

**«ПОВЕРНУТЬ ВСЕ ХРИСТИАНСТВО ОТ ПЯТНИЦЫ К ВОСКРЕСЕНЬЮ...»
(Розанов и Н. Ф. Федоров)**

Розанов и Федоров... На первый, скользкий взгляд, далеки, мало сопоставимы. «Волна и камень, / Стихи и проза, лед и пламень / Не столь различны меж собой». Один – аскет, девственник, проповедник «положительного целомудрия». Другой – весь в стихии пола: его обожествляет, перед ним преклоняется, ему возносит молитвы. Один – целен, собран, серьезен¹, каждая строчка, так или иначе, касается главного: «всеобщее воскресение» здесь – «не только альфа и омега, но и вита и все другие буквы алфавита, словом – всё!»² Другой – бурлящ, порывист, непредсказуем, готов смотреть на предмет со взаимоисключающих точек зрения и каждую отстаивать искренне и горячо.

Но стоит взглянуть пристальнее – и станет ясно: противопоставить две в высшей степени самобытные фигуры русской культуры – значит заведомо упрощать дело. В универсуме религиозно-философской мысли конца XIX – начала XX вв. Розанов и Федоров *взаимодействуют*. Да, подчас это взаимодействие подобно волне, бьющей о камень и взрывающейся тысячью брызгов, но оно бывает и таким, как в белом стихе или ритмической прозе, где объединяются в высшем синтезе элементы поэтической и прозаической речи. И не следует забывать, что лед и пламень, вечно враждующие, несовместимые друг с другом стихии, в равной степени *обжигают*, а не равнодушно теплы.

Внутреннюю связь между Федоровым и Розановым, возникающее между ними *высокое напряжение* – духовные схождения и отталкивания, идейные созвучия и диссонансы – хорошо чувствовал Н.А. Бердяев. В своих лекциях по русской философии и общественной мысли – «Русские духовные течения (История нашего религиозного и национального сознания)» – он постоянно объединял фигуры двух мыслителей *в одной лекции*, причем, излагая систему Розанова, фактически разбирал ее с позиций федоровской «Философии общего дела»³. Розановско-федоровский микросюжет Бердяев включил в книгу «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики»⁴. Соотнесенность Федорова и Розанова друг с другом, равно как и с третьим их современником В.С. Соловьевым он отмечал и в «Русской идее»⁵.

Взгляда Бердяева на тему «Розанов и Федоров» я еще буду касаться по ходу статьи. Пока же начну с внешнего, *биографического* совпадения. Оба служат в уездных училищах преподавателями истории и географии. Федоров – четырнадцать (с 1854 по 1868), Розанов – двенадцать лет (с 1882 по 1893). Впрочем, сразу выявляется и различие. Федоров относится к учительству как к делу священному. Он, уже обретший «высшую идею существования»⁶, стремится одушевить ею каждый свой жизненный шаг. «География говорит нам о земле как о *жилище*; история же – о ней же как о *кладбище*»⁷ – вот как видит он смысл преподаваемых им предметов. Для Розанова, находящегося в положении «юноши, обдумывающего житие» и пока не нашедшего *свою тему*, служба учителем – тяжкие, опостылевшие вериги. Федоров придает особое значение преподаванию в начальной школе: в детском, доверчиво-любовном отношении к бытию видит он образ того чаемого *родства*, которое должно побороть *неродственность* и рознь мира сего. Розанов тяготится службой в прогимназии и ходатайствует о переводе в полную гимназию, туда, где дети постарше, а значит ближе и понятнее *съевшим яблоко* взрослым с их антиномизмом и диалектикой.

Но помимо совпадения в начальной профессии есть и более глубокое, если не сказать *коренное* их совпадение. Самый исток философствования, тот первотолчок к рождению мысли, который в сфере духа отчасти подобен первому, Божественному первотолчку, создавшему небо, землю и все, что в них, у Федорова и Розанова был один. Он шел от жизни и меньше всего был потребностью рассудочного ума, желающего на досуге поразмять свои члены. Федоров, пронзенный «от детских лет» переживанием человеческого небратства (когда не только «есть и неродные, и чужие», но и «сами родные – не родные, а чужие»⁸), создает проект восстановления всемирного родства. Розанов, заброшенный в Брянскую глушь, страдающий от одиночества, пишет книгу «О понимании». Федоров творит свою философию воскрешения, будучи потрясен смертью близкого человека – дяди, Константина Ивановича Гагарина⁹. Философия пола и семьи у Розанова вырастает из его личного, *домашнего* сюжета, питается интимным переживанием тайны любовно-брачного соединения.

У обоих – мысль рожденная, а не сочиненная, не праздно-растлевающая, а необходимая, как «хлеб наш насущный». Теоретический и практический разум слиты в ней воедино. Не делал ли Розанов, автор «Уединенного», «Мимолетного», «Опавших листьев», в которых «просто – душа живет»¹⁰, первый шаг к федоровской *психократии*, где души уже не будут потемками, где доверие, понимание и любовь не оставят места бентамовской утилитарности, холодному юридизму? Бросая вызов придирчивой и избирательной культурной памяти, полагающей достойным увековечения только великое, не стремился ли он в своих *листах* запечатлеть самые простые, самые неприметные события жизни, те, что обыкновенно первыми проваливаются «в пропасть забвенья», не создал ли он свой священный *Музей*, таща на страницы малых и больших сочинений обрывки разговоров, портреты лиц «с улицы», образы своих милых домашних, стараясь дать им хоть такое, словесное, но все же бессмертие?¹¹ Не полагал ли в примечаниях к своим «Литературным изгнанникам», как писал о том друг Федорова В.А. Кожевников, начало *другой*, подлинной «критике», которая не отчуждается от предмета исследования, а органически сродняется с ним, стремится «другого понять как родного, как “своего”» и в конце концов из «силы казнящей» становится «силою воскрешающею», задача которой «не “разносить”, а оживлять, животворить»?¹²

