

---

---

## В.В. Розанов в итальянском достоевсковедении

© 2020 г.      Е.В. Баранова

*Туринский государственный университет,  
Италия, Турин, 10124, Via Verdi n. 8.*

*E-mail: ekaterina.baranova@unito.it*

Поступила 19.02.2020

В настоящей статье предпринята попытка проследить историю восприятия личности и творчества В.В. Розанова, как она представлена в свете критического интерпретаторского опыта Достоевского в Италии. В научный оборот вводятся тексты, ранее неизвестные российскому розановедению и опубликованные в Италии за последние полвека. Методологическими и аксиологическими ориентирами служат разработки российских розановедов, которые, однако, не цитируются, в связи с форматом статьи, но с которыми автор соотносится в собственных выводах. Большая восприимчивость итальянских критиков к Достоевскому не могла не отразиться на подходе к его младшему современнику. Ставятся вопросы о степени влияния и заимствования, конгениальности и наличии полемической компоненты. Анализ производится с привлечением наработанного в поле итальянской достоевистики научного инструментария: основных линий исследования и рассмотрения возможных подходов в отношении общих осевых для мыслителей тем. Выделяются магистральные исследовательские линии, в русле которых можно проследить этапы развития и выхода итальянского розановедения из-под сени достоевистики. Вкратце изложены «популярная» и литературно-биографическая линии исследования, подробнее – религиозно-философская, с включением политического элемента. В последней наиболее полно представлен производимый итальянскими исследователями анализ розановского комментария к «Легенде о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского». Весь будущий творческий путь Розанова, по мнению итальянских критиков, уже заявлен этой книгой, вплоть до финального «Апокалипсиса нашего времени». Пропуская мыслителей через фазы сближения и отталкивания, допуская «договаривание» Достоевского в Розанове, итальянские исследователи оставляют русских мыслителей обитателями разных метафизических миров, порождающих в своем соприкосновении инвариант русской культуры.

**Ключевые слова:** розановедение в Италии, достоевсковедение в Италии, Великий инквизитор, Иисус Сладчайший, карамазовщина.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–11-144-154

Цитирование: *Баранова Е.В.* В.В. Розанов в итальянском достоевсковедении // Вопросы философии. 2020. № 11. С. 144–154.

# Vasily V. Rozanov in Italian Dostoevsky Studies

© 2020 Yekaterina V. Baranova

University of Turin (*Università degli Studi di Torino*),  
n. 8, Via Verdi, Turin, 10124, Italy.

E-mail: [ekaterina.baranova@unito.it](mailto:ekaterina.baranova@unito.it)

Received 19.02.2020

The article attempts to retrace the history of perception of Rozanovian personality and creativity, presented in the light of the experience of Dostoevsky's interpretation in Italy. By this work, the author introduces the texts, previously unknown to the Russian specialists on Rozanov, published in Italy over the past 50 years. The elaborations of the Russian Rozanovian Studies serve as the methodological and axiological guidelines, that, however, are not cited in connection with the format of the article, but with which the author relates in her own conclusions. The great sensitivity of Italian critics to Dostoevsky could not be reflected on the approach to his younger contemporary. The article raises the questions about the degree of influence and borrowing, congeniality and the presence of the polemic component. It carries out its analysis with the help of the proven critical tools: using the main lines of research and consideration of possible approaches to the thinkers' common axial themes. The author distinguishes main research lines in the mainstream of which it is possible to trace the stages of development and the exit of Italian Rozanovian Studies from under the shadow of Dostoevsky Studies. The "popular" and literary-biographical lines of research are summarized, and the religious-philosophical line is more detailed, with the inclusion of a political element. The last line analyzes in fuller manner the Comments on "Legend of the Grand Inquisitor". Rozanov's entire future creative process, according to Italian critics, has already been declared by this book, right up to the final "Apocalypse of our time". Passing thinkers through the phases of rapprochement and repulsion, admitting Dostoevsky's finish speaking in Rozanov, Italian researchers consider Russian thinkers as inhabitants of different metaphysical worlds, generating in their touch the invariants of Russian culture.

**Keywords:** Rozanovian Studies in Italy, Dostoevsky Studies in Italy, Grand Inquisitor, Sweetest Jesus, karamazovschina.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-11-144-154

Citation: Baranova Yekaterina V. (2020), "Vasily V. Rozanov in Italian Dostoevskian Studies", *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2020), pp. 144–154.

