

ВАСИЛИЙ РОЗАНОВ: МЫСЛИТЬ УЕДИНЕННОЕ. К 165-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ФИЛОСОФА

УДК 1(470) (091)

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2021-3/46-56>

И.И. Евлампиев*

ИСТИННОЕ ХРИСТИАНСТВО В.В. РОЗАНОВА И ЕГО ИСТОКИ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ**

В статье доказывается, что несмотря на множество работ В.В. Розанова, критикующих евангелия и христианское учение, он обладал целостным представлением об истинном христианстве, которое он противопоставлял догматическому учению церкви. Описать взгляды Розанова помогает их сопоставление с традицией поисков истинного христианства во всей русской культуре XIX в. Особенно наглядна близость христианского идеала Розанова к взглядам П.Я. Чаадаева и Ф.М. Достоевского. Все три мыслителя видели суть христианства в демонстрации пути, на котором человечество сможет создать «рай на земле», достичь совершенства земной жизни, которое, в частности, проявляется в том, что отдельные личности обретают мистическую способность влиять на мир. Автор выявляет сходство в понимании Бога и бессмертия Розановым, Чаадаевым и Достоевским: Бог есть слитное единство всех людей, а бессмертие – вечность и бесконечность земной жизни, которая не прерывается, а только трансформируется смертью.

Ключевые слова: истинное христианство, критика церкви, П.Я. Чаадаев, Ф.М. Достоевский, бессмертие, рай на земле

Vasily Rozanov's true Christianity and its origins in Russian culture. IGOR I. EVLAMPIEV (Sankt-Petersburg State University)

The article proves that despite the many works that criticized the gospels and Christian doctrine Vasily Rozanov had a holistic view of true Christianity, which he contrasted with the dogmatic doctrine of the church. To describe Rozanov's views the author compares them with the tradition of searching for true Christianity in the Russian culture of the 19th century, focusing on the works of Pyotr Chaadaev and Fyodor Dostoevsky. As well as Rozanov these thinkers saw the essence of Christianity in demonstrating the way in which mankind can create "heaven on earth", achieve the perfection of earthly life, which, in particular, is manifested in the fact that individuals acquire a mystical ability to influence the world. The article reveals a similarity in the understanding of God and immortality by Rozanov, Chaadaev, and Dostoevsky: God is the merged unity of all people, and immortality is the eternity and infinity of earthly life, which is not interrupted but only transformed by death.

Keywords: true Christianity, criticism of the church, Pyotr Chaadaev, Fyodor Dostoevsky, immortality, heaven on earth

* ЕВЛАМПИЕВ Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: yevlampiev@mail.ru

© Евлампиев И.И., 2021

** Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ. Проект № 21-011-44093.

Розанов несколько раз на протяжении своей жизни резко менял отношение к христианству. Ранний Розанов очень положительно писал о христианстве и православной церкви и критиковал Ф. Ницше именно за его «антихристианские» взгляды. Весьма негативно он оценивал еще одного известного критика традиционного христианства, Л.Н. Толстого; в одной из работ о нем Розанов писал: «Человек борется – прежде всего со злом в себе; а потом – и со злом в другом, помогая ему. В целой своей жизни, во всей истории – он борется божественными силами, в нем заключенными («Божией искрой», как прекрасно усвоено у нас), против сил демонических. Церковь и суд – краеугольные камни этой борьбы. Церковь влечет нас к Богу; она не нудит; она в себе самой, в святости своего научения, в благодатных своих дарах содержит источник великого притяжения, и сильнейшие из нас тяготеют к добру только через нее» [10, с. 17].

Поселившись в 1893 г. в Санкт-Петербурге и войдя в круг Д.С. Мережковского, Розанов резко изменяет свои взгляды и становится одним из известнейших критиков христианства. В речах «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (1907) и «Христос – Судия мира» (1908) на Религиозно-философских собраниях в Санкт-Петербурге Розанов дал радикальную критику не только исторического христианства, но самой евангельской этики, доказывая, что в канонических евангелиях, в известнейших словах Христа заложена тенденция к отрицанию земной жизни в ее самых естественных проявлениях. Розанова начинают сравнивать с Ницше, одновременно его собственное отношение к Ницше меняется, теперь немецкий мыслитель выступает для него провозвестником совершенно новой эпохи в философии, когда она перестает быть чисто «кабинетной» «системой мысли» и становится «системой человека», отражающей дух «очень высоких и законченных человеческих личностей, громадно влиявших на свое время» [13, с. 341]. Высказанная здесь Розановым мысль очень важна для понимания его отношения не только к Ницше, но и к христианству: *именно человеческая личность как нечто бесконечное, загадочное, неизъяснимое становится центром его собственной философии.*

Начало Первой мировой войны снова приводит к резкому изменению оценок. В статьях 1914–1917 гг. Розанов практически перестает

говорить о «теории» христианства; выдвигая на первый план его жизненную «форму», он считает ее важнейшей сущностной чертой русского народа (крестьянства). При этом Розанов доходит до того, что вовсе отрицает интеллигентские «умствования» по поводу религии (т.е. именно то, чем он раньше и занимался), поскольку они неизбежно ведут к сомнению в плодотворности религии для народа. Только в своей любимой теме – в доказательстве несоответствия христианской «теории» естественным законам пола и деторождения – Розанов остается критически настроенным по отношению к церковной традиции.

