808, 1236, 1824
 СУВОРИН М.А. – 250, **973–974**, 1250, 1727, 1826
 Суворина А.И. – 408, 1194
 Суворины – 736, 833, 889, 974, 1242, 1870
 СУВОРОВ А.В. – 492, 848, **974–977**, 1100, 1249, 1593, 1818, 1880, 2069, 2341
 Суворов, правовед – 486
 Сувчинский П.П. – 1135, 1584, 1994
 Сукач В.Г. – 61, 673, 682, 1170, 1183, 1276, 1580, 1695, 1976–1979, 1983, 1984, 1986, 1988, 1990, 1991, 2049, 2117, 2227, 2333
 Суламифь – 1275, 1317, 1491, 1516, 1627, 1659, 1711, 1828, 2181, 2280, 2337
 Сулла – 1366
 Султанов Н.В. – 2294
 Сумароков А.П. – 334, 536, 553, 1100, 1386, 2300
 Суматохина Л.В. – 517, 558, 591, 793, 878, 1104
 СУРГУЧЁВ И.Д. – **977**
 СУРИКОВ В.И. – 327, **977–978**, 1519, 1707
 Сурова А.Б. – 1990
 СУСАНИН И.О. – 597, 677, **978–979**, 2102
 СУСЛОВ В.В. – **979–980**, 1242, 1355
 СУСЛОВА А.П. – 120, 245–247, 250, 279, 342, 355, 441, 493, 539, 543, 544, 546, 549, 673, 683, 702, 773, 786, 811, 860, **980–983**, 989, 1248, 1250, 1257, 1295, 1296, 1721, 1743, 1928, 1969, 2192, 2325, 2353
 Сулова Н.П. – 465
 СУХАНОВ Н.Н. – **983**
 Сухих И.Н. – 1977
 Сухово-Кобылин А.В. – 1941
 Суходрев – 1071, 2165
 Сухомлинов В.А. – 1340
 Сципион – 908, 2099
 СЫТИН И.Д. – 136, 137, 233, 491, 575, 618, 652, 838, 839, 840, 972, **984**, 991, 1250, 1252, 1827, 1917, 1918, 2012, 2038, 2039, 2148
 Сюннерберг К.А. – 1255
 Тагер Е.М. – 143
 Тамарченко Н.Д. – 1988
 Тамерлан – 448, 634
 Тан В.Г. – 391
 Тандьянц – 860
 Танненберг Е.Д. – 97, 1277
 Таран А.И. – 2262
 Тарановский И.И. – 1467
 Тарасов Б.Н. – 1981
 Тарасов Ф.Б. – 1988
 Тардов Б.Г. – см. Ардов Т.
 ТАРЕЕВ М.М. – 257, 406, 648, 681, **985–989**, 1008, 1242, 1285, 1286, 1308, 1322, 1445, 1730, 1731, 1782, 1855
 Татищев В.Н. – 1524
 Тацит – 230
 Твен М. – 1611
 Тевяшов, коллекционер – 1386
 Тезей – 1657, 1665, 1723
 Теккерей У – 234, 264, 1153
 Теляковский В.А. – 1029
 Темномеров О. – 1428, 1730
 Тенишева М.К. – 1377, 1656
 Тереза, св. – 1187
 Терёхина В. – 1988
 Терлецкий А.Д. – 1981
 ТЕРНАВЦЕВ В.А. – 41, 45, 60, 76, 92, 140, 243, 372, 451, 473, 474, 720, 870, **989–991**, 1035, 1066, 1186, 1292, 1349, 1352, 1353, 1375, 1427, 1603, 1728, 1870, 1947, 1948, 1950, 1951, 1954, 2227
 Тернавцева М.А. – 989
 Тертуллиан – 551, 2352
 Тескова А.А. – 1135
 Тестов Ив. – 2218
 Тиверий – 1880
 Тивертон У. – 1997
 ТИГРАНОВ Ф.Я. – **991–993**, 1242, 1355, 1696
 Тик Л. – 264
 Тиме Г.А. – 1988
 ТИМИРЯЗЕВ К.А. – 302, 320, 324, 595, **993–994**, 1652, 1678
 Тиняков А.И. – 853, 1255
 Тит, император – 1273
 Тит Ливий – 447, 448
 Титов А.А. – 1715
 ТИТОВ Г.И. – **994**
 Тиун – см. Боцяновский В.Ф.
