

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.028

УДК 1(470)(091):2–675

*Е. В. Баранова**

ВЗГЛЯДЫ В. В. РОЗАНОВА НА КАТОЛИЦИЗМ В ИТАЛЬЯНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

В настоящей статье ставится вопрос восприятия розановской критики католицизма в сегменте итальянского розановедения. Вопрос осмысления католицизма у Розанова представляется важным в свете глобализации исторических и религиозных процессов. Тема, мало разработанная отечественным розановедением, в Италии и Ватикане, напротив, изучается давно и детально. Введение этих работ в научный оборот в России, их комментирование и анализ определили задачи и композицию статьи. Сложность отношений Розанова с католицизмом подразумевает фокус православно-ориентированной философии и «нового теизма». Посредством публицистики мыслителя поднимаются проблемы межконфессионального авторитета и психологии религиозной власти, вопросы оснований кризиса европейской ментальности и потенциала социальной доктрины Церкви.

Ключевые слова: розановедение в Италии, католицизм, религиозная расовая концепция, преемственность религиозных типов, догмат непогрешимости, Рерум Новарум.

Ye. V. Baranova

V. V. ROZANOV'S VIEWS ON CATHOLICISM IN ITALIAN HISTORIOGRAPHY

The article will shed light on the question of perception of V. V. Rozanov's criticism of Catholicism in the segment of Italian Rozanovian Studies. Rozanov's comprehension of Catholicism seems especially important in the light of the globalization of the historical and religious processes. The subject, still undeveloped in the national field of Rozanovian Studies, on the other hand, has been studied for a long time and in detail in Italy and Vatican. The introduction of those works into the Russian scientific circulation, the comments on them and their analysis have defined the objectives and influenced composition of the article. The complexity of Rozanov's relations with Catholicism means the Orthodox-oriented philosophy and the "new theism". Through the thinker's publicist writings, there are raised the problems

* Баранова Екатерина Владимировна, Туринский государственный университет (Италия), аспирантка кафедры философии и педагогических наук; ekaterina.baranova@unito.it

of the interconfessional authority and the psychology of the religious power, the issues of the foundations of the European mentality's crisis and the potential of the church social doctrine.

Keywords: Rozanovian Studies in Italy, Catholicism, religious racial conception, succession of religious types, Papal infallibility, Rerum Novarum.

Итальянское знакомство с религиозными взглядами В. В. Розанова (1856–1919) состоялось вскоре после предпринятого философом заграничного путешествия в 1901 году. В 1905 г. миланский издатель Эмилио Тревес выпустил под редакцией Е. Н. Трубецкого сборник с включением в него «Русской церкви» авторства Розанова. А еще раньше (с декабря 1901 г.), как сообщает сам Василий Васильевич [7, с. 224], в итальянской и французской католической периодике перепечатывались отрывки из статьи «Небесное и земное» (1901), с осуждением изгнания католических конгрегаций из Франции, где Розанов «коснулся иерархического элемента в христианстве» [7, с. 224]. Критический подход к православию и сочувствие к «гонимому брату» — католической церкви — инспирировали интерес к русскому философу на уровне предпринятых исследований его творчества, с акцентом на статьи, затрагивающие проблемы русско-католических отношений. Внимание к розановской религиозной мысли отвечало превентивным целям Ватикана, чьё беспокойство заключалось в необходимости опровержения его религиозной эксцентричности и «доктринёрских ересей». Так Розанов «очутился» на теологических кафедрах и факультетах; в частности, стал предметом исследования иезуитов П. Лесковца (1958) [10] и Дж. К. Пиовезаны (1992) [12] в стенах Папского Восточного института и папской коллегии Руссикум в Риме. Исследовательскую эстафету в этом проблемном поле приняли представители светской университетской философии: В. Страда (1989) [16], Г. Скьяффино (1993) [14], П. Манфреди (1991, 1993) [11], — переосмысливая тезисы, выдвинутые их предшественниками из теологического лагеря. Таким образом, первичный анализ перерастает в диалог, в котором относительно вопросов, поставленных на католической платформе, будут озвучены контрарные мнения.

