

чества, в человечестве”, ну и как тут шутить, смеяться <...> И тут, конечно, входит и поэзия, и трагедия. ”Поэмы” обильно текут. Но “водевиль” не входит» (ОПП, 640–641). «И я думаю вообще, что “сатира” от ада и преисподней, и пока мы не пошли в него и еще живем на земле, т.е. в средних ярусах, — сатира вообще недостойна нашего существования и нашего ума» (У, 296). «Смех не может ничего убить. Смех может только придавить. И терпение одолеет всякий смех» (У, 43). В понимании все сущее имеет смысл и судьбу, только если оно священо и религиозно. «Тайна диалектики» (У, 73) жизни преодолевает С. «По-видимому, есть “творчество”, нерелигиозное по существу. Это — смех. Сатира, комедия, балаган, шутка, “мимы”, Аристофан и Гоголь, Вольтер и “вольтерианцы” — все это как-то “без Бога” и “вне Бога”. И кажется, нет силы небесной, которая могла бы это просветить» (ОПП, 640). По мнению Р., «смех есть вообще недостойное отношение к жизни» (СХР, 148), потому что он делает человеческую личность беднее. «Смех по самому свойству своему есть не развивающая, а притупляющая сила. Смех может быть и талант смеющегося, но для слушателя это всегда притупляющая сила. Смех не зовет к размышлению. Смех заставляет с собой соглашаться» (СМР, 270). Р. считал, что именно «унизительное направление <литературы>, мнувшее, раздавливающее, дробящее» (СОЧ, 351) было причиной революционных катаклизмов и военных поражений России. «Дар смеха может создать превосходную литературу, но не может дать самой маленькой победы <...> Японская война — вся плод векового смеха над собою русских. Смеющийся над собою народ вообще не побеждает» (ПВ, 189). Р. отказывается признавать литературный дар «хохотунов»: «Талант остроголовия, насмешки, а больше всего просто злобного ругательства, был господствующим качеством и ценился всего выше <...> Была ли какая другая способность у Писарева, Чернышевского и их эпигонов? Смехом залиты их сочинения. Победный хохот, который все опрокинул» (СМР, 269). Писатель убежден, что истинный талант несовместим со «злобными ругательствами» (там же). По мнению Р., «великая и героическая» заслуга Толстого заключалась в том, что его «великая эпопея “Войны и мира” отодвинула в сторону и закрыла, как что-то несерьезное, — гениальное, но несерьезное — и “Горе от ума” и “Мертвые души”, с их исторической недалекостью, с их бедностью, идеализмом» (ПВ, 189). Р. не принимает «существо смеха Гоголя», считая, что именно Гоголь первый «растворил дверь смеху... И смех “не заставил себя ждать”» (КНУ, 456). «Гоголь дал право каждому русскому хохотать над Россией <...> Еще Карамзин и Пушкин ужасно смутились бы, если бы кто-нибудь равный или даже высший Чаадаев или “новый Байрон”, случись он у русских, предложил им: “смеяться над Россией”, “посмеяться над Россией”. Смех Грибоедова был частный над Москвою и москвичами 1812–1830 годов; отнюдь это не был смех над “землею русскою”» (там же). Р. убежден, что С. над «своей землей» — постыден, опустошает душу, лишает смысла самое существование «смешного» человека. «Толпа. Народ. Великое “Все”. Каждый отсмеялся свой час... “от души посмеялся”, до животика, над этим “своим отечеством”, над “Русью”-то, ха-ха-ха!! — “Ну и Русь! Ну и люди! Не люди, а свиные