Изучение творчества В.В. Розанова в Италии берет свои истоки в итальянском достоевсковедении. «Чтобы понять Розанова, надо прежде обратиться к Достоевскому» [Poggioli 1957, 9]. Такая синтезирующая тема была заявлена в итальянской критике пионером университетского розановедения, гарвардским профессором из Флоренции, славистом *Ренато Поджоли* (Renato Poggioli, 1907–1963), автором первой посвященной Розанову монографии (Лондон, 1957). Ее композиционный стержень и составил анализ отношений сцепления-отталкивания между двумя русскими мыслителями. В обзорованном исследовательском поле удобно и уместно использовать уже известный исследовательский инструментарий, оформленный в итальянской достоевистике; последний позволяет выделить три разрабатываемые линии: «популярное» направление, литературно-биографическое и религиозно-философское.

**1. «Популярная» линия.** В русле «популярного» направления производится сближение Розанова с созданными Достоевским характерами персонажей. В этом критическом сегменте устойчиво наблюдается игнорирование различия между розановским лирическим героем жанра «листвы»<sup>1</sup> и им самим. Объяснением этому служит отсылка к «путанице между персонажем, рассказчиком и автором в розановской модели писательства» [Pavan 2012, 57]. Это точное усмотрение у автора монографии «Розанов и Синявский: связь в идеалах и противоречиях» (1998) флорентийской исследовательницы *Стефании Паван* (Stefania Pavan) чаще игнорировалось на подступах к Розанову. Так, Розанов с первого взгляда был «узнан» известным славистом *Анджело Мари-ей Рипеллино* (Angelo Maria Ripellino, 1923–1978) – куратором сочинений русской литературы, выпускаемых туринским издательством «Эйнауди». Этот критик безапелляционно отводит русскому философу роль Парадоксалиста, что отражает название большого послесловия к «Опашиим листьям» (Милан, 1976) за его авторством – «Розанов: распознавание в его подполье». Послесловие с его слишком узким фокусом рассмотрения сыграло негативную роль в одномерном восприятии личности русского философа. В нем проведение коммуникативного принципа розановской публицистики, восходящего к «интимничанию» с читателем, воспринимается как насмешка над последним. А сам «Пло-Пло» (розановское прозвище с подачи А. Белого, к гротеску которого в розановском контексте постоянно обращался Рипеллино) становится для итальянской критики символом буффонады или жалкого отщепенства [Ripellino 1976, 412], смешением наиболее отвратительных черт ущербных героев у Достоевского. Отсюда резонно возникал вопрос: а насколько уместно *такое* для большой литературы? Или, уточним: насколько будет верным утверждать, что ситуация, в которой жизнь реального лица становится прототипической для литературы, а сам герой превращается в беллетристический персонаж, предполагает возможность обратно направленного процесса как моделирование своего существования, согласно литературному эскизу, результатом которого становится построение своего мифа – в данном случае розановского.

Стефания Паван с уверенностью отвечает утвердительно, называя действенный перенос литературного характера в жизнь «типично русским явлением», когда литературные персонажи порождали в России «толпы последователей» (видимо, имеются в виду увлечения прошедшими «литературную обработку» Байроном, Наполеоном и т.п.). Розановская же оригинальность состояла в почти всеохватности литературных идентификаций, представленных Достоевским. Таким образом, речь идет лишь о степени интенсивности «беллетризации» жизни. «Ни один другой писатель не имел так много литературных идентификаций, как Розанов; его биография была спроектирована и построена так, чтобы стать почти парадигмой существования, отождествленной с парадигмами существований фиктивных» [Pavan 2012, 57].

В результате каждый исследователь «выходит» на «свою» группу розановских идентификаций. Это Федор Павлович, Дмитрий и Смердяков у Р. Поджоли [Poggioli 1957, 40–41, 48, 83], подпольный человек и капитан Лебядкин у А.М. Рипеллино [Ripellino 1976, 414], вновь подпольный и князь Мышкин у С. Паван [Pavan 2012, 56, 62], Иван Карамазов у Ф. Деше [Déchet 1988, 98] и другие герои, личины которых прилагаются к Розанову по мановению очередного исследователя. Ведь, социально аморфный, Розанов и не мучился от осознания своей очевидной слитности с масками, но носил их по мере надобности, бравирюя ими, как газетными псевдонимами. Мыслитель пошел дальше и в распознавании этих характеров, вывернув собственную изнанку. И, войдя в круг беллетристики, он замкнул его на себя. Даже факт христианской кончины философа был увиден итальянскими критиками сквозь призму беллетристических образов. Это стремление к теплу в развязке против сидерического холода конца (как у «Мальчика у Христа на елке», как у старика с собакой из «Униженных и оскорбленных») [Cazzola 1993, 29] или соседство с Лаврой как возможность нравственного преображения под сенью Сергия Радонежского по типу намечаемого обращения к вере Дмитрия Карамазова в келье старца Зосимы [Giacone 2010, 78]. Таким образом, наблюдаемая тенденция итальянских исследований: неосознанное желание увидеть здесь