Знали ли они друг о друге и если знали, то что? В круг чтения Федорова в 1890-е – начале 1900-х гг. входили основные издания, в которых печатался Розанов: «Русский вестник», «Русское обозрение», «Новое время», «Новый путь». Николай Федорович прямо упоминает о Розанове в статье «Религиозно-этический календарь»¹³ и письме В.А. Кожевникову от 1 июля 1903 г.¹⁴ Сам же мыслитель выступал в печати редко, а если и выступал, то всегда анонимно или под псевдонимами, и с его трудами Розанов мог познакомиться лишь после его кончины, когда В.А. Кожевников и Н.П. Петерсон выпустили в свет в 1907–1913 гг.¹⁵ два тома сочинений Федорова под общим названием «Философия общего дела». Говорю «мог», потому что остается только гадать: *прочел* ли Розанов эти тома, доставленные ему учениками философа, или нет. Первый том, содержащий основные сочинения Федорова, был очень внушителен – крупный формат, 731 страница текста. Когда полковник С.М. Северов в редакции «Нового времени» передавал экземпляр публицисту М.О. Меншикову, тот, принимая книгу, воскликнул: «Но ведь ее прочесть... разве только если посадят в Петропавловскую крепость!?!»¹⁶ Впрочем, первая книга Розанова «О понимании» тоже насчитывала 700 страниц, другое дело, что ее автор от года к году начинал все больше ценить малые формы, уверенно продвигаясь к заветному жанру «опавших листьев».

Розанов с его манерой чтения книг с того места, на котором раскроется, скорее всего, и с «Философией общего дела» обошелся именно так. Мог раскрыть в середине, в начале, в конце, мог простоять с книгой «не отходя от полки и не дойдя до стула»¹⁷ час или два. О том, что все-таки раскрывал, косвенно свидетельствует благодарность,

которую он выражал Кожевникову «именно за ознакомление его с Федоровым»¹⁸. Читал Розанов и те фрагменты из сочинений Федорова, которые выписывал или прилагал к своим письмам к нему Н.П. Петерсон¹⁹. А кроме того, однажды и лично беседовал с ним о Федорове, когда Петерсон в начале 1913 г. приезжал в Петербург и посетил семью Розановых.

Результат этого посещения был неожиданным для Петерсона, который стремился заинтересовать Федоровым именно Розанова, надеясь, что тот напишет отдельную статью о мыслителе. Рассказ Николая Павловича о своем покойном друге и учителе произвел впечатление на падчерицу Розанова А.М. Бутягину. Весной 1913 г. Кожевников, по просьбе П.А. Флоренского, послал писателю и его падчерице II том «Философии общего дела» и свою книгу о Федорове. А уже 24 апреля (7 мая) 1913 г. в «Новом Времени» под псевдонимом «Креславский» появилась статья А.М. Бутягиной «Один из обойденных героев мысли». Одушевленно и горячо писала Бутягина о личности знаменитого библиотекаря Румянцевского музея. Говорила о потрясающем впечатлении, которое в век «беглой поверхностной текучести» производит его «Философия общего дела» «с ее величавым слогом, с ее мыслями и чаяниями, ищущими во всем утверждения, жизни, “бытия”, мысли, не принимающей “бывания”»²⁰, указывала на значение идей Федорова, призывающих «к жизни, ее строительству и творчеству» «в наше время самоубийств, обесценивания и попирания жизни, разрозненности с семьей, с обществом, с историей»²¹.

Можно предположить, что Розанов как-то содействовал появлению статьи А.М. Бутягиной в «Новом Времени». Сам же он на настойчивые просьбы Петерсона специально написать о «Философии общего дела», содержащиеся в его письмах 1906, 1913–1915 гг., не откликнулся. Впрочем, имя философа «всеобщего дела» несколько раз печатно все-таки помянул. В книге «Мимолетное. 1914 год» противопоставил идеализму Белинского, который «не был достаточно глубок и надежен», последовательный идеализм славянофилов и Федорова: ни один из них «никогда бы <...> не сблизился “в целях своей жизни” ни с охранкою, ни с банкиром»²². А в статье «Туркестанские произрастания» («Новое Время». 29 ноября 1915, № 14269), размышляя о духовном значении провинции в судьбах русской культуры, указал на то, что даже начало знакомства современников с «творениями московского философа Федорова», имя которого ныне уже значительно распространено и «утверждено», было положено на окраине государства, в г. Верном. (Замечу, в скобках, что *провинциальная тема* у Розанова тоже сближает его с Федоровым, активно не любившим горделивое противопоставление центра окраинам и много писавшим о задачах местной истории, не менее важной, чем история национальная и даже всемирная, ибо всемирная история – не отвлеченность, а конкретное множество, в которое органично включены не только большие истории государств и столиц, но и малые истории небольших городов, сел, деревень...)

Думается, отношение Розанова к Федорову было отчасти подобно отношению к нему Л.Н. Толстого. Тот преклонялся перед личностью философа-подвижника, для которого «Исполнять! – Это само собой разумеется»²³, но его воскресительных идей не разделял. Розанов, в приведенной выше цитате, указывал на чистоту и бескомпромиссность нравственной позиции Федорова, которая видимо ему импонировала. На *волну* почтительного отношения к личности философа всеобщего дела настраивал Розанова и В.А. Кожевников, писавший ему о своей работе по подготовке к печати переписки Федорова: «В письмах человек встает как живой, а это – особенно важно по отношению к тому, кого как мыслителя могут признать “своим” лишь немногие, но который, как личность, не может не импонировать всякому»²⁴. Что же касается того, чтобы признать Федорова *своим*, то здесь все было совсем не так просто. Само молчание Розанова о Федорове не как человеку, но как мыслителе было

вполне говорящим, свидетельствуя об отчетливой дистанции, которую он настойчиво стремился держать.