рыла. Божие создание??? — Ха! ха! ха! Го! го! го!..” <...> Своя земля. В эту землю похоронят тебя и меня похоронят. Можно ли лечь в смешную землю <...> тот свет не смешон. Не смешна смерть <...> что же мы и туда предстанем, поджимая животики?.. Смеясь жили, смеясь умрем, народим смешных детей и от смешного мужа. Да зачем родить смешных детей? — не надо. И любиться с смешным человеком — не надо же <...> лучше умереть» (М, 40). По мнению писателя, к С. более расположен человек недалекий, «преимущественно глупый». «Странно, — м.б., особенно и главным образом странно то, что Гоголь дал смех в руки не то что и глупым, но даже — преимущественно глупым; и этим-то особенно сделал невозможным “воскресение из смеха”. По провинции, где я провел почти всю жизнь, я видел, кто “смеется по Гоголю” <...> Кто взял смех над Россией — самому себе кажется чрезвычайно умен и добродетелен <...> Теперь: с Ноздревым еще можно было справиться. Но что вы сделаете с Ноздревым, который, ознакомься с “Мертв. душами”, заявил: — Те-те-те... Понимаю!.. Ха-ха-ха. Вот она Россия-то какова... — Хо-хо-хо... Видите, господа, что все эти Рюрики и якобы Ярослав “Мудрые” — были “мудры”, только пока около них медведи бродили да волки выли. А на самом деле ни один из Ярославов Мудрых даже “Писем Огюста Конта о женщинах” не читал: да и явно, ибо тогда университетов не было, даже гимназий не было и, наконец, не было даже уездных училищ... — Хо-хо-хо. Так вот они каковы, и кто строил Русь: даже без диплома уездного училища. Хорошо должно было у них получиться “отечество” и так называемое “православие”... — Хо-хо-хо... И гулом вокруг. — Хо-хо-хо... Так “губернаторы” и даже несколько “губернаторов” начали “по-Ноздревски” переделывать Русь в “Скорое Царство Небесное”...» (КНУ, 457–458). Тем не менее Р. говорит о себе: «Я только смеюсь или плачу» (У, 121).

М.Е. Крылова

СОБАКА. В притче о нищем Лазаре, струпья которого лизали псы (Лк. 16, 21), Р. видит евангельский идеал: «Лазаря и представить себе нельзя без того, чтобы пёс облизывал ему раны. В вековой красоте Евангелия это так и сопоставлено, так и сближено <...> Если в гармонию картины не ввести “и пса”, то вся картина рассыпается, обесмысливается, остается без идеала и без возможности к лучшему» (ВДЯ, 368). Как нарушение этого идеала Р. воспринимает поразивший его в детстве случай жестокого обращения мужиков с голодной С.: «Раз в кухню, где ели плотники, в отворенную вошедшим дверь вбежала незаметно собака и сейчас — под стол, а уж из-под стола, известно, высунулась морда, ожидая “кое-чего”. Была это наша дворовая собака, должно быть Шарик, сторожившая нас всех (впрочем, сторожить было нечего) и ничего никому не стоившая. Ела, что выбрасывали, а не выбросят, то и поголодает. И вот, невозможно передать той грозы и злобы, с которой мужики поднялись на собаку, и я хорошо помню слова: “Тут люди трапезают, а он, поганый пёс” и проч. Чем разговаривать, отворить бы дверь и выпустить собаку, очень испугавшуюся: нет, ее хотелось ударить и, чтобы побольнее было, старались, хоть и не попадали, пнуть сапогом под бок или в морду» (ВДЯ, 368). Причину этой