роковую предначертанность розановской судьбы, доходящую до проживания финалов романов Достоевского или и вовсе недописанных им глав.

Похоже, что этот магический круг, прорисованный романистом, в конце концов становится для Розанова сродни меловому кругу Хомы Брута, по выходе из которого Розанов вновь превращается в обычную «несостоятельную» «мочалку» или «тряпку», не способную привлечь заинтересованного взгляда. И оригинальный творческий подход «экзистенциального протеизма» и методологическая установка на «тысячу точек зрения на предмет» бессознательно выводятся итальянскими авторами не из розановской философии жизни (как желания понять природу человека), порожденной порубежным историческим периодом слома веков, но из природной «неоформленности», в своей разбросанности охватывающей многие роли, уподобляясь сегодняшней субкультуре косплея.

**2. Литературно-биографическая линия.** Переход на литературно-биографический уровень анализа накладывается на обортоны «популярной» линии. Особенно это заметно по упомянутому послесловию Рипеллино, где целая глава посвящена проблеме отношений между А.П. Сусловой и Достоевским [Ripellino 1976, 419–427], становясь доминантой повествования о Розанове. Выстраивание новых параллелей было проведено на первом розановском конгрессе<sup>2</sup> (Гарньяно, 1990) переводчицей розановского комментария к «Легенде о Великом инквизиторе» (Генуя, 1989) *Надей Каприольо* (Nadia Caprioglio) из Туринского университета. Отталкиваясь как будто от чисто поэтической проблематики (доклад назывался «Розанов и “Дневник писателя” Достоевского»), Каприольо усматривает предпосылки идейной конгениальности мыслителей, позволяющей ей утверждать, что «как мыслитель и ученый, <Розанов> следует тем же самым течениям мысли, которые оживляли его “учителя”» [Caprioglio 1993, 15]. Так, в схожих условиях наблюдается старт их творческой реализации: общая разноточинная «генеалогия», включенность в миф Петербурга (хотя, в противоположность мнению Каприольо, Розанов не питал интереса к локусу этого города). Оба они пришли к философии не через «холодные рассуждения», но через страдание. Их философии представляют собой, с этой стороны, практические реализации отношения к жизни – «концепции жизни сугубо личного характера» [Ibid., 16]. Однако вытекающая отсюда необходимость писательства для Достоевского – на уровне духовной потребности, у Розанова претерпевает снижение – с его собственной подачи (типа эпатажных сравнений литературы с родными штанами), становясь целиком физической необходимостью, в прикладном значении заговаривания письмом своих самых больших страхов (отсюда название другой работы Каприольо – «Страх холода», 1989).

Это разведение на уровне писательского импульса становится предварением критики гражданской позиции Розанова в философско-историческом срезе. Достоевский же здесь наделен чертами политического пророка-интеллекта, готового «сражаться в своей эпохе, любить и ненавидеть ее, до конца следовать ее судьбе» [Ibid., 15]. Эту оптику Каприольо примеряет к Розанову. Признавая сложность «правильной постановки вопросов» в той «сумеречной зоне», в которой оказался мыслитель, Каприольо пеняет Розанову-гражданину на его безответственность перед временем за отказ от ответа на эти вопросы. В результате, проводится различие русских авторов в их «миссиях»: пророка-романиста и наблюдателя-публициста без направляющего слова. «<Розановская> критика общества, скорее, напоминает психологически-моральное отречение, чем политическую оппозицию. Он только предупреждает о холоде конца, которому невозможно не предаться: это неизбежное следствие всякой философии, которая конституирует себя как интерпретация действительности, без старания изменить мир» [Ibid., 19].

