

НРАВСТВЕННОСТЬ (Мораль). «Большую нравственную чуткость» *Н.Н. Страхов* называл «особенным даром» Р. (ЛИ, 10). Сам Р. считал, что «прекрасный человек, и именно в смысле вот этом: “добрый”, “благодатный”, — есть лучшее на земле. И поистине мир создан, чтобы увидеть его» (У, 129). Нравственная философия Р. возникает как размышление над личным нравственным опытом. С детства Р. присущи такие нравственные феномены, как «фуга самоудинения, самоожесточения, самопризрения и вражды, вражды, вражды... с просветами умилений, слез прощения» (СОЧ, 503), «беспредметная, беспричинная, и почти непрерывная» «боль», первый «приступ» которой произошел у семилетнего Р., услышавшего песню о соколе, летящем к «убогой подруге своей» (У, 303). Позже эта боль проявилась в 4-м классе гимназии в «мистических слезах» Р. о смерти врача для бедных *Д.С. Троицкого* — «от мысли о своем теперь одиночестве»: боль «относится к чему-то одинокому, и чему-то больному, и чему-то далекому; точнее: что я — одинок, и оттого, что не со мной какая-то даль, и что эта даль как-то болит, — или я болю, что она только даль... Тут есть “порыв”, “невозможность” и что я сам и все “не то, не то”» (У, 303). Р. присуще «сострадание, какое-то жестокое сострадание» (СОЧ, 502). К Н. как своду моральных правил Р. чувствовал безразличие с 13 лет: «Я не враждебен нравственности, а просто “не приходит на ум”. Или отлипается, когда (под чьим-нибудь требованием) ставлю *темою*. “Правила поведения” не имеют химического сродства с моею душою; и тут ничего нельзя сделать» (У, 129); «То же равнодушные к “хорошо” и “дурно”. Те же поступки по мотиву “любопытно” и “хочется”. Та же, пожалуй, холодность или, скорей, безучастие к окружающему. Та же почти постоянная грусть, откуда-то текущая печаль, которая только ищет “зацепки” или “повода”, чтобы перейти в страшную внутреннюю боль, до слез... Та же нежность, только ищущая “зацепки”. Основное, пожалуй, мое отношение к миру есть нежность и грусть» (У, 163). Нравственное сознание Р. возникло на его «духовной родине» в *Симбирске*, где произошло «первое развитие, первое сознание, первые горечи сердца, — отделение “добра от зла”» (ОНД, 182). Первую «несправедливость» Р. пережил во втором классе гимназии, почувствовав себя «козлицем отпущения»: «“Все бегает, а грозят исключить меня одного”. Почему? Как? Весь мой нравственный мир, вот эти заложенные в человека первичные аксиомы юриспруденции, ожидания юриспруденции, были жестоко потрясены <...> Сущее дитя до этого испытания (по детскому масштабу), я вдруг воззрился вокруг и различил, что вокруг не просто бегущие товарищи, папаша с мамашей и братцы с сестрицами, не соседи и хозяйева, а “враги” и “невраги”, “добрые и злые”, “хитрые и прямодушные”. Целые категории новых понятий! <...> “Нравственный мир” потрясся, и из него начал расти другой нравственный мир, горький, озлобленный, на-

смешливый» (ОНД, 177–178). В философском труде «О понимании» Р. определяет нравственное чувство в его чистом («первозданном») виде как «сочетание доброты и правдивости» (ОП, 419, 498). Р. рассматривает нравственное чувство как одну из четырех форм творчества наряду с чувствами красоты, справедливости и религиозности (ОП, 416). Как и эти чувства, Н. способна к осложнению, но в отличие от чувства прекрасного, которое может переходить в противоположные формы, «нравственное чувство под влиянием осложнений только изменяется в своей напряженности, правда, нередко до такой степени, что осложненная его форма кажется новым чувством <...> Это чувство в своих осложненных формах — сострадания, аскетизме — является иногда таким, что вызывает удивление, как нечто новое и незнакомое, в людях и правдивых, и добрых» (ОП, 419). Процесс осложнения нравственного чувства по своему характеру — «единственный в природе, не имеющий ничего и ни в чем подобного себе»: оно «достигает величайшей напряженности под воздействием противоположного. Так, глубочайшая развращенность окружающей жизни пробуждает стремление к аскетизму в тех, которые сохранили чистоту чувства, — как это наблюдается, например, в первых стоиках и в первых христианах» (ОП, 419–420). По мнению Р., это явление имеет огромное историческое и политическое значение, так как показывает, что «совершенное, окончательное падение нравственности никогда не бывает, а чрезвычайное поднятие ее уровня всегда бывает непродолжительным»: «Сумма нравственной энергии как будто остается вечно постоянной, но только не в человеке, а в человечестве; и всякое падение ее ниже обыкновенного уровня в целом обществе вызывает ее поднятие выше обыкновенного уровня в отдельных людях. Строгое отшельничество и пламенная проповедь о всеобщем покаянии возможны только среди глубоко павшего общества и