жестокости Р. видит в просвещенческой и гуманистической парадигме: в «возвеличении *человека* над всякою иною, чем он сам, “тварью”, — с пренебрежением к животным, с презрением и в себе самом “животной, низшей стороны”» (ОЦС, 213). Европейской поверхностной, снисходительной милости к животным Р. противопоставлял семитскую религиозную традицию, в которой Р. идеал идеал отношения к животным. Влиянием семитской традиции Р. объясняет турецкий обычай не убивать уличных С.: «Поразительно до сих пор чувство животных у магометан: они их не трогают, не гоняют и не убивают. Не смеют (психологически) этого и не хотят. Этим объясняется безобразие Константинополя, которого улицы — что собачий двор: но собаки, как мне передавали, до того тихи, что через каждую можно безопасно перешагнуть. Это некрасивая форма прелестного венецианского обычая: во всей Венеции не убивают голубей» (ОПП, 84). Образ С. возникает в размышлениях Р. о *природе* человека, его сходстве и отличии от животных. Человек и С. близки в «натурализме», но человек отличается от С. способностью мыслить и мистической природой: «Но человек никогда этим почему-то не хотел ограничиться; он спрашивал далее: и вот где начинается человек <...> все люди тяготеют к необыкновенному, странному; к ужасному даже. Собака не тяготеет к страшному, а только бежит от него; человек тоже бежит, но и заглядывает в него, интересуется. Вот главная у него черта» (РФК, 227–228). С. для Р., соотносящего себя с ее смиренной жизнью, — *символ* бренности человеческой жизни: «Ведь я собака. Я и не претендую, чтобы меня считали больше собаки. У собаки хорошее житие: бежит по улице, ко всем подбегает, все обнюхивает, изредка лает, у прохожего облизывает руку. Потом умрет. Я умру. И на кресте напишут: “Этой собаке было жития 60 лет”» (ПЛ, 68–69). С. — это и символ *одиночества*: «Ни — куда пойти. Ни — где отдохнуть. Я затеряюсь, как собака на чужой улице» (У, 321). На примере повести Ф.М. Достоевского «Неточка Незванова», в которой Неточка, желая отличиться перед гордой княжной, подходит к огромной злой С., Р. раскрывает метафизическое родство С. и ребенка: «Собака, совершенно никогда не выдавшая, чтобы кто-нибудь к ней подходил, — поражена <...> Какая-то ледяная сцена — *страха*, отупелости. Вся замерев, Неточка кладет руку на собаку, — “кладет голову в пасть тигра, однако неприрученного и не в клетке”, и чудо совершается, совершается маленькая психология и *метафизика*: собака не двинулась» (ВДЯ, 119). В этом восприятии С. и ребенка проступает символика Царствия Божия: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их <...> И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи» (Ис. 11, 6–8). Из других образов С. в *русской литературе*, воспевающей «около человека и животного», Р. называет «слабую» поэму Я.П. Полонского «Собаки», «Муму» И.С. Тургенева, «Анну Каренину» Л.Н. Толстого, в которой «лягавая собака Левина» воспринимается как «гениальное проникание в *душу* животного» (ВДЯ, 369): «Психологию собаки он знает, как психологию человека» (ОПП, 236). В эпизоде из «Войны и мира», в котором Пьер Безухов бросает больного Пла-