Наконец, после революции 1917 г., в последние годы своей жизни, пришедшиеся на трагическую эпоху Гражданской войны, Розанов снова переходит на позицию критики христианства и теперь доходит в этом до абсолютного предела: он обвиняет христианство в том, что именно оно привело европейскую цивилизацию к краху. Не признавая в христианстве ни одной положительной черты, он видит главный его «порок» в том, что оно не учло человеческую личность, «придавило» личность.

«Уже зло пришествия Христа выразилось в том, что получилась цивилизация со стоном. Ведь Он проповедовал “лето благоприятное”. Вот в этом, по крайней мере – Он ошибся: никакого “лета благоприятного” не получилось, а вышла цивилизация со стоном.

Какая же это “благая весть”, если “человек в море” и “шкаф упал на человека”?

Нет: во всем христианстве, в христианской истории, – и вот как она сложена, вот как развивался ее спиритуализм, – лежит какое-то зло. И тут немощны и “цветочки” Франциска Ассизского, и Анатолий Франс, и Ренан.

“Человека задавило”, и не хочу слушать “Подражание Фомы Кемпийского”» [14, с. 50].

Кажется, что после таких слов невозможно утверждать, что у Розанова было ясное положительное представление о христианстве. Однако мы утверждаем, что оно было и не подвергалось существенной трансформации после того, как сформировалось в самом конце XIX в. Резко и трагически изменялись обстоятельства жизни и истории, именно они вынуждали менять оценки того *реального* христианства, которое было вокруг и которое в той или иной степени не соответствовало представлению об *идеальном*, точнее, *подлинном* христианстве, которое имел Розанов.

В этом аспекте решающее влияние на него оказал Достоевский: не случайно первая большая работа, отмечающая становление цельного философского мировоззрения Розанова, была посвящена Легенде (поэме) о Великом инквизиторе из романа Достоевского «Братья Карамазовы». Главный принцип, на котором построено все зрелое творчество Достоевского, утверждает Розанов, – это признание абсолютного значения человеческой личности. Это абсолютное значение, абсолютный смысл жизни человека не может отразить ни наука, ни философия, это является делом религии, которая доказывает «мистическое происхождение и мистическую природу» человека: «...Он носит отблеск Творца своего, в нем есть Лик Божий, не померкающий, не преклоняющийся, но драгоценный и оберегаемый» [12, с. 36]. Главный смысл Легенды Розанов видит как раз в том, что через «бунт» против своего Творца человек доказывает свою значимость, даже свое равенство с Творцом.

В этой первой большой работе о Достоевском Розанов еще не говорит о различии исторического, ортодоксального христианства и истинного христианства, раскрывающего истину о человеке. Но дальше в его работах не только различие, но радикальная противоположность двух форм христианства становится важнейшей темой. В критике Розановым негативных сторон христианства чаще всего видят только критику, на деле же отрицание догматического учения церкви и всего традиционного христианства нужно Розанову, чтобы обозначить свой положительный религиозный идеал. Основу для противопоставления ложного (исторического) и истинного христианства Розанов снова находит у Достоевского. В работе «Религия как свет и радость» (1899) он говорит о том, что в истории боролись две версии христианства, «светлое» и «темное», символическое выражение их смысла он видит в образах двух православных монахов из романа Достоевского «Братья Карамазовы» – Зосимы и Ферапонта (первый всегда предстает в белой одежде, второй – в черной). Зосима учит радости, в которой должен жить человек, и верит в возможность достичь «рая» на земле, абсолютного совершенства земной жизни; для второго жизнь – это непрерывная борьба с грехом и с происками дьявола, в которой человек надеется только на Бога и не может достичь успеха. В истории победило именно «темное» христианство, воплощенное

в церкви, именно оно сделало непреодолимой противоположность «земного» и «небесного», греховной человеческой жизни и божественного совершенства.

Согласно Розанову, исходным, истинным христианством в истории было именно «светлое»; этой теме посвящена его работа «Об адогматизме христианства» (1903). Розанов утверждает в этой работе, что все учение Иисуса Христа заключается в одной евангельской фразе: «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» [11, с. 480]. Суть этого высказывания Христа Розанов видит в соединении небесного и земного, в демонстрации земной жизни, которая стала небесной, полностью благой и поэтому больше не требует от нас усилий для раскрытия ее смысла. Можно предположить, что одним из источников такого представления о сути христианства являлся для Розанова рассказ Достоевского «Сон смешного человека», в котором изображено фантастическое общество людей, пришедших к совершенству; люди этого общества находятся в непосредственном единстве с мирозданием, с природой, и поэтому их жизнь легка и радостна. Вот как о них повествует герой рассказа: «Дети солнца, дети своего солнца, – о, как они были прекрасны! Никогда я не видывал на нашей земле такой красоты в человеке. <...> Они указывали мне на деревья свои, и я не мог понять той степени любви, с которою они смотрели на них: точно они говорили с себе подобными существами. И знаете, может быть, я не ошибусь, если скажу, что они говорили с ними! Да, они нашли их язык, и убежден, что те понимали их. Так смотрели они и на всю природу – на животных, которые жили с ними мирно, не нападали на них и любили их, – побежденные их же любовью. Они указывали мне на звезды и говорили о них со мною о чем-то, чего я не мог понять, но я убежден, что они как бы чем-то соприкасались с небесными звездами, не мыслю только, а каким-то живым путем» [1, с. 112–113].