Проследивая эволюцию розановского отношения к католицизму, Паоло Лесковец (Paolo Leskovec, 1920–2017) в своей монографии «Базилио Розанов и его религиозная концепция» (1958) начинает с юного возраста. Отмечаемая исследователем изначальная позиция к католицизму — его неприятие — проистекает во многом из негативного личного контакта (например, с «католическим» учителем-поляком Родзевичем, с которым не сложились отношения гимназиста Васи Розанова) или благодаря людям, сформировавшим предвзятое отношение к самому предмету, «таких, как проф. Герье или профессора позитивистских антихристианских тенденций <в Московском университете>» [10, р. 104]. «Согласно этому менталитету, — пишет Лесковец, — католическая доктрина была смешением злой хитрости, софистики и корысти; инквизиция и Варфоломеевская ночь — историческими явлениями, неотделимыми от католицизма; <а сам католицизм> есть настоящая «мистика мрака»» [10, р. 107], что и будет отражено в «диатрибах» «Русского Вестника», где Розанов начал публиковаться еще будучи елецким учителем.

Среди негативных медиаторов Лесковец называет и Достоевского — «рокового учителя» Розанова, определившего своей жёсткой критикой католической церкви позицию «ученика». Таким образом, уже в комментарии к «Легенде о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского» (1891) Розанов «сделал своими многие идеи Достоевского о католицизме» [10, р. 106], главной из которых Лесковец называет убеждение, что «католичество есть тенденция власти ко всемирному влиянию и обладанию земными материальными благами; новое воплощение Римской империи — всемирной монархии с папой во главе» [10, р. 121]. По этой причине католическая церковь всегда остается «внешним членом» церкви православной. Последняя, отмечает Лесковец, видится в розановском представлении в начальный период его творчества как идеализированное — «монофизитское» — образование.

К концептуальной базе католических критик у Розанова можно отнести представленные параллельно в комментарии к «Легенде» две идеи. Лесковец, фиксируя внимание на первой из них, называет разрабатываемую в «Легенде» тезу, дифференцирующую религиозные отправления народов, «расовой концепцией» [10, р. 151]. «Расовую концепцию» критик видит «выводимой» из теории культурно-исторических типов Данилевского. Нововведением Розанова становится её внедрение в сугубо религиозный контекст, где религиозные отправления вытекают из духа народа, формирующего природу коллективного бессознательного этноса.

Розановская «концепция» диктует разведение в разные стороны латинского и немецкого типов, из-за невозможности их сосуществования в едином религиозном ареале в силу противоположных друг другу коренных устремлений: к универсальному и индивидуальному. Здесь, по Лесковцу, Розанов «усугубил» теорию Данилевского умозаключениями, опровергаемыми самой историей: «почему же дух латинских рас же проявил себя сразу и проявлял постоянно, в то время, как дух германских прождал десять столетий, прежде чем прийти в движение?» [10, р. 151] На этот вопрос Розанов мог бы ответить своими размышлениями *ad hoc* о религиозном онтогенезе: рассматривая ситуацию, в которой «старика-римляне», воспринявшие слово ап. Павла, передали его «младенцам-германцам» в их ювенильном возрасте, «а Лютер, Кальвин и Джон Нокс дали веру совершенно зрелым, цивилизованным народам. <...> Таким образом, гипотеза, что только в детстве народ сильно верит или что вера, только в детстве принятая, бывает исторически крепка, — не выдерживает критики» [7, с. 33].

В интерпретации миланской исследовательницы Паолы Манфреди (Paola Manfredi), «расовая» линия, изложенная в «Легенде о Великом инквизиторе», становится трансформацией предпринятой ещё в «Месте христианства в истории» (1890), но «замаскированной» там под видом оппозиции семитских народов арийским (с целью дискредитации религиозного потенциала последних). Как пишет исследовательница в работе «Тематика «жизнь- смерть» у Розанова» (1991):

В своей критике диалектики Великого инквизитора Розанов фактически выделяет ту тупиковую ситуацию, в которой обретает себя европейское христианство, будь то в католической версии <...> или в протестантской <...>. В обоих

случаях христианская религия — не что иное, как искусственное прикрытие характеристик, соответственно, латинского и германского народов [11, р. 401].

По Манфреду, на этих страницах Розанов излагает характеристику кризиса западного человека, как она была представлена уже И. В. Киреевским (исследовательница ссылается на статью «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852)). Славянофильский «диагноз» сводится, таким образом, к указанию на слабость европейского расио с его неспособностью удовлетворить внутреннее беспокойство человека — «синтез самой пламенной жажды религиозного с совершенной неспособностью к нему» [6, с. 103]. Указав на тождественный контекст, Манфреду отмечает идентичность выводов обоих мыслителей и их ожидаемость:

Православие и славянская раса представляют собой, следовательно, единственную возможность синтеза между универсалистскими устремлениями латино-католических народов и индивидуалистскими устремлениями германо-протестантских, единственной надеждой на примирение и согласование таких противоречивых побуждений [11, р. 402–403].