 Тихомиров А.А. – 90
 ТИХОМИРОВ Л.А. – 48, 49, 71, 650, 658, 896, 898, **995–998**, 1081, 1225, 1242, 1248, 1250, 1292, 1558, 1799, 1939, 1947, 1959, 2036, 2037, 2052, 2149, 2218
 Тихомиров П.В. – 732, 1284, 1285, 1679
 Тихон Задонский – 173, 2220
 Тихон, патриарх – 1545
 Тихонова Е.Ф. – 1982
 ТИХОНРАВОВ Н.С. – 171, 172, 302, 427, 464, 465, 576, 733, 855, **998–1000**, 1478, 1682, 1716, 2315
 Тициан – 1481, 1692
 ТИШКОВ В.П. – **1000**
 Ткаченко В.Ф. – 1250
 Ткаченко Д. – 1466
 Ткаченко И.А. – 1988
 Тлиф И.Х. – 386, 1254, 1980, 1984
 Толмачёва М.В. – 52, 155, 340, 344, 476, 483, 1221, 1367, 1460, 1475, 1553

- ТОЛСТАЯ С.А. — 69, **1000–1001**, 1075, 1272
 ТОЛСТОЙ А.К. — 190, 234, 809, 857, **1001–1002**, 1100, 1249, 1312, 1789
 Толстой А.Н. — 166, 781, 782, 1967, 1968, 2136
 ТОЛСТОЙ Д.А. — 220, 558, 606, 611, 611, 721, 743, 857, **1002–1003**, 1604, 1717, 1779, 2319
 Толстой И.И. — 1250
 Толстой Л.Л. — 1948
 Толстой, коллекционер — 1386
 ТОЛСТОЙ Л.Н. — 50, 62, 69, 70, 75, 85, 86, 91, 94, 97, 100, 106, 119, 129, 167, 172, 177, 190, 198, 207, 213, 220, 234, 239, 240, 247, 254, 263, 265, 267, 272, 284, 302, 306, 308, 310, 312, 315, 318, 334, 345, 347, 350, 352, 353, 366, 427, 429, 450, 486, 491, 499, 518, 522, 523, 526, 527, 534, 549, 558, 573, 576, 590, 601, 602, 605, 606, 613–615, 618, 631, 634, 639, 641, 644, 647, 653, 656, 674, 682, 690, 699, 709, 724, 751, 753, 766, 778, 789, 799, 801, 809, 841, 843, 846, 871, 881, 882, 891, 901, 931, 933, 934, 941, 947, 949–951, 971, 992, 1000, 1001, **1003–1011**, 1019, 1020, 1022, 1025, 1026, 1048–1050, 1064, 1065, 1086, 1101, 1132, 1133, 1148, 1150–1154, 1156, 1165, 1174, 1179, 1180, 1183, 1184, 1188, 1199, 1202, 1203, 1249, 1250, 1252, 1267, 1283, 1288, 1307, 1309, 1311, 1313–1315, 1318, 1322, 1328, 1346–1348, 1370, 1381, 1411, 1439, 1440, 1476, 1495, 1532, 1535, 1537, 1555, 1557, 1580, 1593, 1598, 1605, 1606, 1610, 1613, 1616, 1621–1623, 1627, 1662, 1670, 1696, 1700, 1707, 1713, 1715, 1717, 1728, 1744–1746, 1757, 1782, 1789, 1831, 1862, 1864, 1878, 1879, 1889, 1890, 1904, 1925, 1932, 1950, 1957, 1963, 1967, 1976, 1982, 1987, 1989, 1991, 1994, 2001, 2006, 2018, 2019, 2021, 2024, 2025, 2028–2030, 2036, 2066, 2075, 2086, 2092, 2094, 2098, 2117–2119, 2125, 2127, 2128, 2190, 2201, 2204, 2208, 2209, 2212, 2213, 2217, 2218, 2220, 2234, 2247, 2250, 2259, 2277, 2283, 2286, 2290–2292, 2303, 2317, 2333, 2335, 2340, 2341, 2346, 2356, 2357
 Толстой М.Л. — 1132
 Том Я. — 1535
 Тон К.А. — 1466
 Топоров В.Н. — 1989
 Торквемада Т. — 1951, 2208
 Тот, бог — 1018
 Трахтерев, адвокат — 1294
 ТРЕГУБОВ М. — **1011–1012**
 Третьяковский (Тредьяковский) В.К. — 442, 553, 1386, 1623
 Трейчке Г. — 1273
 Тренин В. — 1975
 Трепов Ф.Ф. — 407
 Третьяков П.М. — 101, 295, 296, 643
 Тривус М.Л. — 1614, 1961
 Троицкая А.С. — 1721
 ТРОИЦКИЙ Д.С. — **1012–1013**, 1740
 Троицкий И.Г. — 651
 ТРОИЦКИЙ М.М. — 89, 121, 308, 454, 684, 700, **1013–1014**, 1345, 1682, 2167, 2251
 Троицкий С.В. — 659
 Трофимов И.В. — 1990
 ТРОЦКИЙ Л.Д. — 386, **1014–1015**, 1675, 1974, 2283
 Трубачёв И.О. — 1252
 Трубецкой Б.Н. — 1805
 ТРУБЕЦКОЙ Е.Н. — 163, 316, 317, 547, 587, 622–624, 658, 782, 961, **1015–1016**, 1082, 1097, 1105, 1201, 1242, 1554, 1679, 1681, 1703, 1746, 1757, 1804, 1826, 1867, 2038, 2112
 ТРУБЕЦКОЙ П. — 54, 324, 368, 572, 790, **1016–1018**, 1519, 1622, 1795, 1796, 2038, 2159
 ТРУБЕЦКОЙ С.Н. — 303, 904, **1018**, 1254, 1347, 1681, 1728, 1824, 1979, 2037, 2109, 2218, 2347
 Трубецкой С.П. — 54, 1405
 Трубилова Е.М. — 1025
 Трубников К.В. — 1825
 Грувор — 1334
 Трухачёва А.И. — см. Цветаева А.И.