К сожалению, письма Розанова Кожевникову и Петерсону, которые могли бы пролить свет на вопрос о степени его знакомства со взглядами Федорова и об отношении к ним, не сохранились, они погибли вместе с архивом Кожевникова в 1930-е гг. Некоторые косвенные, очень обрывочные свидетельства можно извлечь из ответных писем Петерсона и Кожевникова к Розанову, из переписки Кожевникова и Петерсона, писем Петерсону С.М. Северова и др. Вот, к примеру, ответ Петерсона на письмо Розанова от середины июня 1914 г.: «Вы пишете, что в идее Федорова Вам все представляется слишком машинным, внешним. Но для Федорова ничего не было противнее машинного, лабораторного, фабричного, ничего не было противнее “гомункулюса”. И если Вам представляется идея Федорова машинною, то только потому, что Вы не ознакомились с нею. Вы говорите, что метод слишком застарел в безбожии; – однако только идея Федорова меня, – безбожника и революционера, – обратила к Богу, освежила мое сердце»²⁵.

Казалось бы, эти осколки розановского слова однозначно свидетельствуют об *отталкивании* мыслителя от своего собрата по философскому цеху. Но повторю, все обстоит не так просто.

У Розанова, мыслителя глубоко экзистенциального, мы встречаем в высшей степени серьезное отношение к факту человеческой смертности. В свое время Федоров возмущался короткой памятью цивилизации, что живет языческим *carpe diem*, старательно делая вид, будто смерти вовсе не существует, что это просто досадная случайность на ликующем празднике жизни. Такая цивилизация более всего боится нарушения своего уютно-животного комфорта, она всячески старается скрыть старость и смерть, белит и румянит умерших, дабы не смутили они своим *бесславным и безобразным* видом живущих; вытесняя мысль о неизбежном конце, выносит кладбища на окраины города. Розанов в автобиографическом фрагменте «Мечта в щелку» не менее впечатляюще рисует то небрежение, которому подвергается существо сознающее после кончины. Тонем *подпольного* парадоксалиста, в своем тягательстве с *каменной стеной* не признающего никаких сдержек, герой говорит о том, о чем живые по неписанным *приличиям* не говорят. Рассказывает, как снимают с умершего нательный крест и надевают дешевый «из лавки», как «на третий день с надлежащими словами и проч., провожатыми и каретами» относят «куда-то» и опускают в могилу. Демонстрирует лицемерие «похоронной толпы», всех этих «ахающих» и соболезнующих людей, что прикрывают своими стенаниями прозаическое желание как-нибудь, и по возможности поскорее, отделаться от покойника. Пройдет год, «окончательно “помянут” и скажут “а ну его к черту, довольно возились и, кажется, все прилично”»²⁶. И наконец, взрывается негодованием: «Это – возмутительно, что мы отдаем тела родных микробам и червям; говорим над ними прелестные слова по смыслу, а затем опускаем их в какие-то “почвенные воды”, в гниль, холод и мразь... Возмутительно. И этого возмутительного я не хочу»²⁷.

Впрочем, герой Розанова, протестующий против невнимания живущих к умершим, не дерзает мечтать о бессмертии. Его желание – всего-то навсего «похорониться вновь по своей мучительной и одинокой фантазии»²⁸. Так, чтобы и в смерти чувствовать себя личностью, не смешиваясь с «людьми-цифрами», чтобы не было червей и гнили, а был мавзолей, прочный, благословенный камень, полагающийся заслон тлению; а главное – чтобы никакого кирпичного потолка, но небо и солнце над головой, и ноги «повернуты к востоку», и каждое утро говорить солнцу «здравствуй».

Это пока игра, и игра, не лишенная характерного розановского эпатажа. Но вспомним рассуждение о смерти в «Уединенном», запись от 14 декабря 1911 г. За спиной Розанова – удар, постигший его жену, В.Д. Бутягину: «друг», «мамочка» надломилась, а вместе с ней треснула, зашаталась семья, главная опора его в бытии;

двумя неделями раньше умерла мать жены А.А. Руднева, к которой Розанов был очень привязан; и все неотвратимее, все настойчивее стучится в сердце переживание хрупкости человеческой жизни:

«Могила... знаете ли вы, что смысл ее победит целую цивилизацию.

Т. е. вот равнина... поле... ничего нет, никого нет. И этот горбик земли, под которым зарыт человек. И эти два слова: “зарыт человек”, “человек умер” своим потрясающим смыслом, своим великим смыслом, стонающим... преодолевают всю планету, – и важнее “Иловайского с Аттилами”.

Те все топтались... Но человек “умер”, и мы даже не знаем – *кто*: это до того ужасно слезно, отчаянно... что вся цивилизация в уме точно перевертывается, и мы не хотим “Атилла и Иловайского”, а только сесть на горбик и выть на нем униженно, собакою...

О, вот где *гордость* проходит.

Проклятое свойство.

Недаром я всегда так ненавидел тебя»²⁹.

Смерть рождает в Розанове тот же «арзамасский ужас», который накатывал на Льва Толстого, теснил его в черный тупик бессмыслицы, заставлял видеть во всех делах человеческих, в том числе и в литературном труде, мишурную, пустую затею, которая ничего и никого не спасает. И как у Толстого «арзамасский ужас» был одним из толчков к созданию его религиозной этики, так и Розанов настойчиво искал тот заслон, который мог бы затормозить неумолимое приближение старухи с косой.

Этим заслоном, спасительным камнем, о который, если не ломается, то, по крайней мере, тупится коса смерти, стала создаваемая им со второй половины 1890-х годов философия пола. Пол и рождение – начало жизни, сопротивляющееся небытию, залог – нет, не личного, но хотя бы родового бессмертия. Вот характерный фрагмент выступления Розанова на Санкт-Петербургских религиозно-философских собраниях во время прений по вопросу о браке: «С момента грехопадения семя жены попирает “главу змия”, то есть “имущего державу смерти”. Чрез рождение смерть делается “только личною”. Но сохраняется “общее Адамово, или всего рода человеческого бессмертие”. <...> Ведь не отвергает же церковь, что грех и дьявол принесли *смерть* именно, смертность, и что эта смертность человеческого рода встречает препятствие себе в рождаемости. “Смерть, где твое жало?” – может воскликнуть роженица, поднимая на руках младенца и испуская дух сама. Рождение свято, даже святейший на земле акт как вечная победа над первородным грехом»³⁰.