Достоевский не был первым в русской культуре, кто связывал суть христианства с идеей «рая на земле», с преображением земного общества и земной жизни к совершенству. Совершенно определенно высказал эту мысль уже П.Я. Чаадаев. В «Философических письмах»,

которые были посвящены роли религии в истории человечества, он писал, что все недостатки нашего существования происходят от нашего желания быть самостоятельными, обладать индивидуальной свободой наперекор действию божественной, духовной силы, стремящейся подчинить нас единству, целому. Если цивилизация сможет изменить господствующие в ней устремления, если люди будут не препятствовать, а помогать божественной силе, они добьются совершенства. «Теперь он <человек> проникнут своей собственной обособляющей идеей, личным началом, разобщающим его от всего окружающего и затуманивающим в его глазах все предметы; но это отнюдь не составляет необходимого условия его собственной природы, а есть только следствие его насильственного отчуждения от природы всеобщей, и если бы он отрешился от своего нынешнего пагубного Я <...>, он начал бы жить жизнью, которую даровал ему сам Господь Бог, в тот день, когда он извлек его из небытия. Вновь обрести эту исконную жизнь и предназначено высшему напряжению наших дарований» [17, с. 361]. Чаадаев сам констатирует сходство этой мысли с известным представлением Платона о существовании идеального, совершенного мира, в который может попасть наша душа, но он настаивает на принципиальном отличии своего убеждения: если Платон утверждал возможность достигнуть совершенства только в ином мире (по отношению к нашему земному миру) и в посмертной жизни, то Чаадаев уверен в том, что оно может возникнуть прямо в земной действительности, это «утраченное и столь прекрасное существование может быть нами вновь обретено, <...> это всецело зависит от нас и не требует выхода из мира, который нас окружает» [17, с. 361]. Важно подчеркнуть, что совершенное состояние общества Чаадаев мыслит именно как то Царствие Небесное, которое в евангелиях обещал Христос: «Это Небо: и другого неба помимо этого нет. Вступить в него нам позволено отныне же, сомнений тут быть не должно. Ведь это не что иное, как полное обновление нашей природы в данных условиях, последняя грань усилий разумного существа, конечное предназначение духа в мире» [17, с. 363]. Эта мысль Чаадаева прямо соответствует мысли Розанова о сущности истинного христианства, которую он видит в том, что «небо и земля коснулись друг друга осязательно, непосредственно» [11, с. 480].

Вернемся к работе Розанова «Об адогматизме христианства». Он резко противопоставляет первоначальное христианство, истинное учение самого Христа, описанное в словах о лилиях полевых и птицах небесных, и его ложную форму, которая возникла в результате «догматизации», превращения его в учение церкви: «...Как Адам, не послушавшись Господа, начал шить себе одежды, так, не послушавшись предостережения Спасителя о лилиях и птицах, христиане начали шить полотна догматов между IV-м и VII-м веками. На место Галилейских рыбаков выступили так называемые “учители церкви”: Петр и Андрей сменились Оригеном и Климентами. <...> Растительное христианство начало преобращаться в каменное; по-видимому, – более твердое, но – не живое» [11, с. 480]. Точно такое же противопоставление истинного христианства и его ложной догматической и обрядовой формы присутствует в рассуждениях Чаадаева. Главное благовестие Иисуса Христа он видит не в букве Священного писания, а в личности Христа и в образе его жизни. Сам Христос, считает Чаадаев, настаивал на том, что только жизненно, практически подражая ему, мы становимся его учениками, «что после него явятся люди, которые так вникнут в созерцание и изучение его совершенств, которые так будут преисполнены его учением и примером его жизни, что нравственно они составят с ним одно целое; что эти люди, следуя друг за другом из поколения в поколение, будут передавать из рук в руки всю его мысль, все его существо: вот что он хотел сказать и вот именно то, чего не понимают. Думают найти все его наследие в этих страницах <Священного Писания>, которые столько раз искажены были различными толкователями, столько раз сгибались по произволу» [17, с. 438]. «Букву» Писания, как и всю систему церковных догматов, Чаадаев решительно отрицает, считая, что необходимо «говорить с веком языком века, а не устарелым языком догмата, ставшим непонятным» [17, с. 436].

Именно эту тенденцию, ясно заданную Чаадаевым, Розанов развивает в самых известных своих работах, критически направленных против «буквы» евангелий. В тексте Нового Завета он находит радикальное отрицание значения земной жизни и культ смерти, связанный с *противопоставлением* совершенства Царствия Небесного несовершенству земной жизни. «Собственно, – пишет он, – был оставлен

христианам очерк “князя мира сего”, семьи, литературы, искусства. Но *нерв* был выдернут из него – осталась кукла, а не живое существо. Как только вы попытаете оживлять семью, искусство, литературу, как только чему-нибудь отдадитесь “с душой”, – вы фатально начнете выходить из христианства. <...> “Гробом” оно бежит вперед, на гробе зиждется» [9, с. 421–422]. «Сладчайший» Иисус, утверждает Розанов, несет неземную «сладость», сладость смерти, и она не только противоположна всему мирскому, земному, но требует их уничтожения, признания их греховным искушением. «Ни Гоголь, ни вообще литература, как *игра, шалость, улыбка, грация*, как цветок бытия человеческого, вовсе не совместим с *моно-цветком*, “Сладчайшим Иисусом”» [9, с. 420].