 Туган-Барановский М.И. — 1503
 Туниманов В.А. — 606, 1988
 Тупица И. — 1250
 Тур Е. — 824
 ТУРАЕВ Б.А. — 561, **1018–1019**, 1242, 1782
 Турбин В.Н. — 1981, 1988
 ТУРГЕНЕВ И.С. — 51, 97, 118, 221, 226, 228, 267, 300, 302, 312, 334, 344, 345, 347, 447, 463, 465, 492, 534, 666, 674, 675, 676, 708, 751, 758, 856, 916, 932, 949, 971, 998, 1003, 1011, **1019–1022**, 1026, 1033, 1049, 1050, 1067, 1070, 1147, 1151–1153, 1156, 1175, 1178, 1195, 1203, 1239, 1241, 1244, 1249, 1273, 1299, 1314, 1489, 1616, 1646, 1700, 1757, 1793, 1878, 1879, 1904, 1919, 1925, 1932, 1941, 1957, 1975, 2005, 2018, 2023, 2075, 2078, 2121, 2122, 2127, 2152, 2175, 2220, 2257, 2340, 2353
 Турцын А.А. — 639
 Тутмес — 2276
 ТЫРКОВА (Тыркова-Вильямс) А.В. — 190, 419, 798, **1022–1023**, 1031
 Тычинкин К.С. — 236, 848, 1071, 1150, 2165
 Тъери О. — 809, 2261
 ТЭН И.А. — 230, 232, 581, 582, 689, **1023–1024**, 1525
 ТЭФФИ Н.А. — 766, 984, **1025**, 1986, 1993
 Тюрго А.Р.Ж. — 847, 2262
 ТЮТЧЕВ Ф.И. — 110, 207, 326, 336, 338, 475, 579, 665, 674, 728, 773, 878, **1025–1028**, 1043, 1050, 1073, 1104, 1175, 1185, 1348, 1518, 1798, 1878, 2034, 2111, 2335
 УАЙЛЬД (Уайлд) О. — **1029–1030**, 1072, 1509, 2335
 Уваров В.В. — 2327
 Уваров С.С. — 427, 758, 1068
 УИТМЕН У. — **1030**, 1158, 2184
 Уланд Л. — 264
 Улисс — см. Одиссей
 УМАНОВ-КАПЛУНОВСКИЙ В.В. — 239, **1030–1031**
 Умов, одноклассник — 935
 Усманов С.М. — 1990
 УСПЕНСКИЙ Вас.В. — 258, 388, **1031**, 1242, 1292, 1948, 1952, 2269
 Успенский Вл.В. — 1031, 1947
 УСПЕНСКИЙ Г.И. — 234, 301, 606, 864, 1020, **1031–1033**, 1176, 1906, 1919, 2019, 2093, 2317
 Успенский Л.В. — 1128
 Успенский Ф.И. — 1572
 УСТЫНСКИЙ А.П. — 60, 174, 175, 200, 373, 396, 571, 572, 688, 740, 828, 876, 909, 910, **1033–1040**, 1061, 1168, 1243, 1250, 1256, 1292, 1301, 1321–1323, 1388, 1438, 1726, 1728, 1731, 1732, 1737, 1839, 1870, 1947, 1957, 1960, 2028, 2058
 Утин Е.И. — 320
 Утин И.О. — 54, 283, 932, 933, 1606
 Ухтомский Э.Э. — 1827
 Ушинский К.Д. — 1165
 Фабий — 2099
 ФАЛЕС — **1041**, 1330, 1582
 ФАЛЬКОВСКИЙ Ф.Н. — **1041–1042**
 Фальконе (Фальконет) Э.М. — 1017, 1795, 1831, 2094
 Фаминцын А.С. — 994
 Фараджев К.П. — 1988
 Фатеев В.А. — 47–50, 59, 72, 95, 105, 121, 146, 151, 177, 182, 199, 208, 239, 348, 370, 427, 437, 450, 458, 460, 461, 465, 471, 475, 479, 485, 501, 540, 544, 556, 568, 575, 584, 588, 621, 624, 644, 651, 664, 682, 683, 685, 725, 729, 742, 771, 779, 793, 858, 874, 911, 958, 977, 978, 989, 1031, 1057, 1062, 1074, 1170, 1271, 1276, 1288, 1312, 1320, 1321, 1328, 1356, 1363, 1383, 1396, 1401, 1408, 1412, 1420, 1423, 1437, 1442, 1447, 1465, 1473, 1486, 1492, 1498, 1510, 1513, 1519, 1522, 1557, 1561, 1562, 1577, 1578, 1581, 1636, 1637, 1644, 1649, 1656, 1664, 1672, 1678, 1687, 1692, 1718, 1740, 1790, 1797, 1828, 1833, 1837, 1848, 1861, 1883, 1886, 1898, 1901, 1959, 1976, 1977, 1979, 1980, 1982, 1984, 1988, 1990, 1991, 2012, 2027, 2035, 2055, 2113, 2124, 2164, 2171, 2196, 2201, 2231, 2272, 2290, 2302, 2306, 2313, 2318, 2331, 2333, 2348
 Фаустина, жена Марка Аврелия — 1752, 1753
 Фаустина, жена Антонина Благочестивого — 1752
 ФЕДИНА В.С. — **1042–1043**, 1050
 Федонина К.А. — 1826
 Федоров В.Ф. — 1977
 Федоров М.М. — 192, 327, 871, 1250, 1827, 1828, 1920
 Федоров М.П. — 1826

- ФЁДОРОВ Н.Ф. — 177, 470, **1043–1046**, 1286, 1322
 Федорцева Н.Б. — 1988
 Федотов Г.П. — 1134, 1995
 Федотова Г.Н. — 2208, 2209
 Федюшин С.П. — 1467
 Федякин С.Р. — 144, 326, 416, 829, 883, 884, 1304, 1339, 1978, 1980–1982, 1988, 1991, 2086
 Фейгин Ф.И. — 1242
 Фейербах Л. — 74, 93, 178, 1590
 Феноменов Н.Н. — 681
 Феогност (Лебедев), епископ — 1138
 Феодор (Бухарев), архимандрит — см. Бухарев А.М.