тотчас ослабевают с поднятием общего нравственного уровня. В те исторические периоды, когда ничего выдающегося дурного не совершается, не совершается и ничего выдающегося хорошего; и когда не дурны все, тогда никто особенно не хорош» (ОП, 420). Р. выделяет три формы нравственного развития: чувство, деятельность и учение, при этом первое лежит в основе нравственной деятельности (отношениях к людям) и нравственных учений (нравственная проповедь и нравственная философия). В основе нравственного чувства Р. различает правдивость («тождество между идеями, чувствами и желаниями и между словами, отношениями и поступками человека») и доброту («естественное расположение ко всем людям, сопровождающееся радостью — когда всем хорошо, и горестью — когда кому-либо дурно») (ОП, 421). В нравственном процессе, который, по Р., «есть основа и личной жизни человека, и общей жизни всех людей», с которым «неопасны никакие бедствия» и без которого «невозможно никакое счастье», Р. выделяет два свойства. Первое — способность «скреплять и одновременно смягчать все человеческие отношения», например, «отношения зависимости»: «Ничто так тесно не сплачивает людей, как взаимное доверие и любовь, и когда эти чувства достигают высокой напряженности, общество не разрушимо никакими причинами» (ОП, 421–422). Второе свойство: нравственный процесс «дает внутреннее

успокоение душе и служит никогда не иссякающим источником чистой радости» (ОП, 421). «Свет», «радость», «восторг», по Р., выражают «тайну нравственного перерождения», совершаемую в личности Христом (ЛВИ, 101). Р. продолжает традицию автономной этики И. Канта: нравственное чувство в его чистой форме — «одна из сторон первозданной человеческой природы, столь же не обязанное своим происхождением ничему внешнему, как не обязан ему своим происхождением разум. Это видно из того, что всякий раз, когда человек действует совершенно свободно, т.е. не только в смысле какого-либо внешнего принуждения, но и внутреннего, своего, — он действует всегда нравственно; и всякий раз, когда он отклоняется от чистого нравственного пути, для этих отклонений есть причины в обстоятельствах, внешних для природы человека» (ОП, 423). Человек уже рождается с нравственным «задатком»: «Подобно тому как мыслящему разуму есть соответствующий ему мыслимый мир, — и нравственному чувству есть отвечающий ему долг, и религиозному созерцанию — созерцаемое им Божество» (ЛВИ, 191). Р. интересуют не «предметы» Н., а формы правильного к ним отношения: «Мы испытываем нравственное мучение всякий раз, когда не исполнен долг <...> страдание есть лишь симптом некоторого извращения, которому, по нашей вине или невольно, подвергается в нас один из задатков души» (ЛВИ, 191). Изучение причин, отклоняющих естественный процесс развития нравственного чувства должно быть оформлено, по Р., в Учение о добре и зле (ОП, 423). Р. видит «дисгармонию между законами внешней действительности» и «законами нравственного суждения, скрытыми в человеке»: «Человеку предстоит или, отказавшись от последних и с ними от своей личности, от искры Божией в себе, — слиться с внешнею природою, слепо подчинившись ее законам; или, сохраняя свободу своего нравственного суждения, — стать в противоречие с природою, в вечный и бессильный разлад с нею» (ЛВИ, 58–59). Наряду с правом и государством Н. выделяется Р. как третья форма жизни, целью которой является добродетель. Н. объединяется Р. с такими формами жизни, как искусство, право, религия, как «произведения форм, исшедших из чувства» (ОП, 440–441). Если право имеет целью свободу, то Н. имеет целью добродетель: «Она наставляет; свобода, оставляемая человеку правом, суживается ею» (ОП, 496). Отличие Н. от права и государства Р. показывает в их различных установках к одному явлению: «Пусть мне нанесена обида. Я имею право требовать суда за нее; я должен простить, следуя учению нравственности; я должен искать удовлетворения, чтобы обида не осталась безнаказанною и вследствие того, повторяясь, не была нанесена другим (требование государства)» (ОП, 497). Область Н., по Р., — «внутренние отношения людей, близких между собою или по связи, например отношения семейные, или по положению, например отношения дружественные, или господства и подчинения. Оно учит не причинять другому страдания, не быть корыстолюбивым, жестокосердным, гордым, лживым» (ОП, 495). Р. чужда Н. как внешняя система этических норм, ему важен свободный, ненасильственный характер Н.: «Нравственность имеет своим объектом внутренний мир человека; она ничего не запрещает и ничего не предписывает, но,