Положения в защиту личности в католичестве в своём вступительном слове (1989) к розановскому комментарию «Легенды» выдвигает Витторио Страда (Vittorio Strada, 1929–2018), известный также своими многочисленными контактами с советскими деятелями культуры и организацией итало-русских симпозиумов. Проследивая историю развития образа Великого инквизитора, он предлагает раз и навсегда отказаться локализовывать в католицизме «понижение небесного учения до земного понимания» [6, с. 66], завершающееся шигалёвщиной. В опровержение такого угла зрения на «Легенду» Страда выводит её сюжет в русло «коллективизма»: «<её> интеллектуальный стимул выходит далеко за рамки католицизма и пронизывает всю западную цивилизацию» [16, р. IX]. Последовательность, звеньями которой у Страды становятся: Б. Савинков и Ленин, Антихрист Вл. Соловьёва и Коммунист И. Эренбурга, «Христос — не-Иегова» Д. Лукача, — заключает развитие образа Великого инквизитора в «непрозрачном коммунистическом практицизме» [16, р. XIX]. На деле, Страда проводит такую «цепочку» с «подсказки» Розанова. Мимо последней не прошёл ректор Руссикума (с 1976 г.) и Папского Восточного института (с 1986 г.) иезуит Джино Кирилл Пиовезана (Gino Kirill Piovesana, 1917–1996), показав в своей «Истории русской философской мысли: 988–1988» (1992), как Розанов понизил градус антикатолического напряжения «Легенды», первым указав на прочтение «поэмы» под углом социализма.

Очевидным объяснением присвоению Страды розановской мысли видится её парциальное использование через выведение социализма «Легенды» из «ниоткуда» — что как раз противно представлению Розанова, а именно: второй его концептуальной идее в основании католической критики. На деле, изначально следуя Достоевскому, Розанов говорил о наследовании католицизму разных форм внутри христианской цивилизации: вплоть до социализма и «завода европейской машины» маслом консьюмеризма (представляя вектор развития христианской ментальности в дух «буфетной» цивилизации). Подобная идея

неприемлема в первую очередь для защищающих чистоту своей канонической территории католических исследователей. Здесь, Пиовезана пытается затушить розановскую мысль, одновременно «подправляя» Достоевского. «Розанов <...> интерпретировал Легенду как критику и католицизма и социализма, тогда как для Достоевского, согласно Бердяеву, она была «лишь секуляризованным католичеством» [12, р. 235; 2, с. 94], отмечает отец-иезуит.

У Лесковца розановская идея преемственности идеологических форм от церковных представлена православным искажением экуменического посыла внутри «единой Европы» — как констатация всё большего отступления Церкви от своей миссии: через протестантизм в XVI веке, деизм в XVII веке, атеизм в XVIII веке, американизм с конца XIX века и т. д. Преемственность образует общность затронутого поражением духовного пространства, но связывается исследователем не с «основными принципами <католического> организма, а с внешними агентами или случайными внутренними причинами» [10, р. 95].

Желать провести под одними кавычками и католичество и протестантизм (со всеми его недоразвитыми последствиями), и свободный и атеистический радикало-социализм и, наконец, «американизм» — очевидно, отчаянная попытка [10, р. 96].

И, тем не менее, как обещает Лесковец, «даже Розанов антикатолик и антиримлянин — тот, которого мы увидели на предыдущих страницах — еще не есть весь Розанов» [10, р. 119]. После итальянского путешествия 1901 г. русский мыслитель сумел подойти к католицизму, инициировав в нем, почти наравне с православием, поиск черт «истинной церкви», восходящий к последнему — завещательному — слову Христа, по которому новозаветная «милоть пала на Рим» [7, с. 68]. «<Розанов> также глубоко впечатлён началом Послания апостола Павла римлянам» [10, р. 126], прочитанным в каменной книге собора San Paulo [7, с. 70]. Эта конкретность «вещи» Церкви, увиденная притом непосредственно собственными глазами, для Розанова первостепенна: «им есть во что верить» [7, с. 70]. Романтизация «вещности» Церкви встретила понимание в редакции «Нового времени» со стороны А. С. Суворина, поощряющего Розанова писать о католицизме (приводится письмо X (июль 1901 г.)). Как напишет издатель, «мне очень понравились статьи о Пасхе и католической церкви. Так ещё никто не говорил» [4, с. 92].