 Феодор (Голубинский), протоиерей — 1572
 Феодор (Поздеевский А.В.), архимандрит — 658, 1081, 1242
 Феодосий Углицкий, св. — 2050
 Феоктистов Е.М. — 717
ФЕОФАН (Быстров В.Д.), архиепископ — 405, 650, 681, 863, **1046–1048**, 1949, 2133, 2134
 Феофан Прокопович — 331, 857, 999
ФЕТ А.А. — 326, 336, 338, 516, 853, 1042, **1048–1050**, 1175, 2303
 Фиалковская-Яник (Фиалковска-Янек) И. — 1988, 2002
ФИГНЕР В.Н. — 147, 156, 488, 491, 891, 979, **1050–1051**, 1211, 1340, 2217, 2329
 Фидий — 589, 1576, 1692, 2093, 2097, 2098
 Фидлер Ф.Ф. — 1255
 Филарет, архиепископ черниговский — 157
ФИЛАРЕТ (Дроздов В.М.), митрополит — 175, 198, 237, 428, 728, 927, **1051–1053**, 1118, 1122, 1883, 2086, 2220, 2227
ФИЛЕВИЧ И.П. — **1053**, 1242
ФИЛЕВСКИЙ И.И. — 353, **1053–1055**, 1243, 1292, 1305, 1307, 1730, 1731, 1783, 1828
 Филельфо — 521, 945
 Филипп Красивый — 844
 Филипп, архимандрит — 1242
 Филипп, митрополит — 412, 1052
ФИЛИППОВ А.Ф. — **1055–1057**, 1558, 2036, 2038
 Филиппов Б.А. — 1824
ФИЛИППОВ Т.И. — 48, 49, 180, 182, 312, 361, 588, 618, 715, 716, 718, 772, 827, 848, 917, 1035, **1057–1062**, 1117, 1250, 1379, 1380, 1382, 1557, 1677, 1711, 1829, 2036, 2104, 2105, 2116, 2285
ФИЛОСОФОВ Д.В. — 76, 103, 137, 147, 233, 240–242, 245, 250, 289, 294, 298, 347, 351, 367–370, 388, 470, 473, 510, 548, 563, 573, 577, 579, 642, 654, 662, 680, 839, 851, 900, 904, 921, **1062–1074**, 1075, 1250, 1286, 1303, 1310, 1349, 1352, 1411, 1494, 1501–1503, 1518, 1599, 1604, 1635, 1656, 1657, 1679, 1702, 1727, 1730, 1736, 1783, 1826, 1925, 1948, 1952, 1954, 1963, 1964, 1977, 1979, 2011, 2038, 2165–2167, 2170, 2200, 2226, 2228, 2302, 2329, 2330
ФИЛОСОФОВА А.П. — 367, 370, 465, 680, 708, 744, 1066, 1072, **1074–1078**, 1707
 Философовы — 1242
 Фильченкова Э.М. — 855, 1165, 1720, 1721
 Фирсов С.Л. — 1977
ФИХТЕ И.Г. — 214, **1078–1079**, 1107, 1341, 1347
 Фишер Г.А. — 1467
 Фишер К. — 1176
 Флавиан, митрополит — 83, 943
 Флейшман Л. — 97
 Флексер — см. Вольтинский А.Д.
 Флеровский Н. — 2148
 Флобер Г. — 580
 Флоренская А.М. — 1081
 Флоренская О.П. — 1087
 Флоренские — 1572
 Флоренский А.И. — 1079
 Флоренский И.А. — 1572
ФЛОРЕНСКИЙ П.А. — 31, 33, 60, 70, 71, 72, 90, 117, 133, 134, 162–164, 177, 179, 187, 214, 235, 238, 251, 253, 254, 348, 353, 354, 356, 357, 362, 363, 365, 387, 388, 427, 431, 445, 446, 470, 477, 479, 499, 536, 557, 616, 617, 622, 643, 652, 658, 660, 667, 668, 681, 683, 689, 712, 768, 828, 856, 877, 917, 1019, 1039, 1044, 1069, **1079–1099**, 1111, 1122, 1136–1138, 1186, 1196, 1200, 1201, 1224, 1225, 1228, 1234, 1249, 1256, 1283, 1285, 1286, 1306, 1308, 1327, 1328, 1335, 1356, 1374, 1437, 1472, 1473, 1503, 1545, 1554, 1562, 1572, 1594, 1603, 1608, 1609, 1644, 1650, 1670, 1728, 1752, 1753, 1757, 1765, 1766, 1824, 1839, 1844, 1896, 1949, 1957, 1964, 1977, 1979, 1981, 1990, 2002, 2016, 2049, 2052, 2077, 2078, 2109, 2112, 2155, 2170, 2219, 2228, 2230, 2244, 2266, 2289, 2328, 2330–2333, 2357, 2358
 Флоровский Г.В. — 1307, 1995
 Фози О. — 1610, 2061
 Фокин П.Е. — 1279, 1988
 Фокина Н.С. — 1988, 1990
 Фома Аквинский — 509
 Фомин А.И. — 1988
 Фомин С. — 1976
 Фоминых Т.Н. — 731, 880, 922, 977, 1146, 1160, 1969, 2006
 Фонвизин А.В. — 1571
ФОНВИЗИН Д.И. — 331, 367, 610, 625, 675, 728, 977, **1099–1101**, 1335, 1890, 2019, 2023, 2048
 Фор Ф. — 2258
ФОРЕЛЬ О.А. — **1101–1102**, 2058
 Форнарина — 620, 661, 770, 793, 1478, 1481, 1529, 1693
 Фортунатов Л. — 1972, 1973
 Фортунатов Ф.Ф. — 483, 1682
ФОРШ О.Д. — 1102
 Фотий, патриарх — 157
ФОФАНОВ К.М. — 395, 424, **1103–1104**, 1195, 1251, 1878
ФОФАНОВА Л.К. — 1103, **1104**, 1252
ФОХТ К. — 178, 582, 645, **1104**, 1175, 2083, 2150