уча, убеждает мысль, преобразует чувство, влечет к себе желание; поэтому форма, в которой является она, есть учение, не как ряд холодных *истин*, для которых безразлично, примутся они или нет, но как увещание принять истину, которое проникнуто состраданием к лишенным ее и любовью к принимающим» (ОП, 496). В развитии Н. и нравственных учений Р. наблюдает общий закон: Н., «развиваясь, не просто улучшается, но то улучшается, то ухудшается, переступая и в первом и во втором случае свой средний уровень, и при этом с такою же постоянною правильностью изменяет самый характер, тип свой», нравственные учения «также переходят не одно в другое — схожее и совершеннейшее, но одно в противоположное. Так, в древнем мире эпикуреизм сменился стоицизмом, и в Новое время утилитарные учения постоянно чередуются с теориями интуитивной нравственности» (ОП, 512). Категорический императив Канта для Р. — проявление «тяготения германского духа к частному», индивидуальному, своеобразному в обращенном «к *совести* всего живого»: «Это царство целей, для себя существующих, эта нравственная монадология Канта в какой живой связи находится с идеями Лейбница, — и весь он, этот германский мир, точно рассыпавшийся на мириады средоточий, из которых каждое только себя чувствует и через себя все познает, всему верует, на все действует» (ЛВИ, 107). Вопрос *Достоевского* об оправдании цели средствами для Р. является критерием Н.: «Кардинальный вопрос: можно ли вообще на чьих-нибудь костях, и даже проще — на чьей-нибудь обиде, воздвигнуть, так сказать, нравственный *Рим*, вековечный, несокрушимый?» (ЛВИ, 9). Такие важные понятие Н., как «понятие законности, долга, ответственности (внутренней)», такие критерии Н., как правдивость, невозможность *лжи* (У, 372), отсутствие *эгоизма*, самолюбия, гордыни, безгневие, кротость (У, 375), забота о других (У, 154) Р. вынес из *семьи* своей будущей жены В.Д. Бутягиной и ее матери А.А. Рудневой. В доме «бабушки» Р. впервые увидел в жизни «гармонию, благообразие, доброту», «благородных людей и благородную жизнь» (У, 139), у него возникла «нравственная доверчивость»: «Тут — грация; ласка души; тончайшая деликатность; нежность физическая, неуловимо милые манеры, а, главное, это чудное отношение <...> ко всему» (ОСЖС, 698). Суть этой Н., по Р., заключалась в ее независимости от материальной среды: «как может быть жизнь благородна и в зависимости от одного этого — счастлива; как люди могут во всем нуждаться, “в судаке к обеду”, “в дровах к 1-му числу”: и жить благородно и счастливо, жить с тяжелыми, грустными, без конца грустными воспоминаниями: и быть счастливыми по тому одному, что они ни против кого не грешат (не завидуют) и ни против кого не виновны» (У, 140). Встреча с В.Д. Бутягиной стала основой нравственного открытия Р. духовности и выход из озлобленного «демонизма» в отношениях с А.П. Сусловой: «Та же судьба, та же оставленность. Но реагирующая на зло плачем в себе, без осуждения, без недоумения, без всякой злобы, без догадки, что есть в мире злоба, вот “демонизм”, вот “бесовщина”» (У, 238). Идеалом нравственного человека для Р. был К.Н. Леонтьев, который «по натуре» был «изумительно благородная и чистая душа, без единого пятнышка притворства, лжи, лицемерия, фальши, гордости, *тщеславия*»: «Он был

один из самых нравственных людей на свете по личной доброте (заботы его о слугах), по общей грации души, по полному и редчайшему чистосердечию» (ОПП, 655); «изумительно чистое сердце: отсутствие всякого притворства в человеке, деланности. Человек был в словах весь как — Адам без одежд. Среди масок литературных, всяческой трафаретности в бездарных и всяческой изломанности в даровитых, он мне представился чистою жемчужиной, в своей *Оптиной пустыни*, как на дне моря» (ЛИ, 321). «Личностью нравственно гениальной, абсолютно чистой и бескорыстной» Р. называет Г.А. Лемана: «Никакое не “пузо” и “сам”, а скромнейший, милый, удобный человек, с женою-другом» (ВНС, 376). Для понимания розановской философии Н. важна славянофильская концепция Н., созданная Ап. Григорьевым (творчество *Пушкина* как возвращение к «безусловной нравственной красоте типов и характеров» русского народа) и продолженная Н.Н. Страховым, выразившим великий нравственный идеал русского народа допетровской реформы словами Л.