Отмечаемая эмоциональная компонента философа приводила к искажению акцентов в последующей католической критике, причём через русско-католическое посредничество. Так, рецензент монографии Лесковца профессор Папского Латеранского университета в Риме августинец Даниэль Стирнон (Daniel Stiernon, 1923–2015), безусловно, преувеличивал степень вовлечения Розанова в католицизм: «На Западе, прежде всего благодаря <Юлии> Данзас, мы уже знали Розанова как довольно неожиданного и почти лирического сторонника первенства Петра, даже папства» [15, р. 209–210].

В стремлении взвешенно подойти к католицизму, русский философ пожелал произвести идеальную проекцию последнего «завещательного слова» Христа на реальную церковь, в качестве вечно пребывающего её фундамента; последствия чего, отмечает Лесковец, коснулись в первую очередь прежних

идейных розановских ориентиров. Теперь (в Приложении к комментарию «Легенды» 1906 г.) Розанов может критиковать «тезис Достоевского, согласно которому католичество находится в противоречии с Христом и с Евангелием» [10, р. 121]. Но здесь акцент ставится на принципиальности Розанова, как учёного. «Было бы, однако, ошибочным, — утверждает исследователь, — видеть в этом Приложении больше, чем предполагает литературный и биографический контекст, то есть найти здесь филокатолика и филопаписта. Его мысль движется исключительно в историческом и логическом поле: Иисус Христос и Евангелие — за папство и католичество! — В этом всё!» [10, р. 121].

Необходимо, однако, признать, что эта интуиция и это утверждение об исторической глубокой связи между папством и Иисусом Христом составляет *собственную заслугу Розанова*, что отличает его от большей массы русских мыслителей [10, р. 121].

Однако незыблемость Камня Петра в основании церкви не предполагала истинности самого здания. Приводится письмо Розанову от Вл. Соловьёва (28.11.1892 г.), в котором последний, декларируя свою религию Духа как единственную полную, объясняет, что камень Церкви никогда «не принимал за целое здание» [3, с. 43]. Лесковец не случайно помещает здесь это признание: не столько в ответ на предыдущее розановское утверждение полной зависимости папства от Рима, сколько желая вскрыть какие-то общие типичные ментальные механизмы русской религиозности. Впрочем, выведя проблему на уровень психологии (за что обычно получает укоры как раз Розанов), иезуит не развивает ее, переводя сразу в «практическое» поле. «Возможно, у Розанова какое-то время была подобная <соловьёвской> концепция; позднее он дистанцировался от нее во имя своей новой религии» [10, р. 155].

Педалирование римского первоначалия перемежается на розановских страницах с открытой декларацией своей сторонней позиции и даже иронией. В силу последней, для католических критиков часто характерен выборочный подход: так, например, стараясь представить доводы Розанова чисто «за» католичество, Лесковец растущёвывает возможные доводы «против» в отношении папства, опуская наиболее «компрометирующие» фрагменты в цитатах или объясняя их отсылкой к «психологическому эффекту», которого желал достичь русский мыслитель в каждом отдельном случае, руководствуясь публицистической целью. Намеренно замалчивается (напр., наблюдаемые купюры в цитатах про авиньонское пленение) розановское признание католической церкви религиозным Антеем — в её прямой зависимости от локуса Рима — большей, чем от самого Христа, и во вторичной исторической её зависимости: от изначального выбора папы римским демосом.

Итальянским исследователям не всегда удается локализовать — при кардинально противоположных взглядах на предмет (знаменитая розановская «тысяча точек зрения») — критический фокус философа, что проявилось и в критике розановской интерпретации догмата о непогрешимости Римского папы. Лесковец обращается к статьям «Папская «непогрешимость» как орудие реформации без революции» (1902) и «Из-за чего сыр-бор загорелся?» (1901). Корень непонимания ватиканского догмата, как соглашается иезуит с Роза-

новым, состоит в неразличении непогрешимости и личной святости — «двух понятий, которые русские обычно не умеют развести» [10, р. 128], что на деле восходит к разному видению харизмы в Церквях. Обосновывая авторитет церковника его должностью, Римская церковь не ставит вопроса о примате личных качеств, а личностные характеристики папы не могут поставить под сомнение «безошибочность» провозглашаемых положений. Недаром, у католиков папство выступает критерием истины. Встречный антитезис от православия, заключающийся в невозможности транслировать истину без стремления претворить её в собственной жизни, — сталкивается с юридизмом освящения церковной власти. В ракурсе, разворачиваемом русским философом, представление церковного авторитета вызывает растерянность и настороженность Лесковца, отмечающего, что Розанов относит определения святости к «каждой церкви и должности в ней» [10, р. 125]. В действительности, Розанов намеренно усугубляет юридизм отношений между Богом и человеком, в своей основе ущемляющий свободу обоих. И здесь Лесковцу удаётся верно «схватить» розановский акцент: связь папства с Христом «не в добродетели состоит» [10, р. 164], но в силу одного завещательного Его слова: «паси овец моих». Называя римских пап «веков средневековья» «неронами» и «калигулами», Розанов подчёркивал юридическую сторону этой власти, «ныне удерживающей» современный ей общественный порядок: «державший абсолют», говорит Розанов, сам «абсолютен» [7, с. 67].