тона Каратаева с собачкой, Р. поражает своей жестокостью и неестественностью страшный контраст преданности С. хозяину и предательства человека человеком, которого нельзя оправдать никакой толстовской *философией*: «Собачонка остается с Платоном, и ее вместе с ним пристреливают французы, как отставших <...> Боже, какая страница; он, столько почувствовавший, не почувствовал жестокости и мерзости, собачонка умирает с человеком, а человек от человека уходит, и это просвещенный, что-то понявший в жизни, научившийся. Противоестественно, гадко» (ЛИ, 241). Образом С., раздавленной трамваем, Р. выражает *страдание* и врожденное сострадание как «главный пафос своей души»: «Последняя собака, раздавленная трамваем», вызывала «большее движение души», чем самодовольная «философия и публицистика» Л.Н. Толстого, В.С. Соловьёва и С.А. Рачинского (У, 94). С. на цепи для Р. — образ рационального насилия над природой, которого он не приемлет: «Спустите с цепи Шарика, — не могу его видеть» (СХР, 29). «Шарик в конуре» выступает как символ живой нравственной *свободы* в противоположность «фарфоровой чашке» как символу искусственного, мертвого морализма: «И как он ни грязен, в сору, — я, однако, пойду играть с ним» (У, 114–115). С. — символ преданного служения и охраны *России*: «Как мне хочется быть собакой. Собакой, лающей на дворе и оберегающей *Дом* и хозяина. Дом — Россия. Хозяин — “истинно русские люди”» (М, 190). В духе языческого единения человека и животных («бездонность разумной и провидящей животности». — ОПП, 194) Р. раскрывает свой внутренний, нравственный *мир* и через образ шакала как библейский символ низкого, подлого, презренного поведения: «Мне случалось бывать шакалом — о, ужасные, позорные минуты, не частые, но бывавшие — вот бегут люди, отворачиваются: глубокая скорбь проходит по душе» (ОПП, 194). Однако у Р. вызывает восхищение и умиление древнеегипетское изображение «божественного шакала», в котором он видит не столько воплощение божества (Анубис), сколько почитание самой жизни, онтологический феномен: «Шакал жив, и египтяне в самую медь умели перелить жизнь, бившуюся в нем <...> от кончика хвоста до кончика *носа* пронзает его “стрела Амура” — и вот в этом все дело <...> в шакале я вижу “единую стрелу”, проходящую от хвоста до носа. И вот он весь создан, сотворен “по этой стреле” <...> отец и мать, зачинающая шакала — бросали *семя* “в вечную жизнь” <...> бронзовый шакал — это уже не “подобие”, а сам “существо”» (ВЕ, 150–151). Через *обоняние* С. философ выражает свое «сладострастие к *рождению*», «к чреслам»: «Мировая собака — это я. Canis <Собака>. Даже canes <собаки>. Во мне тысяча собак, и все с острыми носами и раздувающимися ноздрями, розовыми; и эти собаки бегают по задворкам и нюхают: не родил ли кто <...> Каждая мать “в родах” подержала земной шар меж своих бедер: и облила земной шар своей родильной влагой. Вот ее-то я и люблю. И не у одних *женщин*, а у *коров*. У коров, и собак, и зайчих» (ПЛ, 234–235). Как и другие животные, С. является для Р. выражением бытийной полноты жизни, поэтому он воспринимает С. прежде всего в движении, ценит в ее жизни «таинственные и редко видимые моменты» *«игр, ласк, охоты друг на друга»* (СХ, 60). Именно эта онтологичность С. поразила Р.

в античной анималистике Ватиканского скульптурного музея: «Две левретки; одна взяла другую за ухо, не укусила, но только взяла губами <...> Вот гончие и борзые, подняв нос, нюхают воздух: птица пролетела тут, и они ловят струйку ее запаха, не рассеявшуюся после полета» (СХ, 60). Образ щенят выражает у Р. детскую беспомощность человека в его отношениях с миром: «У корыта (мир) мы все щенята» (СХР, 25). Р. вспоминает, как сделал дочери Вере сюрприз, купив «мохнатую собачонку, пуделя» и тайно положив его ей под подушку (У, 96).

А.А. Медведев

СОБОРНОСТЬ. Р. принимает определение А.С. Хомякова, что С. — это «единство во множестве» (Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 242), позволяющее соединить общие ценности, значимые для людей, сохранив при этом их индивидуальное своеобразие. Но если для славянофилов С. — это прежде всего свойство Церкви, то для Р. православие близко прежде всего как образ жизни, с привкусом языческой стихии. Основой С. и у славянофилов, и у Р. выступает любовь, но возникает вопрос о ее источниках. У славянофилов — это православная вера и связанная с ней церковность, а семейные, общинные и даже национальные образования, опирающиеся на соборные принципы, производны от них. С подобной иерархией сакральных и природных ценностей Р. не соглашается. Господь устроил людей, по мнению мыслителя, так, что им невозможно жить поодиночке, они тогда погибнут. Отсюда понятен его призыв «будь верен человеку» (У, 163). Это означает необходимость для индивида любить жену, детей, родственников, т.е. то, что зовется «моя семья», «мой дом». Поэтому «идея “Домостроя” <...> есть уже великая, священная» (М, 465), она выражает потребность в естественной и необходимой социализации индивида. В тесном взаимодействии между собой люди в доме, в общине «живут рядышком, в теплоте и тесноте, помогая друг другу, друг о друге заботясь “как один человек”, и поистине — одна святыня» (М, 466). Крошечные общинки объединяют вначале небольшое количество людей, они «маленькие и узенькие» (там же), и лишь затем по мере своего количественного и географического расширения они становятся обширнее. Но Р. подчеркивает: «“Всемирность” решительно чепуха, всемирность — зло. Это помесь властолюбия одних и рабства других» (М, 466–467). В основе развития соборных начал, по Р., лежит семья, именно она фундамент социальной связанности индивидов, все проистекает из семейной сферы. Даже свое собственное творчество философ оценивает с позиций семейной С. Лучшим в его многолетней литературной деятельности было то, что «десять человек кормились около нее. Это определенное и твердое. А мысли? ...Что такое мысли... Мысли бывают разные» (У, 267–268). Семейная С. выступает для Р. критерием оценки всех других социальных институтов и явлений общественной жизни. Рассматривая особенности русского православия, Р. отмечает неразрывную связь национального и религиозного начал в истории России. С его точки зрения, «Церковь есть не только корень русской культуры <...> но она есть и вершина культуры» (У, 185). Понять прошлое и настоящее России без учета ее православной основы невозможно, так как «народ и его цер-