На страницы писаний Розанова выплескивается восторг перед мощью природной жизни, перед тем валом рождений, который катится, набирая обороты, по пространству земли. Он славит Солнце, изливающее свои лучи на весь мир. Он готов петь гимны Великой матери людей и богов. От юности приверженец Достоевского, в зрелости он настойчиво стремится уйти от проклятых вопросов его героев, для которых человек с его рефлектирующим, личным сознанием – не может вписаться в бессознательную природную жизнь, чувствует себя выкидышем из общей гармонии. Как Лев Толстой хочет делать простое дело жизни – пахать, сеять, тачать сапоги и этим необходимым, насущным делом тушит в себе разъедающую работу сознания, так и Розанов хочет делать простое, неотменимое дело жизни – погружаться в теплое лоно женщины, изливать туда семя, зачиная новую жизнь, и этим хоть на малую толику приумножить силу и крепость общего существования.

Розанову свойственно плотяное, органически-интимное чувство жизни, теплой животности («бездонность разумной и провидящей животности», как выразится он во фрагменте «Мечта в шелку»³¹). И потому ему дороги языческие религии и вообще всякий сообразный природе, патриархальный уклад, где человек слит с миром, соединен с ним одной кровеносной сетью, где животные близки и родны человеку, непосредственно соприкасаются с ним в культе и в быте. И потому так подозрителен он

к христианству, которое ставит идею небесного родства выше естественного земного, которое терпит – только лишь терпит – пол, полагая венец девства выше венца супружеского.

У Федорова – другой фокус видения, неразрывно связанный с христианским пониманием мира. Наличное бытие есть больное бытие, бытие в состоянии распада. Смерть пронизывает это бытие на всех его уровнях, неразрывно сплетена с самым началом жизни, с рождением: явление в мир новых существ означает умаление сил тех, кто рождает, вытеснение их из жизни. «Извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть»³². Ту же связь полового рождения со смертью отмечал В.С. Соловьев, мыслитель, Федорову очень близкий, пересекавшийся с ним в трактовке стержневых религиозно-философских вопросов: «Пока человек размножается как животное, он и умирает как животное»; «Пребывать на пути половой раздельности значит пребывать на пути смерти, а кто не хочет или не может сойти с этого пути, должен по естественной необходимости пройти его до конца»³³.

С точки зрения Федорова, патетическое восклицание «Смерть, где твое жало, ад, где твоя победа?», влагаемое Розановым в уста роженицы, так и остается патетическим восклицанием. Ибо всякая рожденная жизнь – зыбка и конечна. Попытка заслониться религией рода от факта всеобщей смертности не удастся. Если даже поверить в родовое бессмертие, все-таки никуда не скрыться от понимания, что это бессмертие относительно не только для индивида, но и для рода. В перспективе космических катастроф, будущей тепловой смерти Вселенной (когда, как говорит герой Достоевского «земля обратится <...> в ледяной камень и будет летать в безвоздушном пространстве с бесконечным множеством таких же ледяных камней»³⁴) бытие человеческого рода, длящееся миллионы лет, обесмысливается столь же тотально, сколь и короткодыханное бытие индивида.

Преодолеть смерть природным рождением – а именно таково религиозное задание Розанова, – по Федорову, нельзя. Это преодоление возможно лишь на других, сверхприродных путях. И именно такие пути открывает человечеству христианство. Федоров тоже вспоминает слова «Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа?», но, в отличие от Розанова, прямо соотносит их с источником – проповедью свт. Иоанна Златоуста на «Великий и светоносный день воскресения». Цитата, которую Розанов применяет ко всякой роженице, у Златоуста отнесена к Христу: «Воскресе Христос, и пали демоны, Воскресе Христос, и радуются ангелы, Воскресе Христос, и жизнь царствует! Воскресе Христос, и нет мертвых во гробе!» Воскресение Христово – торжество вечности над временем, свободы над естественной необходимостью, утверждение нового закона – закона бессмертной, неветшающей жизни. Распространить этот закон на все бытие через труд воскрешения, через одухотворяющую регуляцию – такова религиозная задача человечества, восходящего к богочеловечеству.

Воскресительный импульс Федоров полагает в начало человечества и в начало культуры. В самих языческих религиях видит он не только культ рождения, но и культ предков. И если сравнить писания Федорова и Розанова о Египте (а Федоров интересовался Египтом не менее, чем младший его современник), то при *сходстве эмоций* (восторг и преклонение перед египетской цивилизацией как перед *корнем* человечества) станут видны *разные смысловые акценты*: если Розанов превозносит благоговение египтян перед брачной тайной, тайной совокупления и рождения, то Федоров ценит Египет прежде всего за его погребальный культ и ритуал. Вот характерное место из «Вопроса о братстве...»: «Сцены обыденной жизни, изображенные в египетских могилах, принимались или за биографические картины, или же за изображение того блаженства, коим наслаждались умершие в загробной жизни. Судя по себе (и это неотъемлемая, характеристическая черта нашего времени), думали, что и египтяне также заботились о существовании в памяти, о номинальном

существовании, были также тщеславны, также желали только казаться, а не быть; но тщательное изучение не подтвердило такого толкования: на все эти изображения египтяне смотрели как на действительное средство, приписывали им действительную силу поддерживать жизнь умерших в загробном мире. Такая забота о предках была принадлежностью всех первобытных народов и сохранилась, более или менее, даже до настоящего времени у всех земледельческих народов: самая евхаристия в народном понимании есть поминальная трапеза, которая имеет действительную силу облегчать умерших или же, как прежде думали, питать их»³⁵.