Этот тезис сильной верховной власти относительно церкви будет фундаментом еще в большей степени революционными событиями в России, на что обращает внимание зачинатель итальянского университетского светского розановедения гарвардский профессор из Флоренции Ренато Поджоли (Renato Poggioli, 1907–1963). В своей монографии «Розанов» (1957) Поджоли говорит о страхе анархии и склонении Розанова к устойчивой власти под любой личной — хотя бы и коммунистического строя [13, р. 64]. Главное упущение русской церкви, по Розанову, как отмечает Поджоли: дисциплина порядка не была поддержана жёсткой линией, подобной воинственному католицизму. Однако понимание идеальной власти у Розанова иное. Так, против доказательности догмата Розанов выводит чувство умиления, как необходимую компоненту благоговения перед любой властью, почитаемой как данную от бога. Составляющее душу религии, это чувство отсылает к психологической структуре верующего, приравнивается к природной потребности в высшем направляющем начале. Сам принцип власти Розанов называет «ультрамонтанством», что совпадает с именем католического течения за абсолютную власть папы. Розанов выбирает такое определение, ориентируясь на неточную кальку перевода — «сверхземность». «*Ultra montes*», как принцип власти, принадлежит самой природе человеческой, резюмирует Розанов: Бог находится над миром. Ставка же на *доказательность* догмата демонстрирует, по Розанову, потерю уверенности самого Папы в делегированных ему Богом властительных полномочиях, что производит качание самого церковного здания.

Позиции, утерянные Прием IX вместе с принятием догмата о папской непогрешимости, укрепляются при следующем папе. Лев XIII предпринимает попытку восстановления христианского общества, стремясь вернуть влия-

ние церкви в ситуации, когда совершился переход с политических проблем на экономические и социальные. Неслучайно Розанов привлекает личность нового папы, которого итальянский мыслитель и политик XX века Аугусто Дель Ноче назовёт «величайшим католическим философом девятнадцатого века и одним из величайших во все времена» [8, р. 76]. Русский мыслитель отдаст папе свой долг признания, отозвавшись на кончину понтифика в статье «Лев XIII и католичество», где постулирует необходимость «высказать чистосердечно похвалу и уважение главе враждебного или во всяком случае недружелюбного нам мира» [7, с. 345], — подход, оцененный Лесковцом, как отличающийся «серьёзностью, доброжелательностью — без многих тех закорючелых предрассудков, которые приводят в смятение умы православных, едва только услышавши слово “папа”» [10, р. 113].

В любом случае, Розанов положительно оценивает католический почин социальных изменений. Ведь, «прорубив окно» в современный мир энцикликами по социальным вопросам (*Aeterni Patris*, 1878; *Libertas praestantissimum*, 1888; *Arcanum divinae sapientiae*, 1880, *Diuturnum illud*, 1881; *Humanus genus*, 1884; *Immortale Dei*, 1885; *Quod apostolici muneris*, 1878; *Sapientiae christianae*, 1890) и венчающей их социальной хартией «Рерум Новарум» — «О новых вещах» (*Rerum Novarum*, 1891), церковь, очевидно, решительно повернулась к народу. Вековое низведение мирян вниз до образа пыли и обесцененной человеческой крови — через богослужение на латыни и запрет чтения Писания, с выделением церкви «святых» и обособлением её от плевел грешного мира, — всё, что осуждалось Розановым в предыдущих статьях, должно изменить свой курс: на сближение. Но русского философа ждёт многократное переосмысление такой перспективы: социальная программа в видении Розанова становится продолжением адаптационной линии, приоритетной для католической церкви.