Наиболее явное отрицание естественных законов земной жизни Розанов видит в негативном отношении к половой любви и деторождению в догматическом христианстве, для которого идеалом человеческой жизни является жизнь монашеская. В частности, это проявляется в истории непорочного («бессеменного», как пишет Розанов) зачатия Иисуса Христа; «как только в половом месте вы поставили *значащую величину*, все равно *единицу* или *дробь*, поставили *что-нибудь*, – вы отвергли, ниспровергли Евангелие и христианизм. Самая его суть и есть “±0” пола. В этом не “что-нибудь” его, а *все оно*. Церковь до такой степени на этом яростно настаивает, что ее невозможно ничем так оскорбить, как и действительно нельзя бы ничем ее так ниспровергнуть, как утверждением, намеком, предположением, что в И.<исусе> Христе и Божией Матери было что-нибудь *настоящее* половое, а не только “схема”, “очерк”, да и то лишь словесный, “девы-женщины”, “учителя-мужчины”» [9, с. 280].

Наконец в евангелиях Розанов находит основание для всей той жестокости, которую церковь демонстрировала на протяжении своей истории по отношению к еретикам и инакомыслящим. Он обращает внимание на содержащееся в Евангелии о Матфея пророчество Иисуса Христа о гибели Иерусалима, о грядущем наказании его жителей за то, что они не приняли Христа (так называемый «малый апокалипсис»); он не видит разумных оснований для такого наказания целого города, вместе с невинными детьми, особенно в сравнении с весьма мягкой реакцией Иисуса Христа на сомнения его ученика Фомы по поводу его воскресения [9, с. 414–416].

Вспоминая, что Розанов находит в тексте евангелия основания не только для сформулированных негативных характеристик исторического христианства, но и для положительного представления об истинном христианстве, можно заключить, что он рассматривал Новый Завет как противоречивый памятник, в котором свидетельства о подлинном учении Христа сохранились в минимальной степени, будучи заслоненными многочисленными искажениями, возникшими в результате тенденциозной церковной редактур. Можно заметить, что Чаадаев так же оценивает соответствие текста Нового Завета учению Христа, и это, в принципе, совпадает с представлениями непредвзятых историков и библеистов в наши дни [18, с. 16–20].

Попытаемся теперь выделить основанные положения розановского понимания истинного христианства. Исходным для любой религии является представление о Боге; в текстах Розанова об этом говорится редко, но все-таки иногда прорываются достаточно ясные, хотя и весьма необычные суждения: «Самый “Бог” для меня какая-то сумма узанных, встреченных... милых... людей, удлиненная, бесконечная, но – она... <...> Без “этих людей” сам Бог для меня как-то не нужен, т.е. “тот Бог”, какой-то огромный, огромный, и чужой, и страшный или там “наказывающий”, что ли... Это так огромно и далеко, что я не умею ни любить “этого огромного”, ни не любить. Ничего. Если Он хочет меня за это “наказать” – пусть» [13, с. 360]. В свободной лирической форме здесь можно опознать известную модель понимания Бога и его отношений с миром и человеком, очень характерную для русской философии, – модель всеединства. Уже Чаадаев понимал Бога не как трансцендентное, запредельное существо, с которым мы не можем прийти в непосредственное единство в земной жизни, а как *силу единения*, имманентно присущую земной реальности и ведущую эту реальность к соединению, синтезу. Прежде всего эта сила соединяет людей в божественное целое, потом возникшее божественное человечество действует на окружающий мир и, соединяясь с ним, образует в конце истории «великий апокалиптический синтез» [17, с. 440]. Можно отметить, что сам Чаадаев в таком понимании Бога и христианства находился под влиянием немецкой философии начала XIX в., в его взглядах можно увидеть отражение идей И.Г. Фихте, который прямо отождествляет Бога с совокупным человечеством: «Соглас-

но содержанию истинной религии и в частности – христианства, человечество есть единое, внешнее, мощное, живое и самостоятельное существование Бога, или, – если это выражение не будет неверно истолковано, – единое проявление и истечение Бога, вечный луч, разделяющийся (не в истинной своей действительности, а лишь в земном явлении) на множество индивидуальных лучей» [15, с. 200].

Похожее описание Бога как «синтетического» человечества или даже как «синтеза» всего мирового бытия присутствует и в текстах Достоевского. В рукописном фрагменте 1864 г., он пишет: «Бог есть идея, человечества собирательного, массы, *всех*» [2, с. 191]. Об этом же говорит один из героев романа «Бесы» Шатов: «Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца» [4, с. 198].