Этому мнению противостоит позиция Поджоли, апеллирующего к необходимости «нереализуемых утопий» изменения человека, наблюдаемых равно у Достоевского и Розанова, против утопий изменения мира, чреватых своей реализацией. Симптоматично, что в его монографии рупором идей Каприольо, – в части, касающейся требования «изменяющей мир философии», – выступает Троицкий. Политический эмигрант

(с 1938 г.), Поджоли заочно «предостерегает» коллегу из Турина от перекосов в сторону «истории» в ущерб категории «существования». При невозможности примирить эти две категории, пишет Поджоли, мы должны будем «признать даже в Розанове пророка, хотя он был не более, чем жертвой и свидетелем состояния человечества» [Poggioli 1957, 99]. Действительно, розановская философия «семейного гнезда» не обязывает ко вмешательству в жизнь большого мира, действуя на нее опосредованно: установившись на *своей* «оппозиции», «закрывающейся в: помолиться; встать рано и работать» [Розанов 1992, 364].

Несмотря на примат отстаиваемых обоими русскими мыслителями «факторов постоянства и инерции» человеческой души, Поджоли отрицает возможность какого-либо душевного сродства между ними. Исследователь дает панораму развития идеи души, завязывая ее узел на возведении «прекрасной души» плебея в принцип. Розанов «перерастет» эту руссоискую трактовку. «Для Розанова душа ценна не потому, что она “прекрасна”, а просто потому, что она есть душа, даже и будучи уродливой, вульгарной и грязной» [Poggioli 1957, 85]. Таким образом, врожденное ощущение души как телесной, автопоэтической в своем очищении, с восстанавливающей автономной силой у Розанова противостоит трагизму конфликтов души Достоевского [Ibid., 82]. Однако, как «подправит» Поджоли миланская исследовательница из Университета лингвистики и коммуникаций *Габриэлла Скьяффино* (Gabriella Schiaffino), трагизм романиста и розановский лиризм могут переплавляться в моносостав, вскрывающий конгенитальность лиричности их натур [Schiaffino 1993, 228–229], лелеющих одну «мечту» о вечности – «касания миров иных». С другой стороны, по мнению некоторых критиков, Розанов, структурируя жизнь по Достоевскому, тем самым ограничивает свои горизонты понимания. Тогда романист выступает «роковым учителем» в вопросе философии свободы [Leskovec 1958, 157]; а из трансформации «плача по русскому мужику» вытекает розановский антисемитизм [Vaffo 2000, 399].

**3. Религиозно-философская линия.** Третий исследовательский уровень представляют оценка вклада Розанова в достоевковедение и тот корпус идей, который оформился у Розанова в герменевтическом пространстве Достоевского. Хотя в Италии и не отдают пальму первенства в изучении Достоевского Розанову (ближайшими посредниками служат: П.Н. Евдокимов, Бердяев, Шестов, Булгаков и даже Мережковский), заслуга Розанова как одного из первооткрывателей Достоевского как религиозного писателя очевидна [Strada 1989, XIX]: несомненно, что «с первой же предпринятой попытки приблизиться к романисту, Розанов, благодаря своей отточенной интуиции, сумел войти в живое проблематики Достоевского, выделив в его творчестве один из наиболее значащих и решающих моментов – “Легенду о Великом инквизиторе”» [Déchet 1988, 95].

а) Вопрос тождества, устанавливаемого Розановым между Великим инквизитorem и Достоевским, становится узловым моментом анализа «Легенды» у итальянских исследователей, и, в частности, у автора вступительного слова к итальянскому выпуску «Легенды» (Генуя, 1989) *Витторио Страда* (Vittorio Strada, 1929–2018), известного своей посреднической деятельностью в издании в Италии золотого фонда советской литературы. Единственно верным методологическим основанием для прочтения «поэмы» В. Страда считает бахтинский диалогический принцип, отвечающий поэтическому замыслу романа. В случае признания розановского тождества, его «демонический монолизм» будет затемнять концепцию добра и зла Достоевского, сводя на нет трагизм встречи Христа с Инквизитором. Финал встречи – необоснованная милость Инквизитора, отпускающего Христа, и небесный суверенитет, знаком которого служит прощальный поцелуй Иисуса, – не снимает их противостояния. Таким образом, сила отрицания сохраняет свои позиции перед лицом положительного [Strada 1989, XI].