ФРАНК С.Л. — 314, **1104–1108**, 1250, 1565, 1696, 1827, 1952, 1954, 2115
 Франс А. — 134
 Франциск Ассизский — 231, 240, 620, 1397, 1527, 1540, 1542, 1628, 2097
 Фрейд З. — 543, 839, 1999
ФРИБЕС О.А. — 575, **1108–1109**, 1113, 1233, 1250, 1252, 1737, 1960, 1960
ФРИДБЕРГ Д.Н. — **1109**
ФРИДЕ А.В. — **1109–1110**
 Фриллендер Г.М. — 1988
 Фридрих Великий — 1239, 2276
 Фроман М. — 204
ФРУГ С.Г. — **1110**, 1250
 Фрумкина Ф.М. — 2216
ФУДЕЛЬ И.И. — 312, 519, 658, 1081, **1110–1111**, 1112, 1250, 1545, 1947, 2036, 2218
 Фудель М.И. — 660, 1096
ФУДЕЛЬ С.И. — 362, 668, **1111–1112**, 1545, 1980
 Фукидид — 297, 1185, 1186
 Функ, патролог — 157
 Фурье Ш. — 507, 2149, 2154
 Хазен-Леве А.Л. — 1988
ХАЙКОВСКИЙ И.М. — 445, **1113**
 Халаев, полковник — 1259
 Халатьянц Г.А. — 859
 Хализев В.Е. — 1976
 Халикова Н.В. — 1501, 2257
 Харджиев Н.И. — 1975, 1988, 2049
 Хвольсон Д.А. — 1093
 Хэйзинга Й. — 1499
 Херасков М.М. — 373, 536
ХЕРСОНСКИЙ И.К. — **1113**
 Хижняков В.В. — 1344
 Хирам, Тирский царь — 1636
 Хлебников В. — 96, 562, 1983, 1985
 Хлодовский Р.И. — 1988
 Хмара-Баршевская О.П. — 75
ХОВИН В.Р. — 204, 494, 533, 564, 565, 1015, **1114–1116**, 1250, 1255, 1512, 1548, 1549, 1825, 1973, 1974, 1979, 2002
 Ходасевич В.Ф. — 292, 782, 1164
 Ходоров А.А. — 1989
ХОМЯКОВ А.С. — 47–49, 71, 72, 82, 149, 181, 184, 238, 239, 321, 323, 427, 429, 458, 460, 567, 596, 637, 665, 725, 728, 773, 826,

- 827, 857, 858, 896, 903, 1026, **1116–1123**, 1170, 1283, 1489, 1541, 1554, 1560, 1589, 1594, 1680, 1682, 1736, 1757, 1782, 1896, 1962, 1986, 1987, 2027, 2103–2107, 2110–2112, 2129, 2289
- ХОХЛОВА Л.Д. – 820, **1123–1124**, 1248, 1843
- Храневич Ю.С. – 1990
- Хрисанф (Ретивцев), епископ – 554, 1138
- Христина, королева Швеции – 1477
- Христофоров И.Я. – 2083
- Хрусталёв (Носарь) Г.С. – 1944
- ХРУШЧЁВ И.П. – 1124
- Худеков С.Н. – 1826
- Хюбшер А. – 1975
- Царькова Т.С. – 880
- ЦВЕТАЕВ Д.В. – **1125–1126**, 1127, 1242
- ЦВЕТАЕВ И.В. – 712, 1125, **1126–1128**, 1130, 1133, 1134, 1172, 1210, 1242, 1519, 1682, 1707, 2078, 2100
- ЦВЕТАЕВА А.И. – 617, 1128, **1128–1134**, 1356, 1979
- ЦВЕТАЕВА М.И. – 96, 1128, 1129, 1130, 1131, 1133, **1134–1135**, 1250, 1530, 1972, 1979, 1997, 2227
- ЦВЕТКОВ С.А. – 133, 137, 164, 319, 388, 581, 660, 665, 779, 1033, 1037, 1081, 1087, 1090, 1134, **1136–1138**, 1196, 1243–1245, 1276, 1323, 1555, 1594, 1609, 1837, 1979, 1991, 2109, 2210, 2223, 2295
- Цветкова З.М. – 1136
- Цвингли У. – 1117
- Цебрикова М.К. – 516, 548, 1715
- Цезарь Гай Юлий – 611, 927, 1366, 1752, 1880, 2080, 2096, 2276
- ЦЕЙХЕНШТЕЙН (Цехенштейн) С.И. – 470, **1138–1139**, 1649, 2180, 2201, 2342
- Целпелин, графы – 622
- Церера – 1185, 1665, 1736, 1798, 2325
- ЦЕРЕТЕЛИ И.Г. – **1139–1140**, 1806
- Цертелев Д.Н. – 2036
- Цетлин Н.С. – 678, 886
- Цибизова Л.А. – 1988
- Циммерман Р.И. – 482
- Ципельзон Э.Ф. – 1243
- Цитрон М.Л. – 1098, 1099
- Цицерон – 453, 1576
- Цыбенко О.В. – 609, 1869
- Цвяловский М.А. – 1249, 1251, 1252
- ЧААДАЕВ П.Я. – 125, 132, 172, 192, 260, 666, 1138, **1141**, 1490, 1520, 1680, 1977, 1989, 2125
- Чаев Н.А. – 1571
- Чайковский П.И. – 350, 525, 1049, 1443, 2168
- ЧАЛЕНКО И.Я. – **1141–1142**, 1242
- Чаплин Ф.Н. – 1259
- Чарнолуцкий В.И. – 695
- Чарышников, купец – 377
- Чеберячка В. – 547, 1503
- ЧЕБОТАРЕВСКАЯ А.Н. – 452, 613, 922, 1106, **1142–1146**, 1250, 1255, 1407, 1502
- Чебышев П.Л. – 998, 1716
- Челышев М.Д. – 2039
- Чемберлен Г.С. – 45
- Чердаков Д.Н. – 1991
- Череванский В.П. – 1380, 1382, 1687, 1688
- Черемин Н.Б. – 1988
- Черкасский В.Б. – 200, 1981
- Черниченко Л.Л. – 112, 114, 632, 841, 965, 1110
- Чернов – см. Чернышев Н.С.