Важнейшей темой христианства, особенно в русской философской традиции, было бессмертие. Розанов довольно много пишет о нем, и очень часто создается впечатление, что он его отрицает. На самом деле он отрицает только церковную концепцию бессмертия как прерывания земной жизни и перенесения человеческой личности в Царствие Небесное, где все будет совсем не так, как в земной жизни. Розанов настаивает на абсолютной *ценности* и *бесконечности* именно земной жизни. Протестуя против мистического и абсолютного восприятия смерти в ортодоксальном христианстве, он требует религиозного, мистического освящения человеческой жизни: «Увитая *мистицизмом* “смерть” и представляется бесконечною, огромною, все закрывающею. Но ведь с таким же правом и *жизнь* может потребовать себе мистического одевания: и под его покровом она представится еще неизмеримо бесконечнее смерти, бесконечнее смыслом своим, драгоценностью своею, милостью своею, тем, что она мила и почему мила» [13, с. 361]. Но если признать жизнь абсолютной, т.е. вечной, то, наоборот, смерть теряет свою абсолютность, ее нужно интерпретировать только как трансформацию жизни к новой ее форме, а не как ее прерывание. Розанов ясно формулирует эту мысль; связь земной и «потусторонней» реальности он считает наглядно явленной в новорожденном: «...Так называемый “тот свет” не за тридевять земель от нас лежит, но всякое бытие имеет в себе самом потустороннюю сторону, носит ее с собою, вероятно, живет ею и, во всяком случае, из нее рождает живое <...>. Младенец – вот еще самый *читаемый*

луч трансцендентного царства: никак его не сочинишь; из каучука не сделаешь; не вылепишь штемпелем» [13, с. 318].

Истоки этой оригинальной концепции смерти и бессмертия также находятся в русской философии первой трети XIX в. Чаадаев достаточно мало писал на эту тему, но в его записной книжке есть афористичное высказывание, которое дает ясное предвосхищение всей последующей традиции неортодоксального понимания бессмертия: «Христианское бессмертие – это жизнь без смерти, а вовсе не жизнь после смерти» [16, с. 465]. Здесь очевидна полемика с церковным учением, которое полагает, что бессмертие – это жизнь *после* смерти, в Царствии Небесном (смерть абсолютно прерывает земную жизнь). Чаадаев же понимает его как продолжение земной жизни, которая становится вечной и абсолютной, в которой смерть проводит лишь *относительную* границу.

В гораздо более проработанной форме мы находим похожую концепцию бессмертия в произведениях В.Ф. Одоевского (в основном в его художественных сочинениях). В повести «Косморама» главный герой случайно получает способности, которых нет у обычных людей, и он видит окружающую реальность более полно, чем все обычные люди. Он осознает, что мироздание состоит из множества связанных между собой, но очень разных миров, причем наш является одним из «низших», наиболее просто устроенных, а над ним возвышаются более сложные и богатые миры. Смерть в этом случае оказывается просто перемещением личности человека из нашего земного мира в «соседний», так же просто устроенный, или в высший мир [7].

Эти идеи Одоевского, вероятно, повлияли на Достоевского, который дал детальную разработку именно такого понимания бессмертия. Мысль очень близкую по смыслу к приведенному выше «афоризму» Чаадаева высказывает Кириллов в романе «Бесы»; на вопрос Ставрогина, не поверил ли он в будущую вечную жизнь, Кириллов отвечает: «Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную» [4, с. 188]. Наиболее подробно соответствующее представление о смерти как относительной границе внутри вечной жизни выражает Свидригайлов в разговоре с Раскольниковым в романе «Преступление и наказание»: «Приведения, это, так сказать, клочки и обрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, пото-

му что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир» [5, с. 221]. Еще один вариант такого понимания смерти и бессмертия дает рассказ «Сон смешного человека»; здесь про людей фантастического совершенного общества, в которое чудесным образом попал герой рассказа, сказано так: «У них почти совсем не было болезней, хоть и была смерть; но старики их умирали тихо, как бы засыпая, окруженные прощавшимися с ними людьми, благословляя их, улыбаясь им и сами напутствуемые их светлыми улыбками. Скорби, слез при этом я не видал, а была лишь умножившаяся как бы до восторга любовь, но до восторга спокойного, восполнившегося, созерцательного. Подумать можно было, что они соприкасались еще с умершими своими даже и после их смерти и что земное единение между ними не прерывалось смертию. Они почти не понимали меня, когда я спрашивал их про вечную жизнь, но, видимо, были в ней до того убеждены безотчетно, что это не составляло для них вопроса» [1, с. 114].

Обратим внимание на очень важные слова Достоевского про совершенных людей: «Подумать можно было, что они соприкасались еще с умершими своими даже и после их смерти и что земное единение между ними не прерывалось смертию». Это означает, что наш страх смерти и боязнь потусторонней реальности есть главные признаки нашего несовершенства; и наоборот, чем ближе человек к идеалу человеческого совершенства, чем более полно и радостно он живет в земной жизни, тем более ему свойственно мистическое ощущение близости «потусторонней» реальности и тем понятнее возможность продолжения своей земной жизни после смерти. Нам кажется, эта идея была чрезвычайно близка Розанову. Вот как он пишет о соотношении здешней и потусторонней жизни: «Мне кажется, наше дело на земле просто: делай хорошо свое дело. И больше ничего! Никаких страхов, опасения “за будущее”. <...> Итак, *работа* здесь – вот и все! И никакого беспокойства, ни страха за “там”. Если здесь хорошо (исправно), то и “там” хорошо; а если “там” –

ничего, то это тоже ничего. Пожили. Любили. Трудились» [13, с. 361]. В связи с этим и понятие воскресения как перехода к иной, вечной жизни приобретает смысл предельно полного переживания мгновений земной жизни, как бы выход в вечность непосредственно из земного существования: «*Воскреснуть* – это как бы в *секунде* бытия хлебнуть столько жизни, почерпнуть такую глубь бытия, засверкать таким сверканием душевности, оживления, напряжения всех его способностей, что годы и века тягучей жизни “так себе” не могут пойти с этим в сравнение» [13, с. 383].