По мнению генуэзского профессора *Ферруччо Деше* (Ferruccio Déchet), напротив, допустимо признать сближение позиции Достоевского с инквизиторской. В своей книге «Попутчики: эссе о Достоевском и Шестове» (1988) этот исследователь соглашается с Розановым. По его мнению, способность романиста поставить себя на сторону

зла предполагала бы возможность «собрать все зло на корню», аккумулировать его и «опрокинуть». Но, как замечает Деше, розановская интерпретация основывается на тщетности такой попытки – при очевидной слабости добра. Над злом, кажется, не суждено неминуемо одержать победу; его можно постигнуть и поразить, только спустившись по всем сочленениям его проявлений в глубины отрицания [Déchet 1988, 98].

Выраженная Деше мысль о трансформациях зла в его «сочленениях», очевидно, испытала на себе заметное влияние идей профессора эстетики Флорентийского университета *Серджо Дживоне* (Sergio Givone), автора книги «Достоевский и философия» (1984), представляющей собой попытку обзора философского достоевсковедения в России и Европе. Решением проблемы искоренения зла Дживоне видится его «самофагоцитоз» (самоуничтожение), как это предложено в его «философии Ничто». Последняя основывается на положениях его наставника – «итальянского Бердяева» и признанного в Италии исследователя творчества Достоевского, туринского философа *Луиджи Парейсона* (Luigi Pareyson, 1918–1991). Момент сотворения мира – из «Ничего» – в результате возведения «ничто» в степень «ничто» (ноль в степени ноль) с результатом «единицы» (положительного, добра) должен отразиться зеркально и в событии Апокалипсиса как конца мира. Энтропийный процесс отрицания бытия (запущенный сразу после его творения), процессуальное увеличение «массы» ничто – направлены на возврат к нулю. Завершение последней операции и будет представлять собой самоуничтожение зла. «Положительное, <...> есть то положительное, которое выводится из чисто двойного отрицания, как целиком внутренний процесс отрицательного и просто и исключительно благодаря ему» [Givone 1984, 24].

*Джанкарло Маринелли* (Giancarlo Marinelli) из Третьего Римского университета прямо заявил, что Дживоне совершил подмену розановской концепции своей собственной. В монотематическом сборнике «Россия и судьба Запада» (1994) Маринелли вступает в дискуссию с соотечественником, утверждающим, что в видении Розанова «зло не может быть преодолено добром» [Ibid.]. Завершение отрицательного для Дживоне, по-видимому, находит решение в усилении отрицания. Однако отметим, что это приводит к «потере онтологической плотности добра», – пишет Маринелли [Marinelli 1994, 117]. Принимая розановское тождество между Достоевским и Великим инквизитором, сам Маринелли вводит в его контекст инквизиторскую «мрачную вечность», как ее обрисовал Розанов. В мире Инквизитора эскапистское стремление упрощения противоречий существования ведет к возникновению еще больших затруднений, без возможности спасительного выхода: «...иногда появляется на страницах розановского комментария Достоевского странная идея, что завершение мира могло бы продолжаться вечно, не вызывая в человеческом сознании какого-либо паралича <...>; и даже больше – подталкивая человеческое сознание к глубокому убеждению, что дух притяжения зла и пределов творения, даже производя пароксизмальный рост власти смерти, представляет для человека <...> единственно возможный акт любви к тому “бедному бунтовщику”, которым является человек» [Ibid., 119–120]. Но в атрофированной части нашей души, в ее средоточии, поднимается сила, этому злу противодействующая, проявляясь как стон, как призыв, как предчувствие чего-то другого, способная сотрясти бездну зла [Ibid., 120]. Действительно, пробуждение этой «искры Божьей» отражается в розановской идее предопределения зла бытием: это отмечаемая уже в труде «О понимании», в разрезе идеи потенциальности, «невозможность появления некоторых видов добра иначе, как через зло» [Розанов 1996<sup>5</sup>, 542].