В 1930-е гг. Н.А. Бердяев в Париже в Религиозно-философской академии дважды читал лекцию «В. Розанов и религия пола. Н. Федоров и религия воскрешения» (14 марта 1930 и 19 марта 1935 гг.)³⁶. В самом ее названии обозначил он то направление, в котором вел сопоставление двух фигур русской мысли как в этой лекции, так и в других своих сочинениях. Розанов, подчеркивал Бердяев, стремится победить смерть рождением, «спасается от ужаса смерти в стихии пола, в ее жизненной напряженности. Но падший пол и есть источник смерти в мире, и не ему дано победить смерть»³⁷. В отличие от Розанова Федоров видит окончательную победу над смертью «не в рождении новой жизни»³⁸, а в воскрешении, изымающем жало смерти из самой плоти мира, приводящем все бытие из состояния распада и вражды в соборное целое, центр которого – Бог.

Впрочем, тема «Розанов и Федоров» выводит не только к проблеме пола. В равной степени, если не в первую очередь, она выводит к вопросу о сущности христианства, о его задачах в бытии и истории, т. е. к тому самому вопросу, который был краеугольным камнем русского религиозно-философского возрождения, – возрождения, подготовленного Достоевским, Федоровым, Соловьевым и включившего в себя как одну из важнейших фигур самого Василия Розанова.

Достоевский, Федоров, Соловьев, а вслед за ними Мережковский, Бердяев, Булгаков, определявшие в начале XX века лицо русской религиозно-философской мысли, видели в христианстве религию, зовущую человека к творчеству, к созиданию Царства Христова, и это активное, миропреображающее христианство противопоставляли тому крену в аскетизм и пессимизм, который был свойственен историческому христианству. Розанов, в отличие от них, склонялся к тому, чтобы объявить мироотрицающий уклон в христианстве его подлинной сущностью. Христианство, по Розанову, ненавидит свет, радость и жизнь. Его метафизика «лежит в гробе, смерти и монашестве»³⁹. Парадоксальным образом позиция Розанова, жизнелюбивого «язычника», как он сам себя называл, оказывалась близка позиции «отшельника» Константина Леонтьева. Только если последний полагал *заслуги* христианства в том, что оно с миром не смешивается, мира не любит, мира бежит, то Розанов видел в этом *ахиллесову пята* христианства и *рок* мира, над которым нависла религия *лунного света*, оттеснив горячее, солнечное язычество.

Розанов не раз сталкивал на страницах своих книг и статей язычество и христианство, большей частью не в пользу последнего. Так, в статье «Эллинизм», направленной против классического образования в дореволюционной России, он заявлял: эллинизм и христианство – религии-антиподы, одушевляющие два разных, а то и противоположных духовно-культурных мира: «Эллинизм есть поклонение плоти, христианство – духу»⁴⁰. А значит классическое образование в рамках христианской цивилизации не более чем профанация, ибо истинное возрождение эллинизма возможно лишь на почве отречения от христианства. Федоров был знаком с этой статьей. И в работе «Религиозно-этический календарь», посвященной истолкованию христианского календаря в духе учения всеобщего дела, так прокомментировал позицию Розанова: «Но разве Василий Великий и Григорий Богослов, учась в Афинских школах, меньше понимали Эллинизм, чем В. Розанов, а не отрекались от христианства»⁴¹. Представление об оптимизме эллинского мироощущения очень

поверхностно: «Древний грек вовсе не был таким жизнерадостным, как великий псевдоязычник» Гете, к авторитету которого апеллирует Розанов⁴². В античном мире мы встречаем не только бьющую через край полноту бытия, но и тоску смертности, жажду воскресения, искание истинного Бога. Что же касается христианства, то оно вовсе не есть односторонний спиритуализм, попирающий материю, подобно буддизму, но религия, утверждающая преображенную, бессмертную материальность. Христианство не отрицает эллинизма, а синтетически вбирает его в себя, уточняя и углубляя родившееся в нем мирознание. Эллинизм, обожествляющий плоть какова она есть (ее юность хрупка и недолговечна, отступает перед болезнью, страданием, смертью), представляет собой как бы «ветхий завет для Христианства»⁴³, где плоть одухотворяется, получает обетование обожения и жизни бесконечной.

Ту же точку зрения позднее выражал в письмах Розанову и Н.П. Петерсон: «Вы говорите, что Христос основал царство вне крови и племени, что самая коренная и самая индивидуально-характеризующая особенность церкви лежит в *бескровности* и в *бесплотности*. – И это Вы говорите о Том, Кто сказал – “Если не будете есть плоти Сына Человеческого (т. е. Его, Христа, плоти) и пить Крови Его, не будете иметь в себе жизни” (Иоанн. IV, 53 и послед.); Вы говорите это о христианстве, величайшее таинство которого есть таинство тела и крови. А таинство тела и крови есть восстановление родства, о котором, будучи родными, мы забыли; в словах же: “кто не возненавидит отца и мать *свою*” – осуждается лишь исключительная привязанность к *своим*, к *своему* роду и племени <...>. Между христианством и язычеством нет противоположности, христианство есть примирение всех и всего, примирение всех антагонизмов, противоречий; язычество (язык-народ) есть народная религия, а христианство – всенародная, всеязычество. Пресвятая Троица – не догмат, а заповедь, заповедь о родстве, о восстановлении родства по образу и подобию Божию; человек в отдельности не может быть образом и подобием Божиим, таким он становится лишь в совокупности всего рода, когда весь род объединится по образу и подобию Пресвятой Троицы, нераздельной и неслиянной»⁴⁴.