Достоевский в образе Кириллова показывает человека, обладающего как раз таким мироощущением: он способен испытывать мгновения «вечной гармонии», и жизнь для него предстает как бесконечно радостная, несмотря на ее трудности: «Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда» [4, с. 450]. Именно потому, что Кириллов испытывает эти мгновения полноты жизни, он не боится смерти и знает, что после нее он обретет еще более совершенное существование.

Розанов, вслед за Достоевским, безусловно верил в существование таких *высших личностей*, не только более полно переживающих жизнь, но и обладающих мистическим знанием об окружающем мире и сверхъестественным влиянием на него. В одной из своих работ в качестве такой личности он рассматривает Жанну д'Арк. Розанов осуществляет своеобразную систематизацию мистических способностей Жанны:

«1) Жанна предвидела будущее неотвратимое, и притом – с чем она справиться не могла, чего боялась, о чем плакала.

2) Жанна видела и знала абсолютно от нее и ото всех скрытое, но существующее в данную минуту.

Таким образом, у нее было вещее проникновение как в будущее, так и через расстояние. <...> Час ее расплывался в недели и месяцы, и место ее стояния раздвигалось в города и страны: так что сейчас она видела то, что будет через три недели или три дня, а с данного пункта

видела то, что за стеной города. Она не была ограничена, как каждое наше “я”.

3) Жанна иногда творила завтрашний факт, созидала. Это не предвидение, это могущество. <...>

4) Жанна, сверхъестественная сама по себе, находилась в общении с еще более сверхъестественным миром (“голоса”), волю которого она выполнила и который дал ей собственно могущество на общий ее подвиг, общую ее миссию» [13, с. 158].

В Жанне, в ее жизни Розанов видит точное выражение идеала *святости, святой жизни*, соответствующего его пониманию истинного христианства. Эта святость достигается не через поклонение трансцендентному Богу или связь с ним, а через раскрытие в себе самом божественного начала и превращении человеческой личности в божественное и могущественное существо, не ограниченное в пространстве и времени, связанное с другими людьми и с миром и способное влиять на них.

Розанов многократно повторяет свой главный тезис о том, что суть подлинной религиозности связана не с отношением к «внешнему», «чуждому» Богу, а с полнотой реализации собственного бытия и собственной сущности, что может сделать любого человека, в перспективе мистического раскрытия всех возможностей, заложенных в его сущности, – святым, определяющим будущее человечества, как это делала Жанна д’Арк. В одной из своих статей Розанов сопоставляет традиционное церковное и свое собственное понимание религиозности через их отнесение к самым простым форм жизни, в частности – к мореплаванию: «Обыкновенно с христианством, например, мореплавание “мирилось” через то, что сзади моряку как бы привешивался мешок с добрыми христианскими делами: “моряк этот был милостив к матросам, обходителен с товарищами, а посему он был христианин”. Мешок этот за спиной слабо привязан и более затушевывает вопрос, чем его разрешает. Ибо ведь вопрос-то состоит в том, что же есть собственного и специального в моряке, а также в художнике, в поэте, в ученом и мыслителе, что связывалось бы... с религией?! Да *самое бытие* их, сочное и полное, без отрицания мотивов, страстей, капризов или гения, входит всей полнотою полнот в волю Отца небесного, о Котором и Сын сказал, что “без нея волоса не падает с головы человека”» [11, с. 252–253].

Итоговое определение религии и истинного христианства в работах Розанова снова подчеркивает первостепенное значение человека, а не Бога: «Главное в христианстве – не Евангелие. Главное – *сам человек* и тот *сок*, который он дал из себя, реагируя на Евангелие. Христианство в страшной тяжеловесности своей, необозримом объеме, невыразимой красоте и есть застывший и ставший вечным, наконец, ставший осязаемым и видимым этот сок души человеческой, – подобно как камень и янтарь, вытекающий из ствола дерева. <...> Христианство выжал из себя человек... ну, соглашаюсь, в ответ на “бесконечное и неведомое”, что окружает его, что над ним, что выше его. Словом, молитва, конечно, – *к Богу*. Но молитва – из человека. В эмпирической действительности все-таки молящийся человек есть главное, есть постоянное зрелище религии, есть факт религии... А прочее – именно “неведомое и высшее”, что, конечно, есть, но мы его не можем ни ухватить, ни созерцать, ни рассуждать о нем» [13, с. 391].

Таким образом, истинное христианство Розанова может быть описано достаточно связно и последовательно, причем оно во многих своих чертах совпадает с тем, как аналогичным образом интерпретировали суть христианского мировоззрения такие великие русские мыслители, как Чаадаев и Достоевский. Можно было бы показать, что достаточно много точек пересечения религиозные представления Розанова имеют и с учением Л.Н. Толстого. Здесь возникает естественный вопрос: является ли тот образ христианства, который предстает на страницах произведений Розанова, его собственным «изобретением» или эта форма христианства существовала в истории? В эпоху Розанова еще не стала известной теория, которая возникла в самом начале XX в. и получила веское подтверждение после обнаружения в 1945 г. в египетском селении Наг-Хаммади целой библиотеки гностических апокрифов, утверждающая, что истинным христианством является та его версия, которую церковь на протяжении всей истории преследовала под именем гностической ереси. В наши дни эта теория кажется гораздо более правильной, чем традиционные взгляды на происхождение христианства. История русских поисков истинного христианства хорошо согласуется с этой теорией: та версия христианства, которую разрабатывал в своем зрелом творчестве Достоевский, безусловно, является разновидностью гностической традиции [8]; к

ней же близки взгляды Толстого, который прямо утверждал, что не выдумывает нового религиозного учения, а просто восстанавливает исходную версию учения, созданного Иисусом Христом.