Н. Толстого: «Нет величия там, где нет простоты, добра и *правды*» (ЛВИ, 231). Источником нравственных ценностей, по Р., является *христианство*: «в несравненной красоты беседах, изречениях, притчах» Христос «оставил миру и человеку» «нравственные истины», «нравственные законы, заповедания совести человеческой» (ОЦС, 72–73). Христос упразднил «физическую нравственность» — «принцип законности, законов как формального пути спасения», основал «царство метафизической нравственности, где ценно только неуловимое, тайное, неопределимое, не формулируемое, глубочайше всегда личное, сердечное»: «Все фарисеи провалились, все гордое, самонадеянное, пышное в словах и поступках. Поднялись сироты мира, сборщики податей, блудницы, нищие Лазари; люди самые невинные, последние» (ОНД, 17). Только в христианском мире, по Р., «возможна нравственная любовь, нравственная привязанность» (У, 322). Но «нравственная сторона религии (сердечная) есть наиболее “испытующая” нас» («Черные нити веют и вплетаются — в золотые»), поэтому человек, по Р., как Иов, имеет право роптать на *Бога* (ВДЯ, 304). В период критики христианства Р. пишет о необходимости «преобразования нравственного идеала» из пассивного (терпение, смерть как нравственное спасение) в активный, «чтобы найти красоту и предмет умиления и увенчания — в силе жизни, в победе и победителе?!» (КНУ, 51). «Нравственный закон души» русского народа («его великих свойствах в терпении, выносливости, незлобивости на перенесенные обиды») Р. по-славянофильски выводит из православной *церкви*: «Все это содержится в учении церкви, всему этому выучила русский народ церковь» (ОНД, 381); «в благочестии зачаты и примерами святых угодников воспитаны. К этому бедность и труд. Это хорошо. Богатства нам не надо и никогда не надо. В этих условиях и образовался наш добрый народ, который — если предохранить его от развращения *литературою* и политикою — и останется таким» (КНУ, 533–534); «наша слабая и грешная русская жизнь есть все же высшая на земле, ибо у одних русских есть глубокая *вера* и убеждение, что “жизнь должна быть построена на святых”» (ПЛ, 62). Р. считает, что священство «вышколило народ в обрядовой стороне отношения — к Богу», но при этом

«сердечная, сочувственная и тревожная сторона не получила такой же обработки»: «Русский народ был бы первым в мире по нравственности, страшился он так же обмана, как вкушения скоромной *пищи* в пост» (ОЦС, 204); «Церковь послужит народу не одним насыщением его церковными истинами, но и возжжением в нем общечеловеческого — света, общечеловеческой совести, общечеловеческой ответственности» (ОЦС, 205). Р. отмечает особенность русской и немецкой Н.: «Когда *русский человек* хороший человек, то лучше его нет на свете. Только хороший-то он бывает редко, вот беда. Напротив, у немцев почти все хорошие. Только они какие-то неинтересно хорошие» (КНУ, 535). Р. критикует «новую христианскую мораль» (ПЛ, 146) — привычку «*“грех”* считать именно с *пола*: “безнравственное” мы говорим не о фальши, не о жестокости, не о грубости, а говорим о совершенно, в сущности, безвредном каком-нибудь флирте» (ОНД, 358). Усматривая односторонность в христианстве, Р. «оправдал всю древность» (ПЛ, 146—147): главной добродетелью Ветхого Завета он называет *совокупление* (ПЛ, 202—203), библейское многоженство не оскорбляет «ничьего вкуса, никто нравственно их не судит за это, — сохраняя в себе нравственную строгость, не отступая от нее <...> И все нравственны. И все природны» (У, 460). Философию Н. у Р. определяет философия личности («чудо! живое! индивидуально-отличное! *лицо!*!»): «“Добро” я заключается в обособлении, в несмешивании, в противоборстве всему, а “зло” я заключается в слабости, в уступчивости, в том, что оно хотя бы ради “гармонии” и для избежания “ссоры” мирится с другим, сливается с ним. Тогда есть “мораль”, но нет лица: ну, а важно или не важно “лицо” для мира — об этом будут судить уже не одни моралисты. Без “лица” мир не имел бы сиянья, — шли бы “облака” людей, народов, поколений... И, словом, без “лица” нет духа и *гения*» (ВТРЛ, 265). Поэтому «безумная имморальность» моральных проповедей Л.Н. Толстого заключается, по Р., в отсутствии внимания к личности, индивидуальности другого («потеря всякого интереса к морю человеческих индивидуальностей <...> Потерян самый вкус к лицу человека», потому что оно «представляет неподдающееся сопротивление его учению <...> оттого, что внимает собственному сердцу, собственным в душе струнам, что она “сама по себе”, несет в себе “самость”»), в «априорном, слепом и фанатичном отрицании» личностного, индивидуального усовершенствования, самораскрытия (НВ. 1904. 13 окт.). Безнравственность толстовской моральной доктрины проявляется в ее повелительном, «империалистическом *тоне*» (там же). «“Мудрость” и добродетель людей начинается только с “таких же, как мы”, “не выше меня, Толстого”, — с Ростовых, Болконских, Левиных; но нигде нет добродетели и мудрости в стороне от меня (ученые, славянофилы) и особенно выше меня» (СХР, 268). Образцом нравственных отношений для Р. выступают равноправные отношения между автором и героем в «Капитанской дочке» А.С. Пушкина, который «не ставил себя ни на капельку выше “капитана Миронова”» (У, 129). При этом самого Толстого Р. называет «великой нравственной личностью», так как видит его в жизни не внешние безличные моралистические схемы, а личный опыт, «настоящий и известный христианский путь»: тревоги совести, муку души о своем