Все перечисленные трактовки брали за основу критики устанавливаемого Розановым тождества модель: «или вера (добро) – или Инквизитор (зло)». Проблематичность фиксации модели обозначил уже Поджоли, подчеркивая сомнения Достоевского относительно правоты инквизиторских положений; хотя, «в конце концов, он осудил точку зрения Великого инквизитора». Розанов, напротив, склонен принять ее перед лицом русского апокалипсиса революции, пеняя власти – государственной и церковной – на оглядку в осуществлении неограниченной власти «отца» и «пастыря» над своими «детьми» и «стадом», вновь подвергнувшую человека проклятию свободы [Poggioli

1957, 68]. Можно указать и на противоположную мысль – отмечаемое римским исследователем *Роберто Валле* (Roberto Valle) в книге «*Политический Достоевский и его толкователи*» (1990) крушение иллюзий Розанова по поводу инквизиторского проекта, приуроченное опять же к «*Апокалипсису нашего времени*». На его страницах «*Розанов неявно признал, что он ошибся относительно доброты теорий Великого инквизитора, которые восходят на горизонте эвдемонистического христианства*» [Valle 1990, 36]. Оба критика отталкиваются от альтернативы «*христианство или гуманизм*». Не желая того, эту же модель готов признать и Страда. Повторное обращение к диалогическому принципу позволяет Страде вывести фигуру Великого инквизитора в бахтинское же Большое время. Здесь же, по ассоциации, возникает фигура Д.Г. Лоуренса и его послесловие к «*Легенде*» (1930), где английский писатель негодует на Достоевского, который рупором «*идеи человечности*» сделал столь мрачную фигуру Инквизитора [Strada 1989, XV]. Ключ ко всем этим многочисленным характеристикам – в отсутствии у Розанова императивов к читателю, при всем диалогизме сознания мыслителя, – остается в руках читателя же, что позволяет последнему самому достроить и принять решение.

б) Фигура Христа в карамазовской «*поэме*», уже на уровне анализа романного оригинала далеко не однозначная для итальянских исследователей, в Комментарий Розанова рассматривается в двух перспективах: в соотношении с «*символом веры*» Достоевского или в сопоставлении с «*Иисусом сладчайшим*». Традиционно молчание Христа видится апофеозом добра и свободы: если бы добро было навязано, оно бы само себя отрицало [Pareyson 1993, 74]. Во втором случае, как отмечает Ф. Деше, «*некоторые из тем розановского толкования становятся продолжением борьбы Ивана: его любви к людям, его чувства справедливости, отказа от “компенсации”, оплаченной слишком дорогой ценой, – того толкования, которое постигает смысл небрежения Ивана искуплением, жертвующего Богом во имя человечества*» [Déchet 1988, 98]. Очевидно стремление итальянского исследователя установить здесь новое тождество – на этот раз между Иваном и Розановым. Как пишет Деше, «*Иван поднимается против того, что в последующем Розанове станет “Темным ликом” Христа, мрачными лучами христианства*» [Ibid.]. Предпосылки к утверждению такого тождества, постулируемого Деше, можно обнаружить в трактовке «*поэмы*» у предшествующих итальянских авторов, таких как: *Романо Гуардини* (Romano Guardini, 1885–1968), *Ремо Кантони* (Remo Cantoni, 1914–1978). На первый взгляд их установка совпадает с розановской в опорных пунктах критики, но, как обнаруживается, не в методе (у перечисленных авторов устраняется диалектика бунта Ивана). По общему для них (и Розанова) мнению, Христос не входит в будничное – предмет заботы Великого инквизитора (этой «*коронной*» темы Розанова). В вину Достоевскому ставится отсутствие у него «*срединной сферы*» бытия – области каждодневной реализации, недоступной для «*декаднствующих*» героев [Гуардини 1994, 133; Cantoni 1975, 174]. Так, Христос в изображении Достоевского постепенно становится и для Розанова симулякрот – оторванным от корней (проживания повседневности), не осуществляющим посредничества между человеком и Небом. Об отсутствии «*срединного элемента*» как «*издержках*» уже православия в сопоставлении последнего с устойчивостью здания Католической церкви, в ее «*заземленности*» и «*историчности*», говорит В. Страда. «*Не нужно ли думать, что именно православная конфессия, самая чистая и подлинная, по Достоевскому, исторически показала себя наименее устойчивой, в отличие от католической, “сила” которой остается производной от более “земной” сущности, более исторической, более социальной?*» [Strada 1989, XXI] Страда подчеркивает очевидность этого фактора и для Розанова в «*Послесловии*» 1906 г. к комментарию «*Легенды*», но при этом искажает посыл мысли философа в его критике «*истинной церкви*» у Достоевского. На деле Розанов клеймит эгоизм обеих Церквей: православной с ее программой «*сиди и спасен будешь*» и католической, устремляющейся навстречу жизни с лозунгом «*лети и спасешься*». В обоих случаях, подчеркивает русский мыслитель, речь о срединной сфере, соединяющей «*небесное и земное*», не идет: «*...и они <Церкви> все безусловно никогда*

и даже в самой малой доле не были сами внимательны к работе и «заботе» человеческой» [Розанов 1994, 134].