Сходство представлений об истинном христианстве Розанова с представлениями Достоевского заставляет и его взгляды считать близкими к той же традиции гностического христианства. Любопытно, что в своем описании истинного христианства Розанов не говорит специально о проблеме пола и брака, правильное религиозное отношение к этой проблеме он неизменно иллюстрирует на примере иудаизма. Если бы он знал то, что мы знаем сейчас о содержании гностического христианства, он бы в этом вопросе, вероятно, мог обойтись без обращения к иудаизму. В гностической традиции женское начало имеет более высокий статус, чем мужское, это следует уже из базового гностического мифа: первая эманация Бога-Отца, Мысль Бога, Проноя-Барбело, является женским началом (оно соответствует Святому Духу церковного учения), из него происходят все остальные божественные сущности, вплоть до Софии-Премудрости, которая создает злого и несовершенного творца нашего мира, Демург-Ялдабаофа.

Миф о создании Адама и Евы, изложенный в Апокрифе Иоанна, также показывает превосходство женщины: в процессе творения Ева получила *бытийную полноту* божественной сущности от Бога-Отца, хотя она и не знает об этом, Адам же обладает божественной сущностью только в форме *знания*, и ему нужно восполнить ее до бытийной полноты через соединение с Евой. В результате, согласно апокрифическому Евангелию от Филиппа, брак между мужчиной и женщиной является важнейшим таинством, без которого невозможно осуществить главную цель человеческой жизни – раскрыть в себе божественное начало. Хотя в апокрифических текстах истинный брак-таинство приобретает мистические черты и противопоставляется обычному земному браку, он сохраняет свою эротическую характеристику и ведет к деторождению: Адам и Ева в своем мистическом браке рожают сына Сифа (помимо этого Ева рождает от насилия Демурга проклятых детей Авеля и Каина). Все эти представления являются принципиально важными для подлинного учения Христа, но это означает, что и он сам обладал мистической супругой, – ею была Ма-

рия Магдалина. Об этом свидетельствует одно из высказываний в Евангелии от Филиппа (к сожалению, текст в этом месте сильно испорчен и восстановлен издателями древнего памятника предположительно): «София, которая называется бесплодной, мать ангелов. И спутница [Сына – это Мария] Магдалина. [Господь любил Марию] более [всех] учеников, и он [часто] лобзал ее [уста]. Остальные [ученики, видя] его [любящим] Марию, сказали ему: Почему ты любишь ее более всех нас? Спаситель ответил им, он сказал им: Почему не люблю я вас, как ее?» [6, с. 281–282].

Веское подтверждение правильности такого понимания истинного христианства вновь дает русская культура. В творчестве Достоевского мы имеем наиболее последовательную и художественно выразительную попытку восстановить истинное (гностическое) христианство во всех его слагаемых, в том числе и в его отношении к браку [8]. В романе «Идиот» в любви князя Мышкина и Настасьи Филипповны мы находим отношения, очень похожие на образ мистического супружества в Евангелии от Филиппа. Отметим, что в рукописных набросках к роману князь Мышкин назван «Князь Христос» [3, с. 246, 249, 253], а Настасья Филипповна сопоставляется с Марией Магдалиной [3, с. 217]. Еще один вариант изображения совершенного брака дает рассказ Достоевского «Сон смешного человека», герой рассказа так передает эту сторону бытия людей фантастического общества: «У них была любовь и рождались дети, но никогда я не замечал в них порывов того жестокого сладострастия, которое постигает почти всех на нашей земле, всех и всякого, и служит единственным источником почти всех грехов нашего человечества. Они радовались являвшимся у них детям как новым участникам в их блаженстве. Между ними не было ссор и не было ревности, и они не понимали даже, что это значит» [1, с. 113–114]. Впрочем, Достоевский дает собственное оригинальное преломление представлению о мистическом, совершенном браке, характерному для гностического христианства.

Мы не сомневаемся, что если бы Розанов знал те гностические апокрифы, которые стали известны во второй половине XX в. и позволили ясно представить, каким на самом деле было учение Иисуса Христа, он признал бы их соответствие своим представлениям об истинном христианстве и полностью разделил бы их отношение к полу и браку.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. С. 5–223.
2. Достоевский Ф.М. Записи публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг. // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 20. Л.: Наука, 1980. С. 152–204.
3. Достоевский Ф.М. Идиот. Подготовительные материалы // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 9. Л.: Наука, 1974. С. 140–288.
4. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 10. Бесы. Л.: Наука, 1974.
5. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 6. Преступление и наказание. Л.: Наука, 1973.
6. Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. М.: Мысль, 1989. С. 274–295.
7. Евлампиев И.И. Идея «сверхчеловечества» в творчестве В. Одоевского // Вестник СПбГУ. Серия: Философия и конфликтология. 2014. Вып. 4. С. 30–40.
8. Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. СПб.: РХГА, 2021.
9. Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 3. В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994.
10. Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 4. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995.
11. Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 5. Около церковных стен. М.: Республика, 1995.
12. Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 7. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996.
13. Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 10. Во дворе язычников. М.: Республика, 1999.
14. Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 12. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000.
15. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск: Харвест, 2000. С. 3–272.
16. Чаадаев П.Я. Отрывки и разные мысли // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2-х т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 441–511.
17. Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2-х т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 320–440.
18. Эрман Б. Великий обман: научный взгляд на авторство священных текстов. М.: ЭКСМО, 2013.