Так, вторая часть энциклики «Рерум Новарум», преследуя цель смягчения социальной борьбы, призывает к смирению перед страданиями, вытекающими из первородного греха. Лев XIII говорит о тщетности претензий на лёгкую жизнь: «Труды и лишения не могут прекратиться здесь, на земле — последствия греха тяжести и жестокости, они сопутствуют человеку всю его жизнь. Страдать и терпеть — участь человечества» [1, с. 10]. Соотнося первичный инстинкт подчинения церковной власти с вышеупомянутым «ультрамонтанством», апофеоз церковного авторитета Розанов приурочивает к получению церковью права отпущения грехов, для чего достаточно было задействовать механизм подчинения — в данном случае — навязать миру идею греха (В статьях «Небесное и земное», «Памяти А. С. Хомякова» и др.). Здесь, как напишет Лесковец, — завязь розановской «натуралистической» трактовки церковной власти. «<Он> стремится устранить харизму сверхъестественного из авторитета Церкви, пытаясь дать историческое <...> натуралистическое объяснение её происхождению» [10, р. 111]. Лесковец соотносит момент рождения религиозной власти по Розанову с событием падения человечества: «идея религиозной власти, выставленная Розановым как мучительная необходимость», «вытекает из <...> первородного греха» [10, р. 113]. Однако новое — евангельское — понимание греха у Розанова отличается, по замечанию П. Манфреды, от ветхозаветного, по которому за преступным деянием следовали суровый приговор и наказание

[11, p. 412]. Трансформация греха стала для покровов христианской души безусловной пороговой силой, отяготив человеческую ношу. По мысли Розанова: будучи неустанным сторожем всего, что происходит в его душе, человек становится — собственнно для жизни в её череде дней — усталым «зрителем», «странником», как себя называет и сам философ, следуя отечественной мифологеме. Таким образом, понятие «греха» и феномен «усталости» человеческой души противопоставляются активному проживанию каждодневности, с чем косвенно соглашается Лесковец, накрепко связывая «усталость» с (пусть и бесплодным, по его мнению) блужданием, подобным розановскому богоискательству «около церковных стен» [10, p. 157].

В то же время, первостепенный по важности критерий каждодневности положительно сосуществует с универсальностью греха — в церкви: «всюду, где есть грех, простирается власть римского первосвященника», как гласит католическая аксиома. Из-за замкнутости на себя духовное служение церкви в её величественной «каждодневности» и — с другой стороны — каждодневность верующих-спешащих «велосипедистов», как их называет Розанов, разводятся в разные стороны.

Католицизм <...> Это — великий *праздник* души человеческой, хоть, может быть, и темный, но который главным образом отрицает и бессильно отрицает <...> содержание будничной жизни, т. е. простой ежедневной работы, ежедневного по-та, крошечных здесь радостей и огромной нравственной стороны [7, с. 133–134].

Как раз этот отстаиваемый Розановым приоритет повседневных нужд паствы для церкви отказывается признавать Лесковец. В результате, католический исследователь фактически расщепляет стержневые противопоставления, содержащие «столкновения нравственных миропорядков». — Как, например, сфокусировавшись на экспрессивной сцене принятия причастия кардиналом Рамполлой в соборе св. Петра, должной показать интенсивность проживания им веры, и умалчивая о зеркальной ей картине подбирающих окурки мальчиков на набережной Тибра. — Кардинала больше беспокоит чистота его выбритых щёк, нежели как переживёт эту ночь голодающий мальчик, констатирует Розанов-очевидец. Но при этом Лесковец модифицирует оппозицию двух «лагерей», вводя «равноценного» фигуранта — из розановской же критики православия. Сильным аргументом Розанова, говорит он, звучит признание бессилия церкви перед лицом проблемы современной науки и нищеты:

Сначала это обвинение в бессилии решить насущные вопросы Розанов тщетно предъявлял к русскому священнику, так красиво кадящему у мощей Серафима Саровского и никогда не озадачившегося вопросом: «А как работает русский рабочий? Что ест? Что пьёт? Во что одевается?» [10, p. 84].

Ключ предвзятого отношения к католической церкви, указывает Лесковец, есть розановское убеждение в ее неискренности на всех уровнях: в её «враждебности к миру и природной жизни человека» [10, p. 108]. Но самым тяжелым выглядит обвинение папы: «Папа не благословил мир» [10, p. 108]. Так, по Розанову, социальный вопрос становится поводом для дальнейшего теоретизирования на уровне мнимого демократизма. Папская «рекомендация»