Можно определить две позиции относительно Христа у Розанова. Как отмечают Р. Валле и Дж. Маринелли, переосмысление роли Великого инквизитора, как посредника в мире зла, исходящего от Иисуса Сладчайшего, заставляет Розанова выдвинуть «двойную оппозицию» Христу: отрицающему Инквизитора (знак молчания в «Легенде») и солидарному с ним в «Апокалипсисе нашего времени» [Valle 1990, 36; Marinelli 1994, 126]. Шатания Розанова на религиозной почве, как отмечает ректор (с 1976 г.) Восточного папского университета в Риме *Джино Пиовезана* (Gino Piovesana, SJ, 1917–1996), представляются в контексте неустойчивого предреволюционного времени поисками *своего* Христа и его места в мире [Piovesana 1992, 235–236], а потому Розанов выбирает «Христа», восстанавливающего это чувство жизненной связи с миром: «карамазовского» – из золотого века, с отсылкой ко «Сну смешного человека» [Leskovec 1958, 188], ожидаемого в событии всеобщего воскресения, апокатастасиса. Отметим, что подобная «апология» позиции Розанова характерна для интерпретации Христа как парадигмы гибели у вышеупомянутого Р. Гуардини, отказывавшегося видеть в человеке только метафизическую конституцию в эпоху фашизма. Итальянские исследователи также говорят здесь об исторических вызовах времени, предопределивших у Гуардини требование Христа, способного принять эти вызовы.

е) Анализ образа Ивана в комментарии к «Легенде» заставляет вернуться к той «комбинации, которую предлагает Розанов: Инквизитор – Достоевский – Иван», – в последней своей части, конституирующей идейную близость между героем и его Автором, «бедным бунтовщиком» [Déchet 1988, 98–99]. Однако отрицание любой возможности тождества Достоевского с Иваном – почти аксиома итальянского достоевсковедения. Так, «итальянский» Иван предстает то создателем «сценического» образа Христа, в оценке Гуардини [Гуардини 1994, 133], то виртуозным софистом у Парейсона – берущим на себя роль рупора просветительской теории «среды» или агитатора деспотизма шигалёвщины [Pareyson 1993, 354]. Но главным у этого Ивана остается желание узурпировать власть Бога через отрицание Его как Творца (по Парейсону) и Искупителя (по Гуардини). Очевидно, что в желании сделать из «Легенды», а вернее, из образа Ивана религиозную «метафору современности» (по выражению Парейсона), итальянские исследователи отступают от национального, русского его субстрата. Розанов, напротив, исходил из идентичности всего стиля мышления автора романа с его героем, подтверждая это филологическими кальками, пересечениями узловых моментов умонастроений, совпадением высказываний Ивана с тем, что мы обнаруживаем у Достоевского, высказанным от первого лица. В результате, «все, что говорит Иван Карамазов, – говорит сам Достоевский» [Розанов 1996<sup>a</sup>, 66]. Некоторого рода компромисс между розановской и выше, названными трактовками представлен «комполитным» подходом, который совмещает враждебность к образу Ивана, столь типичную для католической критики, с проблемно-историческим восприятием дореволюционного облика литературного героя, сродненного с русской интеллигенцией, и с его последующим прометеевским, коммунистическим звучанием (советским и итальянским). Композитный подход мы можем наблюдать в работе «“Трагический оптимизм” христианства и проблемы спасения: Ф.М. Достоевский» (2014) у *Стефано Марии Капилупи* (Stefano Maria Capilupi) – итальянского критика, ныне живущего и работающего в России.