REFERENCES

1. Dostoevsky, F.M., 1983. Dnevnik pisatelya za 1877 god [Writer's diary of 1877]. In: Dostoevsky, F.M., 1983. Polnoe sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 25. Leningrad: Nauka, pp. 5–223. (in Russ.)
2. Dostoevsky, F.M., 1980. Zapisi publitsisticheskogo i literaturno-kriticheskogo kharaktera iz zapisnykh knizhek i tetra dei 1860–1865 gg. [Journalistic essays and literary criticism from notebooks of 1860–1865]. In: Dostoevsky, F.M., 1980. Polnoe sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 20. Leningrad: Nauka, pp. 152–204. (in Russ.)
3. Dostoevsky, F.M., 1974. Idiot. Podgotovitel'nye materialy [Idiot: preparatory materials for the novel]. In: Dostoevsky, F.M., 1974. Polnoe sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 9. Leningrad: Nauka, pp. 140–288. (in Russ.)
4. Dostoevsky, F.M., 1974. Polnoe sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 10. Besy [The complete collected works: in 30 volumes. Vol. 10. Demons]. Leningrad: Nauka. (in Russ.)
5. Dostoevsky, F.M., 1973. Polnoe sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 6. Prestuplenie i nakazanie [The complete collected works: in 30 volumes. Vol. 6. Crime and punishment]. Leningrad: Nauka. (in Russ.)
6. Evangelie ot Filippa [Gospel of Philip]. In: Apokrify drevnikh khristian. Issledovanie, teksty, komentarii. Moskva: Mysl', 1989, pp. 274–295. (in Russ.)
7. Evlampiev, I.I., 2014. Ideya «sverkhchelovechestva» v tvorchestve V. Odoevskogo [The idea of «superhumanity» in the works of V. Odoevsky], Vestnik SPbGU. Seriya: Filosofiya i konfliktologiya, no. 4, pp. 30–40. (in Russ.)
8. Evlampiev, I.I., 2021. Obraz Iisusa Khrista v filosofskom mirovozzrenii F.M. Dostoevskogo [The image of Jesus Christ in the philosophical worldview of F.M. Dostoevsky]. Sankt-Peterburg: RKhGA. (in Russ.)

9. Rozanov, V.V., 1994. *Sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 3. V temnykh religioznykh luchakh* [Collected works: in 30 volumes. Vol. 3. In dark religious rays]. Moskva: Respublika. (in Russ.)
10. Rozanov, V.V., 1995. *Sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 4. O pisatel'stve i pisatelyakh* [Collected works: in 30 volumes. Vol. 4. On writing and writers]. Moskva: Respublika. (in Russ.)
11. Rozanov, V.V., 1995. *Sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 5. Okolo tserkovnykh sten* [Collected works: in 30 volumes. Vol. 5. Near church walls]. Moskva: Respublika. (in Russ.)
12. Rozanov, V. V., 1996. *Sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 7. Legenda o Velikom inkvizitore F.M. Dostoevskogo. Literaturnye ocherki. O pisatel'stve i pisatelyakh* [Collected works: in 30 volumes. Vol. 7. Legend of the Grand Inquisitor by F.M. Dostoevsky. Literary essays. On writing and writers]. Moskva: Respublika. (in Russ.)
13. Rozanov, V.V., 1999. *Sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 10. Vo dvore yazychnikov* [Collected works: in 30 volumes. Vol. 10. In the court of the pagans]. Moskva: Respublika. (in Russ.)
14. Rozanov, V.V., 2000. *Sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 12. Apokalipsis nashego vremeni* [Collected works: in 30 volumes. Vol. 12. Apocalypse of our time]. Moskva: Respublika. (in Russ.)
15. Fichte, I.G., 2000. *Osnovnye cherty sovremennoi epokhi* [The characteristics of the present age]. In: Fichte, I.G., 2000. *Fakty soznaniya. Naznachenie cheloveka. Naukouchenie*. Minsk: Kharvest, pp. 3–272. (in Russ.)
16. Chaadaev, P.Ya., 1991. *Otryvki i raznye mysli* [Fragments and various thoughts]. In: Chaadaev, P.Ya., 1991. *Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma: v 2-kh t. T. 1*. Moskva: Nauka, pp. 441–511. (in Russ.)
17. Chaadaev, P.Ya., 1991. *Filosoficheskie pis'ma* [Philosophical letters]. In: Chaadaev, P.Ya., 1991. *Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma: v 2-kh t. T. 1*. Moskva: Nauka, pp. 320–440. (in Russ.)
18. Ehrman, B., 2013. *Velikii obman: nauchnyi vzglyad na avtorstvo svyashchennykh tekstov* [Forged: writing in the name of God – why the Bible's authors are not who we think they are]. Moskva: EKSMO. (in Russ.)