- Чёрный Саша – 834
- Чёрный Ю.Ю. – 134
- Чернышев (Чернышов) Н.С. – 1112, 1545
- ЧЕРНЫШЕВСКИЙ Н.Г. – 43, 111, 118, 125, 130, 137, 166, 224, 260, 271, 298, 301, 307, 336–338, 359, 361, 363, 505, 516, 531, 545, 606, 607, 630, 665, 670, 675, 706, 707, 729, 745, 759, 885, 1003, 1013, 1082, 1122, **1146–1147**, 1165, 1175, 1197, 1491, 1515, 1616, 1700, 1709, 1846, 1848, 1879, 1891, 1925, 1941, 2004, 2007, 2043, 2125, 2215, 2228, 2257, 2275, 2281, 2308, 2315–2318, 2329
- Черняев Н. – 275
- ЧЕРТКОВ В.Г. – 366, 573, 1010, 1011, **1148**, 1202
- Чертков М.И. – 1867
- Чертков С.В. – 862
- Черчилль У. – 1474
- ЧЕХОВ А.П. – 40, 75, 283–285, 370, 478, 481, 523, 569, 579, 607, 637, 643, 971, 1023, **1148–1156**, 1202, 1244, 1249, 1250, 1271, 1323, 1354, 1514, 1554, 1727, 1751, 1757, 1801, 1845, 1878, 1879, 1977, 1981, 1986, 2000, 2002, 2004, 2006, 2023, 2208, 2232, 2355
- Чехова М.П. – 1156
- Чечотт О.А. – 681
- Чечулин Н.Д. – 1242
- ЧЕШИХИН-ВЕТРИНСКИЙ (Чешихин-Ветренский) В.Е. – 542, 905, 1157, 1219, 1787, 1974
- Чжэн Тиу – 1824
- Чижевский И. – 1823
- Чичерин Б.Н. – 54, 482, 1347
- Чубур А.А. – 1989
- Чугунов Е.А. – 1990, 1991
- Чугунов С.М. – 2084
- Чудакова М.О. – 1989
- Чуковская Л.К. – 96, 97, 283
- ЧУКОВСКИЙ К.И. – 134, 166, 174, 278, 283, 391, 442, 656, 791, 960, 991, 992, 1030, 1077, **1157–1159**, 1233, 1235, 1250, 1287, 1355, 1520, 1792, 1802, 1882, 1916, 1919, 1970, 1971, 1974
- ЧУЛКОВ Г.И. – 97, 138–140, 760, **1159–1160**, 1252, 1253, 1344, 1502, 1503, 1728, 1738, 1968
- Чулкова Н.Г. – 1252
- Чупров А.И. – 1682
- Чусавитин П.П. – 1883
- Чуфистова Л.И. – 1989
- Чхеидзе Н.С. – 1675, 2043, 2044
- Шабанова А.Н. – 1242
- ШАВЕЛЬСКИЙ Г.И. – **1161**
- ШАГИНЯН М.С. – 96, **1161–1163**
- Шакелина С.П. – 1990
- ШАЛЯПИН Ф.И. – 350, 867, **1163–1164**, 1371, 1520, 1686, 2209
- Шамина Н.А. – 1989
- ШАМОНИН В.А. – **1164–1165**
- Шамполион Ж.Ф. – 159, 2244
- Шанявский А.Л. – 1162
- Шаповалова Т. Е. – 1359, 1784, 1988
- ШАПОШНИКОВ Г.Г. – **1165**, 1718
- Шапошников Д.Е. – 2114
- Шапошников Л.Е. – 2131, 2139
- ШАРАПОВ С.Ф. – 49, 57, 181, 586, 618, 718, 779, 827, 828, 909, 910, 917, 918, 1038, **1165–1169**, 1250, 1292, 1293, 1301, 1302, 1305, 1387, 1762, 1827, 1979, 2027–2030, 2227, 2355
- Шарапова З.Ф. – 1170
- Шарко Ж.М. – 2258
- Шатобриан Ф.Р. – 726
- Шафарик П.Й. – 733
- Шафиров П.П. – 71
- Шафранов С.Н. – 1571
- ШАХОВСКОЙ Н.В. – **1170–1171**
- Шаховской Ю.И. – 1250
- Шах-Паронианц Л.М. – 2218
- Шашков С.С. – 516
- ШВАРЦ А.Н. – 514, 733, 762, 1127, 1133, **1171–1173**, 1210, 1370, 1681
- Шварц Е. – 1987
- Шварц С.М. – 616
- Шварценберг К.Ф. – 1608
- Шебуев Н.Г. – 1250
- ШЕВЫРЁВ И.Я. – **1173**, 1242
- Шевырёв С.П. – 1789
- Шейн П.В. – 319, 511
- ШЕКСПИР У. – 220, 375, 410, 499, 551, 610, 674, 769, 770, 830, 831, 883, 971, 991, 1001, 1009, 1020, 1032, 1100, 1148, **1173–1174**, 1188, 1249, 1281, 1374, 1381, 1415, 1519, 1536, 1588, 1594, 1604, 1625, 1633, 1634, 1757, 1798, 1835, 1904, 1934, 2021, 2124, 2172, 2209, 2246, 2333, 2335

- ШЕЛГУНОВ Н.В. — 326, 707, 877, **1174–1175**, 2228
 ШЕЛЛИНГ Ф.В.Й. — 105, 214, 297, 396, 459, 1026, 1078, 1079, **1175–1176**, 1219, 1341, 1371, 1967
 Шемякин, священник — 848
 Шенрок В.И. — 576
 ШЕРВУД Л.В. — 405, 1032, **1176–1177**, 1355, 1519
 Шереметевы — 109
 Шернваль Л.Р. — 350, 425, 1358
 Шершеневич В. — 160
 ШЕСТАКОВ Д.П. — 800, **1177–1179**, 1243, 1251, 1303, 1613, 1726, 1870, 1902, 1903, 1961, 2188
 ШЕСТОВ Л. — 295, 347, 401, 653, 781, 880, 1014, 1064, **1179–1182**, 1583, 1762, 1972, 1979, 1994, 1997
 Шидловский И.Н. — 1183
 ШИЛЕЙКО В.К. — **1182–1183**, 1696
 Шилкина И.С. — 657, 713, 893, 929, 1041, 1079, 1176, 1188, 1205, 1914, 1988, 2147, 2251, 2291
 ШИЛЛЕР Ф. — 214, 220, 235, 264, 297, 312, 410, 769, 1125, **1183–1186**, 1341, 1608, 1798, 1835, 1841, 1963, 2099, 2333, 2334
 Шимановский В.Ю. — 1242
 Шингарев А.И. — 283, 685, 686, 1820, 2246
 Шин-Гирей. — 686
 Шипов А.А. — 796, 1250
 Ширский А.И. — 807
 Ширяева А.А. — 1247
 Шихардина Т. Н. — 1988
 Шишкин И.Ф. — 378, 1567
 Шишкина Н.И. — см. Розанова Н.И.