Однако в чем смысл розановской атаки на христианство, каков пафос его обвинений Христу за прогоркший в Нем мир? Еще в статье «Христианство пассивно или активно?», вошедшей в сборник «Религия и культура» (1899), он вопрошает о месте христианства в истории, предчувствуя, что «в грядущей дали веков» вынесенный в заглавие его статьи вопрос «так же заволнует и соберет около себя христианское человечество, как в первые века его эры оно мучительно волновалось и собиралось около вопроса о “единосутии” или только “одинаковости” <...> Отца и Сына»⁴⁵. «Идея пассивного христианства» обледенила мир, внесла в него «чудовищный эгоизм», обесценила жизнь, землю, природу, обескровила и обессилила человека, угашая в нем страсти, которые, да, могут быть разрушительны и животны, но одновременно спасают от равнодушия, возжигают в душе огонь творческого, благого дерзания. Здесь и во многих других местах своих сочинений Розанов бунтует, но, как и у героев Достоевского, это бунт не против Бога, а во имя Бога. Восставая на Христа, он восстает не на Богочеловека, милостиво и любовно обернутого к бытию, несущего ему весть о преображении, а на того Иисуса, за которым не видят ничего, кроме бесстрастия и потусторонности. «Христос не посадил дерева, не вырастил из себя травки; и вообще он “без зерна мира”, без – *ядер*, без – *икры*; не травянист, не животен; в сущности – не бытие, а почти призрак и тень; каким-то чудом пронесшаяся по земле. <...> Христианство не космологично, “на нем трава не растет”. И скот от него не множится, не плодится», «само в себе и одно – христианство проваливается, “не есть”, гнило, глодает, жаждет (Апок. 15)»⁴⁶. Эти слова из «Апокалипсиса нашего времени» рождены болью за землю, за живую плоть мира, за страдание твари, мука которой ощущалась Розановым как мука собственного смертного тела (вспомним, его детское переживание о коровке – «Кормила – и зарезали»⁴⁷). В них – взыскание подлинного христианства,

которое сочетало бы правду неба и правду земли, «дела духа» и «дела плоти», тоска по христианству Алеши Карамазова и старца Зосимы с его ненасытимой любовью к земле и ко «всякому созданию Божию», требованием радостного христианского дела, а не одного только плача о грехах.

Именно о таком христианстве говорил Федоров в своей «Философии общего дела». Именно такое христианство утверждал в «Философии хозяйства» С.Н. Булгаков. Как бы предваряя упреки Розанова, он подчеркивал космологизм новозаветной веры, писал о религиозном смысле хозяйственной деятельности человечества, возводя ее к библейской заповеди об обладании землей. Человек – хозяин, космизатор творения, разумно-творческий управитель мира, любовно вверенного ему Бессмертным Отцом. Он – сороботник Творца в деле преобразования бытия в благобытие, земли – в Царствие Божие, которое должно быть не только внутри нас, но и вовне.

Сопоставляя тексты Розанова и Федорова, начинаешь замечать, что многие болезненные, круцификсные вопросы первого по-своему поставлены и разрешены в писаниях второго. Вспомним вопль «Христос – мясо!», несущийся со страниц «Апокалипсиса нашего времени», этот вопль нутра жизни, стоящей перед лицом реального, непридуманного конца. Но, увы, природное, животное «мясо» подкрепляет лишь на краткое время, оно не дарует бессмертия, не есть вода живая, текущая в жизнь вечную. Розанову кажется, что солнце накормит людей лучше Христа, и не пять тысяч, а именно всех, что «солнце не потухнет, если христианство и кончится»⁴⁸. Для Федорова это совсем не аксиома. Если христианство кончится, т. е. если пройдет в человечестве мысль о возможности всецелой, а не частичной победы над силами распада и тления, тогда и солнце в конце концов перестанет светить, ибо естественная энергия его не бесконечна. Христианство для Федорова – эволюционно, оно – двигатель не только истории, но и природы, средоточие Божественной эктропии, противостоящей энтропийным процессам падшей Вселенной.

Розанов, подобно Ивану Карамазову, выставляет счет Творцу за то, что Тот видит в человеке только жалкого, презираемого раба, бросает его одного в бытии, не помогая в бурях, «голодовках» и морах, не избавляя от страдания и болезни. Федоров призывает обратить подобные упреки не к Творцу, а к себе, к самому человеческому роду, к «блудным сынам», пребывающим в состоянии розни, забывшим свой долг перед умершими, перед всей страждущей тварью, что «стенает и мучится донныне» и «с надеждою ожидает откровения славы сынов Божиих» (Рим. 8:19, 22): «Лучше было бы философии сознаться в собственной ограниченности, чем Богу приписывать мысль создать ограниченные существа, подчинить существа разумные слепой силе, существа чувствующие отдать на жертву бесчувственному! Лучше бы сознаться человеку, что он ограничен по своей вине, по недеятельности, по несогласию между собою, чем приписывать Богу мысль держать нас в вечной ограниченности!»⁴⁹

А теперь – главное. В лучшие, высшие свои минуты Розанов преодолевает неприязнь к христианству, начиная различать в нем те миропреображающие потенции, которые были вняты Федорову, Соловьеву, Бердяеву, Булгакову. Вот он обращается мыслью и сердцем к празднику Рождества Христова, празднику в высшей степени космологическому (Слово, сотворшее мир, Само облекается в плоть, дабы открыть ей двери спасения), и так передает его главный смысл. «Вифлеем – кусочек, островок природы», благодаря Боговоплощению освящается все бытие, освещается тайна рождения. Вифлеем – «праздник природы и человека»⁵⁰. Но особенно ярко и сильно понимание того, что христианство не исчерпывается гробом и монастырем, приходит к Розанову в светлые, пасхальные дни. В статьях, посвященных празднованию Пасхи Христовой, которые мыслитель почти ежегодно пишет для пасхальных номеров «Нового времени», он называет идею Воскресения сердцевиной проповеди Спасителя. В восклицании «Христос воскрес!», звучащем все дни Светлого праздника и отзывающемся радостной надеждой в сердцах, – вся суть христианства. Оно есть

Пасхальная радость, а не скорбь. Историческое христианство исказило смысл Благой вести, обоготворило смерть, гроб, поставило Великий Пяток выше Пасхи. (Позднее на этот смертобожнический уклон в христианстве будут, уже в 1920-е годы, указывать последователи идей Федорова философы А.К. Горский и Н.А. Сетницкий⁵¹). «Упразднение из цивилизации момента и идеи “Воскресения”»⁵² – прямая причина того, что христианство безнадежно проигрывает в истории. Розанов призывает раскрыть пасхальный, жизнетворческий смысл христианства, «осветить его иным светом, не черным, а белым», понять его как религию радости, «повернуть все христианство от пятницы к воскресенью»: «Пусть этот пасхальный клик они разольют на весь год, на всю церковь, весь строй ее, на ее уставы, напевы, живопись, иконы, все»⁵³.