ковь — одно. И только у русских это одно» (У, 70). Поэтому именно анализ отличий восточного христианства от западных вероисповеданий и помогает выявить соотношение между общим и единичным, т.е. Европой и Россией. В католицизме нет единства «верующих в любви», свобода принадлежит лишь посвященным, т.е. священнослужителям, и то только в строго ограниченных рамках подвига во благо церкви. Разделение произошло и между реальной и церковной жизнью, по мере развития западноевропейской цивилизации эти две сферы все более обособляются друг от друга. В связи с этим С. не реализована в католицизме, считает Р., хотя в нем были предпосылки создания «единства во множестве» в силу того, что духовенство пропагандировало активную веру и рвалось «к делу, движению» (СХ, 44). Анализируя особенности церковной жизни в православии, философ приходит к двум главным выводам. Во-первых, соединенность духовенства и верующих порождает особое чувство Церкви. Она воспринимается не как внешнее учреждение, не как социальный институт, а как часть собственной жизни, протекающей совместно с другими верующими. Уже перевод символа веры на славянский язык, в результате которого при характеристике Церкви появляется слово «С.», включает мысль «о постоянном внутреннем совете Церкви, как способе ее существования и жизни» (ОЦС, 366). Церковные реформы Петра I нанесли удар по духу С., так как Синод превратился в чисто бюрократическое учреждение. И все попытки представить его как скрытое «соборное начало, в которое мы “веруем” по Символу» (там же), оказались несостоятельными. Восстановлению соборных начал во всей полноте церковной жизни мешает «обилие чиновников в Синоде» (там же), боящихся потерять свою власть над ней. Однако в церковной массе соборные принципы сохранились и у русских: «Церковь — это “все мы”; церковь — “я со всеми”. И “мы все с Богом» (У, 325). Православие не замыкается лишь в церковных стенах, оно обнимает весь мир. «Сумма учений Церкви» (там же) неизмерима ни с философскими, ни с научными системами. Университеты и науки, в них изучаемые, по мнению мыслителя, лишь «трава в мире (космос). Мир — Церковь» (У, 326). «Только “в церкви” — “связываются народы”. Только в ней — “Единое”. “Все вместе”. Священная церковь. Священная церковь. Священная церковь» (КНУ, 389). Православный космизм порождает особое отношение к окружающей человека природе, к бытовой сфере его существования, ибо среда обитания также становится одухотворенной, так как «глазами смотрю на весь мир и весь мир смотрит мне в глаза» (У, 329). В силу этого между человеком и миром существует единство, трудно выразимое в рациональных категориях. Для Р. важность природного начала определяется не только тем, что оно входит в жизнь людей, но и тем, что оно подчеркивает единство человечества. У каждого индивида есть тело, плоть, органы чувств, именно благодаря этому «я “всем принадлежу, и все принадлежат мне”» (там же). Р. говорит о формах русского быта и труда: «“Соборне” молясь, православные “соборне” трудятся; “соборне” строят деревню, подряд; “соборне” поднимают колокол, держась “миром” за канат; “соборне” косят, владеют землею; и наконец, “соборне” же высыплют на работу, помолясь на кресты родного села <...> “Собор-