 Шишкина А.А. — 378, 1567
 Шишкина А.И. — 206
 Шишкины, род — 574, 821, 1564
 Шишков А.С. — 1378
 Шкапская М.М. — 1584
 Шкловский В.Б. — 1015, 1471, 1549, 1585, 1968, 1969, 1974, 1981
 Шкловский Е. — 1989
 Шлейден М.Я. — 778
 Шлейермахер Ф. — 264, 1053
 Шлесер (Шлоцер) Б. — 1585, 1823, 1999
 Шлоссер Ф.К. — 865
 Шмелёв В.Д. — 1988
 Шмелёв И.С. — 1984, 1995
 ШМИДТ А.Н. — **1186–1187**, 1201, 1554
 Шмидт П.П. — 746
 Шнеерсон Ф. — 233
 Шопен Ф. — 2335
 ШОПЕНГАУЭР А. — 197, 251, 469, 601, 883, 1007, 1009, 1121, **1187–1188**, 1334, 1406, 1594, 1604, 2303, 2311
 ШПЕРК Ф.Э. — 71, 201, 241, 275, 276, 576, 615, 729, 828, 953, 1108, **1188–1191**, 1218, 1327, 1369, 1386, 1406, 1407, 1424, 1512, 1562, 1578, 1598, 1608, 1609, 1613, 1639, 1707, 1723, 1726, 1797, 1879, 1902, 1979, 2037, 2121, 2180, 2266, 2324, 2354, 2355
 Шпильгаген Ф. — 507, 2148, 2150
 ШТАЛЬ А.В. — 801, 812, 815, 1113, **1191**
 Штаммер Г. — 1823
 Штаммлер Г. — 1999, 2001
 ШТЕЙНБЕРГ А.З. — 171, **1191–1193**
 ШТЕЙНГАУЭР Я.М. — **1193**, 2082, 2083
 Штейнер Р. — 916
 Штенгель, муж М. Зембрих — 408
 Штирнер М. — 178, 1105
 Штраус Д.Ф. — 1739
 Штрик В.Н. — 1379
 Штук Ф. фон — 1395, 1521
 ШУБИНСКИЙ С.Н. — 469, **1193–1194**, 1252, 1253, 1825
 Шубникова-Гусева Н.И. — 390
 Шувалов И.И. — 568
 Шувалов П.А. — 680, 1867
 Шувалов П.П. — 1176
 Шульгина Е.Г. — 1250
 Шульгина Л.А. — 1982, 1989
 Шульгина П.А. — 1988
 Шульговский Н. — 171
 Шульц С.А. — 1988
 Шулякевич П.Л. — 1259
 Шумахер И.Д. — 568
 Шумихин С.В. — 854, 965, 973, 974
 Шумлевич К. — 939
 Шумский, актер — 2208
 Шутова Т.А. — 389
 ЩЕГЛОВ (Леонтьев) И.Л. — 333, 334, 349, 424, 525, **1195–1196**, 1249, 1250, 1252, 1255, 1256, 1350, 1354, 1707
 Щеглова А.М. — 980
 Щеголев П.Е. — 758, 1144, 1145, 1253, 1763
 Щедрин Н. — см. Салтыков-Щедрин М.Е.
 Щепкин М.С. — 2208
 Щербаков В.Н. — 1977
 Щербатов М. — 447
 ЩЕРБОВ И.П. — 72, 790, **1196**
 ЩЕРБОВА Н.Р. — 1090, 1137, **1196**, 1957
 Щечков, октябрист — 650
 Шукин С. — 1681, 1730
 Шусев А.В. — 88
 Эврипид — см. Еврипид
 Эдельштейн М.Ю. — 204, 604, 670, 690, 938, 991, 1139, 1179, 1204, 1616, 1650, 1738, 1767, 1771, 1903, 1962, 1990, 2182, 2190, 2202, 2218, 2343
 Эдип — 920, 1657, 1665, 2326
 Эдисон (Эдиссон) Т.А. — 613, 1409, 1590, 2136
 Эдуард Исповедник — 1588
 Эйлер Т. — 678
 Эйхенбаум Б.М. — 1974
 Эйшишкин М.И. — 1276
 Эккерман И.П. — 235
 Элоиза — 1477
 Эльпе (Попов Л.К.) — 971
 Эль-Эс — см. Соловьёв Л.З.
 Эммочка, бонна — 60
 Эмпедокл — 891
 ЭНГЕЛЬГАРДТ Н.А. — 210, 211, 566, 569, 909, 1149, **1197–1199**, 1315, 1726, 1736
 Энь — см. Эйшишкин М.И.
 Эпштейн М. — 1988
 Эразм Роттердамский — 1586
 Эрг — см. Гуль Р.
 Эрмолао Барбаро — 2332
 ЭРН В.Ф. — 130, 133, 164, 387, 622, 658, 712, 958, 1081, 1138, 1186, **1199–1201**, 1319, 1324, 1348, 1696, 1707, 1977, 1982, 2109, 2119, 2155, 2230, 2344
 Эрн Ф.К. — 1199
 ЭРНСТ О. — 1201
 ЭРТЕЛЬ А.И. — **1202–1203**
 Эсхил — 280
 Эткинд А.М. — 1981
 Этрускилла — 1625
 ЭФРОН (Литвин) Ш.Х.; С.К. — 468, 470, 535, 1191, **1203–1204**, 1278, 1649, 1650, 1765, 1960, 2049, 2329, 2342
 ЭФРОС А.М. — 44, 287, **1204**, 1250, 1274, 1764, 1828
 ЭФРОС Р.Ю. — 937, **1204**, 1650
 Юба, нумидийский царь — 1752
 Ювенал, фельетонист — 1372
 Южаков С.Н. — 745, 2042
 Южный — см. Зельманов М.Г.
 Юзевович — 1559
 Юзов — см. Каблиц И.И.