«подумать» и об обездоленном рабочем пролетариате» приравнивается по характеру своей задачи к предпрятию папы в области догматической теологии: признанию учения Фомы Аквинского в качестве официальной доктрины католицизма (энциклика *Aeterni patris*, 1879). — В срезе словесной коммуникации, таким образом, папа обнимал, «как бы равно близко стоя к ним, века XIII и XIX» [7, с. 347]. В фарватере последней мысли Розанов предлагает Папе вернуться к древней концепции Церкви, постройемой снизу, и тем самым показать, что он с народом и от народа. Что касается семейного вопроса, выход энциклик, ему посвящённых (*Arcanum divinae sapientiae*, 1880; *Quod apostolici muneris*, 1878), внешне подчеркивающих обеспокоенность церкви этой проблемой, противоречит, по Розанову, настоящему положению дел: «небрежного отношения» церкви к «семейным интересам подвластных ей народов» [7, с. 224], вкупе с провозглашением догмата о непорочном зачатии Девы Марии, целибате духовенства, запретом на развод. Обращаясь к Папе, предлагая тому признать примат семейственности — ради жизни, приобщиться к ней самому (видимо, через отмену целибата), Розанов отрицает право церкви на вмешательство в семейную жизнь, не иначе как через вовлечение в ее проживание.

И, наконец, воспользовавшись прецедентом недавно провозглашенного догмата папской непогрешимости, Розанов требует от католической церкви отменить наиболее вопиющие ее установления, подобные Индексу запрещенных книг, признать в полном объеме истину науки и призвать к ответственности всех церковников, исторически имевших сношения с инквизицией, — с чем формально соглашается отец-иезуит, говоря, что предлагаемые мыслителем изменения, будучи второстепенными, даже возможны [10, р. 129]. Основательность последних слов доказывают воспоследовавшие отмена Индекса (1966 г.) и признание «ошибок» инквизиции (1982 г.), вплоть до торжественной мессы *Mea Culpa* (12.03.2000 г.). Очевидно, что допущение Лесковца, с акцентом на «второстепенности» требований, выглядит продолжением выбранной линией адаптации ради физического выживания церковного организма.

У Розанова — иное: он усматривает в реформировании папской позиции возможность творческого перерождения: метаноии церковного духа. Призыв Розанова к покаянию — в формате гипотетического разговора со Львом XIII — видится Лесковцу обвинением католической церкви. Концепция церковной власти, до сих пор называемая им «натуралистической», обогащается здесь новой компонентой. «Розанов видел историю папства и католицизма, как доминанту магической судьбы, волшебства» [10, р. 135]. Лесковец решительно отвергает всю трактовку Розанова, отсылая к изначальной установке мыслителя: желании демонизировать папскую власть. «Жажда всеобщего господства над всем человечеством — вот что Розанов думает прежде всего открыть в папстве. Поэтому он может логически убедить себя: Сатана соблазнил папу властью» [10, р. 114].

Розановский приговор папству Лесковец представляет через интерпретацию «пророческого» сна философа, рассказанного в «Тревожной ночи» (1902), привлёкшего внимание и других исследователей [9]. В нем дается картина крушения лодки монахов, из-за алчности коммерческих расчетов отправившихся в путь в бурю, под прикрытием Святого имени (рефреном их хора звучит формула Вселенских соборов «нам и Духу Святому изволилось»). Так и пап-

ство оказывается не в силах повернуть колеса своей истории, обнаруживая в этом пункте зависимость от образовавшегося силового поля своей власти. Антикатолическая заданность в интерпретации сна (предложенная иезуитом) рассеивается у других исследователей. Так, у миланской исследовательницы Габриеллы Скьяффино (Gabriella Schiaffino) «кораблекрушение, описанное в прекрасном финальном рассказе «Тревожная ночь»» предупреждает уже о конце православия и России [14, р. 234]. Авторский же замысел касался христианства, как такового.

* * *

Итак, начальный период розановских критик католицизма, приходящийся на 1890-е годы, получил наибольшее число критических отзывов итальянских исследователей. Им охотно занимаются представители как религиозной, так и университетской итальянской философии. Мысль Розанова рассматривается здесь под углом зрения русских «национальных предрассудков» в отношении папства, к ней подбираются уже известные «ключи» (Хомяков, Киреевский, Данилевский). В русле последних «истинной церковью» объявляется церковь одного православия, способная гармонизировать перекосы других конфессий; католическая же остаётся «внешним членом». В то же время, внутри критик этого периода заявляют о себе две фундаментальные идеи, сосуществующие на протяжении всего розановского творчества: религиозной «расовой концепции» (с разделением религиозных отправлений в зависимости от «духа народа») и концепт преемственности религиозных форм (от античности через католицизм до консьюмеризма).