Этот образ нового, пасхального христианства, в конечном итоге, и сближает Розанова с Федоровым, несмотря на все расхождение их в трактовке проблемы пола. Но, что самое интересно, в те моменты, когда Розанов начинает понимать, что христианство – это не только мрачный монастырь, что оно не враждует с жизнью, а связано с ней какой-то глубинной и очень существенной связью, у него появляются новые, я бы сказала, *федоровские* акценты и в отношении к «рождению»: «Как ни велика загадка рождения, и вся сладость его, восторг: но когда я увидел бы человека в раке, а с другой стороны – “счастливую” мать, кормящую ребенка, со всеми ее надеждами, – я кинулся бы к больному. Нет, иначе: старец в раке, а хуже – старуха в раке, а по другую сторону – рождающая девица. И вдруг бы выбор: ей – *не родить*, а той – *выздороветь*, или этой – родить, зато уж той – *умереть*; и всемирное человеческое чувство воскликнет: лучше погодить родить, лишь бы *выздоровела она*. Вот победа христианства»⁵⁴. Образно, но очень точно обозначает здесь Розанов высший, *сверхприродный* выбор, который составляет суть христианства, суть вообще *человеческого* в его отличии от *инстинктивно-животного*: любовь и сострадание к слабеющим, умирающим, тем, что с точки зрения интересов рода, уже отслужили свое и должны очистить место младому, незнакомому племени. У Федорова мы встречаем близкий и не менее впечатляющий образ: «Возьмем “сынов человеческих” и поставим их между умирающими отцами и расцветающими “дщерями человеческими”, а потом можно поставить “дщерей человеческих” также между умирающими отцами и расцветающими сынами. Откуда берет начало идеализм: от увлечения ли расцветающими и забвения умирающих или же от служения умирающим не увлекающихся минутным цветением, так как любить на время не стоит, хотя бы платонически. Что идеальнее: платоническая ли любовь или же любовь, которая, несмотря на смрад гниения, несмотря на разрушение, по-видимому, полное, употребляет все силы на то, чтобы день, в который отцы перестали говорить “я”, не был вечным? Служить ли отцам и потому оставаться братьями или же служить женам и забыть о братстве?»⁵⁵

Розанов не мог знать этого федоровского фрагмента – он был опубликован лишь в наши дни. Но созвучие двух текстов несомненно и не случайно. Они созданы в одном духовном поле, в одной ценностной системе координат. Да, Розанов включался в нее лишь моментами, но показательно само наличие этих моментов...

Сближает двух мыслителей и другая круцификсная тема, имеющая прямое отношение к спору о христианстве, – тема ада и адских мук. Розанов последовательно отрицает идею ада: «Каким образом из уст кроткого Иисуса вышли впервые слова об *огненном наказании*, о *муже* вечной, об *аде*. Конечно, если это пустое слово – то не страшно: а если подлинная истина будущей жизни, то от страха *теперь же* можно поседеть»⁵⁶. В кострах инквизиции, «тюрьмах кесаря, казнях королей»⁵⁷ – он видит своего рода проекцию адского пламени в земное бытие человека, обнажающую жесткий, немилосердный настрой «христианских» сердец. Дамоклов меч «страшного

суда» висит над миром, вгоняя в отчаяние бедного человека, и в этом еще один упрек Розанова историческому Христу.

Федоров – убежденный сторонник апокатастасиса, прощения всех, вплоть до Каина и Иуды, – был не менее последователен в своем отрицании ада. Пророчества о страшном суде и финальном разделении человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых он называл условными, сравнивая их с пророчеством, изреченным Господом на град Ниневию и снятым после покаяния его жителей. Именно от «сынов человеческих», от их благой воли, от того, придут ли они «в разум истины», став соработниками Творца в деле «преображения мира в то благолепие нетления, каким он был до падения»⁵⁸, или же окончательно отвернутся от Бога и Его закона, зависит исход истории и объем спасения. В такой «активно-творческой эсхатологии», как назовет федоровскую эсхатологическую концепцию Бердяев, нет никакой фатальности (за что упрекал Христа Розанов – не избавил Он детей своих «ни от муки небесной, ни от муки земной»⁵⁹), но нет и расслабляющего «все равно Господь простит, так чего же стараться». Напротив, на человека возлагается вся полнота ответственности за грядущие судьбы мира, за судьбы его братьев во Христе, умерших и только грядущих в мир, за все создание Божие.

Каков же вывод из всего сказанного? И Розанов, поэт бытия во всем его цветущем многообразии, и Федоров, жаждущий исцелить это бытие от закона «смерти и временности», выражают разные грани одной целостной правды. Розанов реабилитирует землю, плоть мира, ту материю, которая в Боговоплощении оказалась достойной принять в себя Божество. Природу он видит в лучах ее первоначального, райского состояния, и никак не желает смириться с тем, что ныне она повреждена и нуждается в исцелении, хотя порой и недоумевает: «Мир гармоничен <...> Мудр, благ и красота, и это – Божие. Но “хищные питаются травоядными” – и это уже не Божие. Сова пожирает зайчонка – тут нет Бога. Бога гармонии и добра»⁶⁰. Федоров, сознавая все недостойное падшего состояния с его законом пожирания, «взаимного стеснения и вытеснения»⁶¹, зовет к преобразению бытия в благобытие. Протей Розанов, непредсказуемый, гибкий, недогматичный, демонстрирует богатство, глубину, неисчерпаемость мира, абсолютность каждого момента существования. Рыцарь воскресительной идеи Федоров («Он имел одно виденье, / Непостижное уму») утверждает значение верховного смысла, необходимого для жизни, коль скоро не хочет она распасться на разрозненные, осколочные фрагменты, ни один из которых не способен дать цельной картины, цельного образа. И оба стремятся «повернуть христианство от пятницы к воскресенью», внести его в жизнь, сделать так, чтобы пасхальная радость озаряла каждый шаг человека на этой земле.