грехе, о своем долге (ОНР, 354), «разрушающую вообще всякую в мире доктринерность»: «Толстой, как личность, как пример труда и жизни, глубочайше отрицает “толстовство” как историческое явление, “толстовство” как доктрину» (ОПП, 311). «Средоточие» нравственного мира Толстого Р. видит «не в излишестве ума, не в *партийности*, а в «вере в душу человеческую, которая стоит выше царств, учреждений, законов, *политики*, борьбы партий, всего»: «он пронес один и тот же идеал: кроткого человека, покорного воле Божией <...> Единственно, чему он себя отдал, — это красоте души человеческой, непритязательной, простой, обыкновенной» (ОПП, 468). В отличие от «морального учения» Толстого его художественные произведения, оцененные самим Толстым как «аморальные», Р. считает глубоко нравственными: «Мораль Толстого вынимает *силы*; искусство двояит их <...> Аморальные первые произведения Толстого, мне кажется, ведут человека к добру, а поздние морализующие сочинения или никуда не ведут или (как я в секрете думаю) ведут к худу» (ОПП, 302). Ключевой принцип Н. философ видит в строке Пушкина из стихотворения «Поэту» «Ты *царь*: живи один»: по Р., это совет «человеку как нравственному существу» (НВ. 1904. 13 окт.). Р. считает, что нельзя нарушать в человеке личную, интимную тайну внутренней жизни его души. «Самоанализ», «постоянная занятость собою» воспринимается Р. как «великая развращенность души»: «Лучшая невинность — просто незнание “правого и лукавого”, и достигается она простым и здоровым устремлением глаза всегда наружу, всегда на чужую жизнь, на общую. *Корни* не выносят обнажения, а душа — именно корень нашей жизни, и вот отчего психологические в ней копания или самокопания так скоро и у всякого переходят в психопатологические <...> касаться души — вообще больно, страдательно, а по моему глубокому убеждению — не нравственно. Поддержали мотылька, только поддержали между пальцами: любовались им, любили его; а из рук выпустили уже изуродованного, сняв с пушистых крыльцев пыльцу и разрушив целостность удивительной; из рук Творца вышедшей, гармонии красок. То же и с душою» (там же); «Как чисты люди, которые живут вне себя и занимаются предметами или людьми. Ну, *нумизматикой*, добрыми делами, астрономией» (КНУ, 499). Недостаток «безусловных и всеобщих правил поведения» Р. видит в их теоретическом, искусственном характере, который нельзя, а иногда даже безнравственно применять к живой сложной *реальности*: «Человек умирает... Но... “может быть”? Родные, доктор трепещут. Вламывается в калошах князь Трубецкой и говорит ему “правду”. Больной умирает. Родные? Они тащут князя Трубецкого за уши вон и говорят: “Лучше бы ты оставался безграмотен, чем учиться такой нравственности”» («Есть ли “всеобщие и безусловные принципы нравственности”?» // НВ. 1916. 20 авг.; ВЧВ, 344). В полемике Д.Д. Муретова с кн. Е.Н. Трубецким, который обвиняет Муретова в аморальном предпочтении любви к Родине общим моральным принципам, Р. на стороне первого: «Д.Д. Муретов живой человек, вот именно с “искрой нравственной жизни в себе”, мучающийся в тяжелую годину за родину, размышляющий так и этак, бьющийся “лбом о стенку”, — и уже за эти поиски оправданный (помните ли вы принцип Лессинга на этот счет?), а вы

человек мертвый, с “табличкой поведения в руках”, которому, кроме своего спортивного тщеславия ни до чего дела нет. И это видно из той логической эквилибристики, какую вы устраиваете около родины, мучающейся в тяжелых муках» (там же). Р. отрицает теоретическую Н.: «“Добро” — все в афоризмах, в мгновениях; и что нужно не иметь никакого к нему *обоняния*, чтобы этак года на три засесть за систему “оправдания добра” (название, в высшей степени забавное, труда *Соловьёва*)» (ОПП, 554). *Рационализм*, *пиэтизм* (ЛВИ, 336), абстрактные моралистические схемы, нравоучительность Р. видит в толстовской Н. «без Бога, религии, без всякой *метафизики*» (НВ. 1904. 13 окт.). Такой Н. противопоставляет Р. библейскую Н., в которой нет лицемерного пиэтизма: «Как дерзок ответ Каина Богу, но Бог победил. Какие *преступления*, что за чудовищность в них; но *книга* победила, изумительным светом она прорезала и рассеяла человеческую ложь и — живость, почти главного и могущественнейшего человеческого врага, и человечество воскликнуло: “Вот — святая книга!”, “Вот — святая правда о нас и Боге”» (ЛВИ, 338). Образцом подлинной «морали», а не «морали с виду» («всеобщие правила поведения у фарисеев») для Р. является Христос, прощающий блудницу, но наказывающий фарисеев: «Он говорит: “Не фарисействуйте, не лукавьте. А живите попросту, как мужички <...