 Юлиан Отступник — 169, 579, 1406
 Юлиан, св. — 1055
 Юлиан, папа — 2100
 Юлий II — 589
 Юлия Домна — 1625
 Юлия Маммея — 1625
 ЮМ Д. — **1205**
 Юнона — 1397, 1934, 2097
 Юпитер — 983, 1565, 1934
 ЮРГЕНСОН Э.П. — 408, **1205–1206**, 1242

- Юркевич П.Д. – 956, 1146
Юрьев Ю.М. – 1191
Юстиниан Великий – 1678
Юсупов Н.Б. – 205, 2334
Юсуповы, князья – 151
ЮШКЕВИЧ С.С. – 282, 284, 497, **1206–1207**
ЮЩИНСКИЙ А. – 116, 117, 171, 233, 547, 874, 875, 1093, 1203, **1207–1208**, 1455, 1493, 1494, 1503, 1765, 1766
Яблоков Е.Я. – 1990
ЯБЛОНОВСКИЙ (Снадзский) А.А. – 282, 669, 725, **1209–1210**, 1792
Яблоновский С.В. – 107
Явейн Г.Ю. – 2066
Яворская Л.Б. – 111
Языков Н.М. – 112, 396, 753, 1811
Яковенко Б.В. – 207, 1554
ЯКОВЛЕВ А.И. – **1210**
Якубзон В.Р. – 856, 1020, 1033, 1919
ЯКУБОВИЧ (Мельшин) П.Ф. – 76, 147, 568, 702, **1210–1211**, 2228
Якунчиков Б.М. – 1250
Якшич Д. – 1292, 1730
Янгин, автор учебника – 1258
Яновский К.П. – 1533
Янус – 1540
Янчевецкий В.Г. – 1250
Янчевецкий Г.А. – 1826
Ярослав Мудрый – 43, 1544, 2126, 2154
Ярославна – 284, 1627
Ярошенко М.П. – 641
Ясенева – 1566
ЯСИНСКИЙ И.И. – **1211–1212**, 1255, 1280, 1323, 1387, 1733, 1824, 1826
Ясинский Н.Н. – 1251, 1252
Ященко А. – 763
Ното novus – см. Кугель А.Р.
Ignotus, псевдоним – 1610
Infolio – см. Инфолио
Jarrett-Kerr W.R. – 1997
Lampl H. – 1584
Prince Mesch, Mademoiselle du – 475
Smith G.S. – 1584
Spectator – см. Грингмут В.А.
Widmer K. – 1999

АВТОРЫ СТАТЕЙ

В.В. Аверьянов
И.С. Андреева
Ю.И. Архипов
В.П. Балашов
И.Л. Беленький
Т.А. Богданова
В.А. Бондарев
И.А. Бочарова
О.В. Быстрова
М.А. Васильева
М.Н. Ватель-Гедройц
Е.В. Виноградова
Т.В. Воронцова
Г.П. Выгалов
Г.Д. Гачев
А.Г. Гачева
А.А. Голубкова
В.П. Горлов
А.Ф. Гусаков
В.М. Гуминский
М.В. Дегтярёва
С.Б. Джимбинов
С.Ф. Дмитренко
О.А. Дольская
М.С. Дроздов
В.Н. Дядичев
И.А. Едошина
В.А. Емельянов
Н.Н. Ерёмина
А.А. Ермичёв
О.Т. Ермишин
А.В. Ефремов
В.Н. Жуков
К.А. Жулькова
Л.Э. Заварзина
М.В. Золотова
Е.В. Иванова
Н.Ю. Казакова
О.А. Казнина
Е.П. Карташёва
Л.Ф. Кацис
С.А. Коваленко
А.А. Кожин
А.Н. Кожин
А.П. Козырев
Н.П. Комолова
Н.В. Костылёва
С.В. Кочерина
Е.П. Краснов
С.В. Краснова
М.Е. Крылова
О.В. Кулешова
В.В. Леденёва
А.В. Ломоносов
И.Ф. Макеева

В.Л. Махлин
А.Е. Махов
А.А. Медведев
Н.И. Милевская
Т.М. Миллионщикова
О.В. Михайлова
А.Л. Налепин
И.М. Наливайко
В.П. Нечаев
А.Н. Николюкин
С.С. Никоненко
В.В. Никульцева
В.И. Новиков
Е.Р. Обатнина
П.В. Палиевский
Т.Г. Петрова
С.М. Половинкин
М.Б. Раренко
Т.Н. Резвых
П.П. Резепин
А.И. Резниченко
И.В. Резчикова
Т.В. Савина
Я.В. Сарычев
Л.А. Селезнёв
Е.А. Семёнова
С.М. Сергеев
В.А. Скрипкина
Т.В. Смирнова
Е.В. Соколова
А.Н. Стрижёв
В.Г. Сукач
Л.В. Суматохина
И.Х. Глиф
М.В. Толмачёва
И.О. Трубачёв
Е.М. Трубилова
В.А. Фатеев
С.Р. Федякин
Э.М. Фильченкова
П.Е. Фокин
Т.Н. Фоминых
Н.В. Халикова
О.В. Цыбенко
Л.Л. Черниченко
Ю.Ю. Черный
С.В. Чертков
Т.Е. Шаповалова
Л.Е. Шапошников
И.С. Шилкина
А.А. Ширяева
Н.И. Шубникова-Гусева
С.В. Шумихин
Т.А. Шутова
М.Ю. Эдельштейн

Научное издание

РОЗАНОВСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Художественный редактор *А. К. Сорокин*
Художественное оформление *А. Ю. Никулин*
Макет, верстка *Е. В. Орешкина*
Корректоры: *Г. Н. Алимova, А. С. Баскакова*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 09.09.08
Формат 84 x 108/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл.-печ. л. 76,0. Уч.-изд. п. л. 127,68. Тираж 1000 экз. Заказ № 5925.

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)
117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82. Тел.: 334-81-87 (дирекция)
Тел./Факс: 334-82-42 (отдел реализации)

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

СПИСОК ОПЕЧАТОК	
В колонтитуле указано	Следует читать
столб. 375–384	
Елизаровы–Романовы	Елизаровы–Розановы
столб. 1781–1782	
«Около церковных стен»	«Около церковных стен»
в нумерации столбцов	
2335–2326	2335–2336
в выпускных сведениях	
Усл.-печ. л. 76	Усл.-печ. л. 127,68
Уч.-изд. п. л. 127,68	Уч.-изд. п. л. 172