¹ «У Федорова была не наша серьезность. У него фраз не было», – говорил о нем Н.Н. Черногоубов. Цит по: *Остромиров А.* [А.К. Горский]. Николай Федорович Федоров. 1828–1903–1928. Биография. Харбин, 1928. С. 17.

² *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995. Т. II. С. 73.

³ *Бердяев Н.А.* Русские духовные течения (История нашего религиозного и национального сознания) // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 81. Л. 41–43; вариант конспекта: РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 81. Л. 43об.–45 об.

⁴ *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 224.

⁵ *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 233–234.

⁶ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1982. Т. 24. С. 50.

⁷ *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. II. С. 212.

⁸ *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. М., 1999. Т. IV. С. 161.

⁹ См.: *Семенова С.Г.* Философ будущего века – Николай Федоров. М., 2004. С. 29–30.

- ¹⁰ Розанов В.В. Уединенное // *Розанов В.В. Сочинения*: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 195.
- ¹¹ Именно такой смысл видит в писаниях Розанова «обо всем мимолетном, самом незаметном и невидном» В.Г. Сукач: «Многие строки из “опавших листьев” Розанов посвятил жене, детям и “бабушке” с целью “оставить их имена в истории” (Они “без голоса, без языка”). <...> Он был известным человеком, оставлявшим “путь в историю”, в памяти людей, ее же, Варю, после смерти ожидает забвение. И вот он хотел ее “озвучить”» (Сукач В.Г. <Предисловие и комментарий> // *Розанов В.В. Смертное*. М., 2004. С. 6, 105–106).
- ¹² В.А. Кожевников – В.В. Розанову, 30 октября 1913 // РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 494. Л. 5.
- ¹³ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. III. М., 1997. С. 431–432.
- ¹⁴ Там же. Т. IV. С. 480–482.
- ¹⁵ На титульном листе I тома, изданного в г. Верном, стоял 1906 год, однако реально книга вышла в свет в апреле 1907 г.
- ¹⁶ С.М. Северов – Н.П. Петерсону, 6 мая 1908 // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 43.
- ¹⁷ *Розанов В.В. Собр. соч. Литературные изгнанники*. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М., 2001. С. 10.
- ¹⁸ В.А. Кожевников – Н.П. Петерсону, 10 октября 1913 // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6, Ед. хр. 43. Л. 50 об.
- ¹⁹ Письма Н.П. Петерсона В.В. Розанову за 1906, 1913–1916 гг. см.: РГАЛИ. Ф. 419, Оп. 1. Ед. хр. 469.
- ²⁰ Креславский М. [А.М. Бутягина]. Один из обойденных героев мысли // *Новое время*. 1913. 24 апр. (7 мая). № 13331.
- ²¹ Там же.
- ²² *Розанов В.В. Собр. соч. Когда начальство ушло*. М., 1997. С. 556.
- ²³ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М., 1952. Т. 49. С. 58.
- ²⁴ В.А. Кожевников – В.В. Розанову, 12 ноября 1916 // РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 494. Л. 20.
- ²⁵ Н.П. Петерсон – В.В. Розанову // РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 569. Л. 17 об.
- ²⁶ *Розанов В.В. Сочинения*. М.: Советская Россия. 1990. С. 106.
- ²⁷ Там же. С. 107.
- ²⁸ Там же. С. 106.
- ²⁹ *Розанов В.В. Уединенное // Розанов В.В. Сочинения*. Т. 2. С. 270.
- ³⁰ *Розанов В.В. О некоторых подробностях церковного воззрения на брак // Записки Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903*. М., 2005. С. 265.
- ³¹ *Розанов В.В. Сочинения*. С. 104.
- ³² Федоров Н.Ф. Собр. соч. М., 1995. Т. 1. С. 300.
- ³³ Соловьев В.С. Смысл любви // *Соловьев В.С. Сочинения*: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 522.
- ³⁴ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1975. Т.13. С. 49.
- ³⁵ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 184.
- ³⁶ Русское зарубежье. Хроника научной, культурной и общественной жизни. 1920–1940. Т. 2. М., 1995. С. 34; Т. 3. М., 1996. С. 45.
- ³⁷ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // *Бердяев Н.А. О назначении человека*. С. 224.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ *Розанов В.В. Собр. соч. Около церковных стен*. М., 1995. С. 492.
- ⁴⁰ *Розанов В.В. Эллинизм // Новое Время*. 11(24) июля 1901. № 9105.
- ⁴¹ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. III. С. 431.
- ⁴² Там же.
- ⁴³ Там же.
- ⁴⁴ Н.П. Петерсон – В.В. Розанову. 19 февраля 1906 // РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 569. Л. 3 об.–4.
- ⁴⁵ *Розанов В.В. Сочинения*: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 186.
- ⁴⁶ *Розанов В.В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени*. М., 2000. С. 15.
- ⁴⁷ *Розанов В.В. Письма к Э. Ф. Голлербаху // Розанов В.В. Сочинения*. Л., 1990. С. 552.
- ⁴⁸ *Розанов В.В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени*. С. 15.
- ⁴⁹ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 96–97.
- ⁵⁰ *Розанов В.В. Собр. соч. Около народной души*. М., 2003. С. 280, 282.
- ⁵¹ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество // *Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения*. М., 1995. С. 19–96.
- ⁵² *Розанов В.В. Между скорбью и радостью // Розанов В.В. Собр. соч. Старая и молодая Россия*. М., 2004. С. 117.

-
- ⁵³ *Розанов В.В.* Белое христианство // *Розанов В.В.* Собр. соч. Около народной души. С. 104.
- ⁵⁴ *Розанов В.В.* Опавшие листья. Короб второй // *Розанов В.В.* Сочинения. Т. 2. С. 439.
- ⁵⁵ *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. III. С. 529.
- ⁵⁶ *Розанов В.В.* Собр. соч. Старая и молодая Россия. С. 379.
- ⁵⁷ Там же.
- ⁵⁸ *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. I. С. 401.
- ⁵⁹ *Розанов В.В.* Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. С. 30.
- ⁶⁰ Там же. С. 17.
- ⁶¹ *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. II. С. 46.