> Нужно наказать — и накажи. Нужно сражаться — сражайся. Соврать нужно (больному) — и соврать можно. Все можно. Одного нельзя: лукавства и злобы”. Бог не осуждает поступков. Никаких. А осуждает Он худую душу» (НВ. 1916. 20 авг.; ВЧВ, 344). Поэтому спасение от морализма Р. ищет в Боге, к которому обращается подобно псалмопевцу Давиду: «...они пришли по душу мою. ...со своей “моралью” они пришли по душу мою. ...со своей “логикой” они пришли по душу мою. Господи — укрой меня» (М, 24). Р. считает Н. первичным, изначально присущим свойством человеческой природы: Н. — «врожденное добро. Нравственными рождаются, а не делаются. Нравственность — это свежая кровь, чистая кровь. Нравственен тот, кто хорошо рожден» (ОНД, 346); «Прелесть манер и поведения всегда врожденное. Этому нельзя научить и выучиться» (У, 375); «когда увидишь великолепного “нравственного” человека, которому тоже его “нравственность” не приходит на ум, а он таков “от Бога”, “от родителей” и *вечности*, который не имеет двоящейся мысли, который не имеет задней мысли, который никогда ни к кому не имел злой мысли, — то <...> следишь за ним, как самым высшим, что вообще можно видеть на земле. Прекрасный человек, и именно в смысле вот этом: “добрый”, “благодатный”, — есть лучшее на земле. И поистине мир создан, чтобы увидеть его» (У, 129). Это «естественное, натуральное добро» (СП, 78) цельной личности Р. противопоставляет нормативной, искусственной, деланной Н. («люди “с правилами поведения”»): «Посмотрите-ка вы на скверно рожденных господ, с порченной кровью, гнилыми нервами, которые пытаются быть нравственными: более отвратительного зрелища я не знаю. Притворство, ханжество, фальшь, обман — все есть здесь, и все выдается или показывает себя как добродетель» (ОНД, 346). Р. считает, что нравоучительная, нормативная Н. бессмысленна и носит внешний характер по отношению к человеку, у которого «дурная, уже

испорченная кровь»: «Дым из нас идет, а не нас окружает <...> Задерганность человека разными “заповедями” между тем еще понижает температуру лампы и только увеличивает копоть. Вот отчего вы видите это тоскливое зрелище, что заповедей так много, что нравоучителей — сотни: а добродетели все нет. Добрая жизнь человека и общества гаснет. И это просто оттого, что керосин не перегорает, что мало кислорода во всеобщей *крови*» (ОНД, 346). Исходя из этого человек, по Р., должен сохранять свой нравственный *стиль*: «Каждого человека Бог творит для него самого <...> Поэтому-то добродетельные люди прекрасны не оттого и не тем, что добродетельны, а что самая добродетель “идет” к ним. И менно — к ним. Но эту “добродетельную *женщиною*” становится развратница: фуй! разит! Нет, добродетельным может быть только именно добродетельный, — он один. А прочие пусть “гуляют”. И он один замолит их грехи. И Бог отпустит им за него» (КНУ, 577–578). Многие современники Р. считали его исповедующим *имморуализм*, исходя из его эпатажных высказываний: «Даже не знаю, через “ѣ” или “е” пишется “нравственность”. И кто у нее папаша был — не знаю, и кто мамаша, и были ли деточки, и где адрес ее — ничегошеньки не знаю»; «Я еще не такой подлец, чтобы думать о морали» (У, 55). Р. подвергал сомнению человеческую мораль, признавая лишь «божественные законы»: «Я понимаю, что я должен повиноваться божественным законам. Но почему я должен повиноваться человеческим законам, этого я не понимаю» (КНУ, 255); «Закон — “надо мною”. Но как же, если он “человек”, — надо мною? Разве я уже животное? Посему: Homo sum et nil nisi divina lex — habet me <Я человек и подчиняюсь лишь божественным законам>» (КНУ, 256). Но с позиции «нравственной правды», которая состоит в «никого не обидь!» (СОЧ, 513) Р. выступал против ницшеанского имморуализма: «Приятно стоять “выше морали” и на просьбы кредиторов — по-наполеоновски размахнуться и гордо ответить: “Не плачу”. Но окаянно, когда мне не платят; а за “ближними” есть долгишки» (У, 134); До «Ницшеанской свободы» можно дойти, только «пройдя через барина» (У, 135). Р. критикует и имморуализм К.Н. Леонтьева: «Собственно нравственность (не в книжно-теоретическом значении, а в житейском и практическом) есть такая *вещь*, о которой так же не говорят, как о воздухе или кровообращении, “нужны ли они”? Можно ее отрицать, но пока дело не коснулось нас и жизни» (У, 181). Исходя из принципиальной свободы личности, Р. выступает против «всеобщих и безусловных принципов нравственности», принимая лишь некоторые «выражаемые крайне отвлеченно, крайне схематично» принципы («Держи чисто свое сердце»; «Наблюдай, чтобы от твоих поступков было лучше, а не хуже»): «А “кому”, “что” и “как”, — уж разбирайся сам <...> Не будь этой “свободы поведения”, этой нужды выбирать самому каждую минуту, — и человек был бы мертвецом, самодовольно ходящим по матушке сырой земле, побрякивая “общими принципами морали” и примиряющим эти «принципы», как в магазине “примеривают” башмачок к барышне. Жизнь стала бы праздной, легкой, глупой и безответственной. Знай “измеряй”, и знай “поступай по мерке”, — и тогда никакого тебе ответа перед Богом» (НВ. 1916. 20 авг.; ВЧВ, 342). Исходя из религиозного обос-