Возрастание у Розанова критичного отношения к православию предопределило снижение накала антикатолической критики. Подчёркивается первостепенная роль «итальянского путешествия» 1901 года, обновившего, по мнению итальянских исследователей, оценку католицизма. Католицизм показан философом многогранным; каждой устоявшейся у русских его негативной примете Розанов находит пару противоположного порядка: духовному кесарству, мощной организации власти — её трагическую обречённость на несвободу от локуса места — Рима; монархизму во мнении — зависимость от иезуитов; расчётливой папской политике — мудрую заботу о Церкви; тлетворности обмирщения — стезю идеала и т. д. Отмечается узловая важность для Розанова «вещественности» и «вещности» свидетельств веры (подобно Камню Петра), на которых стоит католицизм. Отсюда, Розанов — очевидец не может отрицать «привилегированный» «старт» римско-католической церкви, что положительно отличает его от других русских мыслителей. Однако относительно оценок католицизма в периоде конфессиональной толерантности — которые заставляли видеть в Розанове филопаписта — было установлено, что многие положительные суждения на поверку только кажутся таковыми. Степень заслуги в признании первенства римского епископа и справедливости конфессиональной пирамидальности церкви уменьшается в пользу качеств учёного, наделённого «интеллектуальной честностью». Розанов пытается донести позицию католиков до понимания православными, приобщаясь временно к чужой оптике. Католиками допускается, что это делается сугубо ради пу-

блицистической цели: чтобы создать противовес православию. Однако про-католические утверждения «замыкаются» на лирической компоненте автора, способного рассмотреть в католической церкви очертания своих фантазий: отсюда желание найти культ роженицы в католическом искусстве, нудизм, животный символизм в католическом храме и т. п. Объяснение судьбы папства связывается со сверхъестественными движущими силами, с «магической доминантой» одержимости властью, что обнуляет предыдущие высказанные положительные критики. Признав православную и католическую церкви в равной степени не способными отвечать на вызовы жизни, Розанов переходит (с 1902 г.) на позиции «свободного христианина». Это решение в итальянском видении будет продиктовано соображениями «осторожного практика». Услышав пульс античной крови в новозаветных артериях Рима, Розанов нашёл наглядное свидетельство положениям своей религии пола. Но, не сумев использовать католическую платформу для закрепления своих аксиом «нового теизма», разочарованный, Розанов отошёл в сторону.

ЛИТЕРАТУРА

1. 100 лет социального христианского учения. — М.: МП «Останкино», 1991. — 63 с.
2. Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского // *Философия творчества, культуры и искусства*. — М.: Искусство — Лига, 1994. — Т. 2. — С. 7–150.
3. Письма В. С. Соловьёва. Т. III / под ред. Э. Л. Радлова. — СПб., 1911. — С. 43–53.
4. Письма А. С. Суворина к В. В. Розанову. — СПб., 1913. — [2], 183 с.
5. Розанов В. В. Итальянские впечатления // *Среди художников / Собр. соч. в 30 т. / под общ. ред. А. Н. Николюкина. Т. I.* — М.: Республика, 1994. — С. 19–158.
6. Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского // *Собр. соч. в 30 т. / под общ. ред. А. Н. Николюкина. Т. VII.* — М.: Республика, 1996. — С. 7–156.
7. Розанов В. В. Около церковных стен // *Собр. соч. в 30 т. / под общ. ред. А. Н. Николюкина. Т. V.* — М.: Республика, 1995. — 558 с.
8. Del Noce A. Fede e filosofia secondo Étienne Gilson, in Id., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea: Leone XIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II*, a cura di Leonardo Santorsola Studium, Roma, 2005. — 256 p.
9. Ivanov A. Rozanov tra Dio e capriccio. — Trieste: L'Asterisco, 1974. — 89 p.
10. Leskovec P. Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa. — Roma, 1958. — XI, 238 p.
11. Manfredi P. V. V. Rozanov e la tematica vita / morte // *Il confronto letterario*, Pavia. — 1991. — No. 16. — P. 393–414.
12. Piovesana G. K. Storia del pensiero filosofico russo (988–1988). — Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1992. — P. 234–240.
13. Poggioli R. Rozanov. — London: Bowes & Bowes, 1957. — 104 p.
14. Schiaffino G. Il volto oscuro. Metafisica del cristianesimo. Alle radici della scrittura di V. V. Rozanov // *Vasilij Rozanov: atti del Convegno Internazionale svoltosi nei giorni 1–4 ottobre 1990 a Gargnano del Garda / a cura di J. Křesálková.* — Praga; Milano, 1993. — P. 221–240.
15. Stiernon D. Leskovec, Paolo, S.J., Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa // *Augustinianum.* — 1962. — N 1. — P. 209–210.
16. Strada V. Introduzione // *Vasilij Rozanov. La leggenda del Grande Inquisitore / tr. it. di N. Caprioglio (ed.).* — Genova: 1989. — P. VII–XXII.