нования свободы Р. формулирует всеобщим принципом морали творческую, личностную активность человека: «А Бог сказал человеку совсем другое: — Трудись. Размышляй. Выбирай. А не будь ленивым нахлебником, ни у Бога, Сотворителя нравственной искры в человеке, ни в обществе, ни у схоластических философских школ. <...> “думай и трудись”, кажется, и есть “всеобщее поведение морали”» (там же). Морализм оценивается Р. как безнравственное посягательство на свободу личности, насилие над ней: «Всякая мораль есть оседлывание человека. А оседланному тяжело. Поэтому оседланные или моральные люди хуже неоседланных; именно — они злее, раздражительнее их. Злоязычны и козненны, укусливы и хитры» (ОПП, 301). Внешним этическим законам Р. в духе ответа Христа фарисеям («суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк. 2, 27) и в стиле новых заповедей Христа (Мф. 5, 21–45) противопоставляет заповедь человеколюбия: «Вы все думаете “мораль”, а я говорю “человек”. И что человек дороже морали и священнее всех заповедей. Ну — его и любите» (М, 316). Любовь к богоподобному человеку Р. считает главной нравственной заповедью Бога, что отсылает ко второй заповеди Христа («Люби твоего ближнего, как самого себя» (Мф. 22, 39) и близко известному выражению Блаж. Августина («Люби Бога и делай, что хочешь»): «Будь верен человеку, и Бог ничто тебе не поставит в неверность. Будь верен в дружбе и верен в любви: остальных заповедей можешь и не исполнять» (У, 163). Суд Божий также, по Р., определяется отношением человека к ближнему своему: «И пойдешь ты к ним своей лукавой и извиняющейся походкой с тысячью сомнений в душе и 1001-й нерешительностью. Взглянет в твою сторону Он и скажет: — Иди. Ты не осуждал людей. Не осуждаю тебя и Аз» (КНУ, 596); «у меня твердая была вера, что Бог, который мне все простит за себя, — ничего не простит за человека» (КНУ, 432). Р. упрекали в «двурушничестве», в политическом приспособленчестве, безнравственности. П.Б. Струве назвал Р. «морально неменяемым» человеком: «Розанов не то что безнравственный писатель, он органически безнравственная и безбожная натура» (ПРО, 1, 385). Р. признается, что сотрудничал одновременно в либеральной и консервативной *газетах*, оценивая это как измену своему «учителю» Н.Н. Страхову. Но объясняет это «всеядностью», моральным «пантеизмом», привычкой писать «все равно где, лишь бы свое», видит в этом «провиденциальное» (СХР, 133–134). Р. оправдывает себя также тем, что «поступал нечестно» не ради личных материальных интересов, а ради семьи (КНУ, 244). Критикующих его моральный облик (В.С. Соловьёв, П.Б. Струве, А.В. Пешехонов) Р. воспринимает как «окаянных: наполненных червями злобы, ненавидения и высокомерия», видит в них «мелочность литературы», «все ее жестокое существо, все ее формальное и внешнее существо» по отношению к страданию человека: «Люди умирают», «люди задыхаются в горе» — а «литературушка все долдонит свое», — все «проводит очередную задачу общественности» (КНУ, 448). Литературному и политическому фарисейству, внешней правильности Р. противопоставляет свою неотделимость от страданий человека: «Мудрость быть “как все” и не разделиться ни в чем от человечества, ибо поистине: человечество — вот оно Бог

твой! Человечество, насколько страдает, скорбит, болит, трясется, лжет (я), “двурушничает”, немножко хулиганит» (КНУ, 245). На обвинения критиков в аморальности Р. отвечал, что не притворялся в литературе, а честно и объективно выражал себя в ней: «“Литература есть выражение человека”. А “моя литература есть выражение меня”» (М, 95); «М.б., “я — худ”. Мож. быть. Но ведь было бы “квадрат хуже”, если бы я притворялся и выразил в своей литературе не себя. Было бы отвратительно. Господа; не заняты ли вы все вот этим отвратительным. Посмотришь — прощальга. А написано — как у ангела» (там же). Н. своего творчества Р. видит в полном, объективном, правдивом выражении в слове своей личности: «При этом “написанное мною” не есть и не обязано быть “умно” или “добродетельно”, — есть и должно быть прекрасно в себе самом, “как написанное” и верно или точно в отношении души моей, быть “верной собакой души”. <...> Ведь если неуклюжа душа, то “правдивое зеркало” и должно быть неуклюже; если душа крива, безумна, прекрасна — то обязанность “слова” такую и дать ее. И “мои сочинения”, конечно, есть “моя душа”, рыжая, распухлая, негодная, лукавая и гениальная» (СХР, 224–225). Свою правдивость в литературе Р. называет «не нравственной», а «натуральной», органической, естественной: «Если, тем не менее, я в большинстве (даже всегда, мне кажется) писал искренне, то это не по любви к правде, которой у меня не только не было, но «и представить себе не мог», — а по небрежности. Небрежность — мой отрицательный пафос. Солгать — для чего надо еще “выдумывать” и “сводить концы с концами”, “строить”, — труднее, чем “сказать то, что есть”. И я просто “клял на бумагу, что есть” <...> “Так расту”: «и если вам не нравится — то и не смотрите». Поэтому мне часто же казалось (и может быть так и есть), что я самый правдивый и искренний писатель: хоть тут не содержится ни скрупула нравственности. “Так меня устроил Бог”» (У, 62–63). В морализме критиков, обвиняющих его в цинизме, Р. видит их лживость: «Вы все лжете, и перед собою, и перед другими. И называете меня “циником” за то, что я не лгу. За то, что не надеваю вашего “условного платья”, об условности которого вы сами знаете» (СХР, 134). Морализм для Р. — явление искусственное, внешнее, неживое: «Да не воображайте, что вы “нравственнее” меня. Вы и не нравственны и не безнравственны. Вы просто сделанные вещи. Магазин сделанных вещей. Вот я возьму палку и разобью эти вещи. Нравственна или безнравственна фарфоровая чашка? Можно сказать, что она чиста, что хорошо расписана, “цветочки” и все. Но мне больше нравится Шарик в конуре. И как он ни грязен, в сору, — я, однако, пойду играть с ним» (У, 114–115). Свой «цинизм», «бесстыдство» Р. также объясняет «изменчивостью», которая входит «в самый план мира» — космоса и истории: «С великих измен начинаются великие возрождения <...> Это Бог “переломил через колено” одну “прямую линию” истории, и, бросив концы ее в пространство, — повелел двигаться совсем иначе небесному телу, земле, луне, человеческой истории. “Мы же в руках Божиих и делаем то, что Он вложил нам” ...и своею правдою, и своею неправдою, и своими качествами, и своими пороками даже, без коих “согнуться в складочку” не смог бы эллипсис, а ему это “нужно”...» (У, 216–217). Р. призывает

читателя к творческой, личностной, свободной, активности: «“Не хочу говорить правды”. Что вы за дураки, что не умеете отличить правды от лжи; почему я для вас должен трудиться?» (У, 263). Чистосердечное покаяние, по Р., является критерием Н.: «Кто сам о себе говорит: “Я безнравственен”, — наверное, всегда есть нравственный человек. “Он — Христов, он — не лицемер”» (ОПП, 655). Н., которой «по-настоящему красится жизнь человека», для Р. — «вечность» по сравнению с тем, что «эстетика — это миг». Глубочайшим примером Н. для Р. стала сгоревшая в заботах жена художника, которая, даже умирая, думала не о себе, а беспокоилась о муже и детях. Слова ее, как живые, прошли Р. через сердце. «Бело-холодной» эстетике Р. противопоставляет эту этическую «теплоту мира», в которой «все поименно, индивидуально, конкретно»: «Тут — столп мира, “пуп земли”, так же мало преходящий и “испепеляющийся”, как и теоремы геометрии» (ВТРЛ, 134). Идеал Р. заключается в единстве Н. и эстетики: «Разве нравственное не лучше тогда, когда оно в то же время и красиво? Старенький-то домик с скрипучими дверями, в котором жили “старосветские помещики” (Гоголь), лучше Парфенона. А потому, что не красив, и нравствен. Напротив, у Достоевского разные сцены “с надрывом” (такое заглавие носит ряд глав в “Бр. Карамазовых”) хоть и высоко нравственны, но испорчены заключенною в них конвульсиею» (КНУ, 40–41). Необходимость «нравственного центра» как «абсолютной скрепы» Р. подчеркивает в образовании человека: «Правда своей совести, своей души <...> все истины, все ценное — суть нравственного, идеального порядка» (СП, 41). «Великое зло» «светской средней школе» Р. видит в том, что «предъявляя требования лишь к уму, она вовсе не предъявляет их к нравственной стороне души»: «Так называемое “поведение”, т.е. ненарушение благоприличий в поступках и словах на глазах другого, конечно, с той внутренней жизнью боли и чувства, которую мы называем нравственностью, не имеет ничего общего. Между тем человека, бедного собственно логическими дарами, не только нельзя назвать душевно бедным; напротив, часто он бывает нравственно утонченно развит, деликатен, истинно добр и великодушен» (СП, 56). Р. считает, что «тихое монастырское воспитание» более нравственно, чем школьное: «Это-то тайное воспитание “в правде” и дают монастыри. Они берут не “восприимчивость к умному”, а “восприимчивость к светлomu” и культивируют ее. Они разрабатывают “путь добра” и все его иные тропинки, из которых первая есть “отсечение моей злой воли”» (КНУ, 564).

А.А. Медведев