«Общим местом» для итальянской критики стало соскальзывание на сличение Розанова периода «Апокалипсиса» с образом Ивана [Déchet 1988, 98]: подчеркивается их бунт против метафизики страдания, «локализующейся» в фигуре ветхозаветного Иова, имеющей коннотации с русским юродивым и «подпольным героем» [Leskovec 1958, 216; Valentini 2012, 341]. По определению главы Института религиозных наук «Alberto Marvelli» (Римини) *Наталино Валентини* (Natalino Valentini), данному им в книге «Лики русской души» (2012), Розанов предстает «беспокойным и измученным мыслителем, разражающимся угрозами и проклятиями в сторону метафизической тайны

страдания» [Valentini 2012, 343–344]. Ее многоступенчатое переосмысление развернуто в работах Л. Парейсона, а также представлено в монографии «Базилио Розанов и его религиозная концепция» (1958) иезуита *Паоло Лесковца* (Paolo Leskovec, SJ, 1920–2017), на которую и ссылается Валентини. Розанов отказывается от «страдания со Христом», «внушенного человечеству демоном», ведь искупительная жертва Спасителя была им принесена за все человечество [Leskovec 1958, 185–186]. Допущение Розанова совпадает с мнением Капилупи: «...если Христос всякое страдание победил – страдание не имеет больше смысла», оно перестало иметь статус бытия. В оправдание Ивана Капилупи говорит о двухмодусности человеческого мышления, разорванного между двумя возможностями: «Царствие Божие наступило и Царствия Божьего еще нет». Отсюда следует, что человек вправе как победить и уничтожить страдание, так и принять его [Капилупи 2014, 154].

Тайна страдания («слезинка ребенка») и проблема свободы, поставленная по-карамазовски («все дозволено»), имеют тенденцию смыкаться: Валентини подчеркивает гностический характер карамазовского бунта, требующего спасительного акта вмешательства человека в миропорядок [Valentini 2012, 344]. В отсутствие мировой целесообразности Иван находит допустимым, ограничивая абсурд реальности, создавать любые рациональные построения. Но, отметим, что все это противоположно интенциям Розанова: свобода видится в отказе от целеполагания при вслушивании в «мир неясного и нерешенного». Не исправление творения, но отбрасывание плевел исторического искажения жизни в результате преднамеренного ее конструирования. Однако «все дозволено» неизменно примеривается к Розанову, в силу его зачастую эпатазирующего, «осознанного и строптивного выбора анти-поведения» [Pavan 2012, 62] или ввиду «выведения» формулы «нового теизма», подмывающего камень Церкви [Leskovec 1958, 71–72] и т.д.

Детская тема, центрированная Иваном Карамазовым относительно проблемы «бессмысленного страдания», расширенная у Достоевского до масштаба человечества с Христовой перспективой «все люди – дети Божьи», становится у Розанова самодовлеющей, перерождаясь в метафизику детства. В ней розановский поиск метафизических и конкретных корней в детстве человечества и родильном акте звучит, по замечанию франко-итальянского исследователя Жака Мишо-Патерно (Jacques Michaut-Paternò) претворением «завета Зосимы об открытости и любви к миру» [Michaut 1976, 25–26]. Как указал Поджоли, внешне очерченное как стремление к самосохранению, «жаление» собственного сиротства в мире перетекает в человеколюбие и имеет своими выводами – через сочувствие к маленькому человеку – «идею абсолютного значения личности». И «даже его <Розанова> жалость к самому себе была лишь личным выражением глубокого чувства сострадания к судьбе человека» [Poggioli 1957, 48].

Были представлены этапы развития итальянского розановедения в русле рефлексивной достоевистики – в формулировании трех генеральных направлений, служащих методологическими установками для итальянских исследователей. В силу недостатка переводов Розанова на итальянский язык приходится говорить о перекрещивании и сосуществовании очерченных линий, без динамики их переходов. Тем не менее была обнаружена богатая интерпретационная палитра касательно розановского анализа.

Тенденция к однонаправленности восприятия Розанова – с оглядкой на Достоевского – оказалась более всего свойственной «популярной» версии прочтения Розанова, где камнем преткновения стал розановский миф об авторе, его игровая парадигма. В результате, Розанов остается на этом направлении поэтом анекдота.

В русле двух последующих рассматриваемых линий происходит изменение методологических позиций – на разыскание полемической компоненты мыслителей для возможности осуществления их диалога. На уровне литературно-биографического исследования внимание исследователей концентрировалось на раскрытии у русских мыслителей их «земного “Я”», в реалиях каждодневного бытия; была подчеркнута значимость их общественной роли, как представителей двух фундаментальных периодов, ее разное проживание и осознанность. Родственность типов художественного

мышления обусловила предпринятую попытку показать, как Розанов организует свое творческое пространство по лекалам романиста, порой с отпечатком негативных коннотаций в последних. В остальном вопрос конгенитальности мыслителей остается дискуссионным. Даже при различии их душевных доминант, Розанов и Достоевский свяжутся одной мечтой – о касаниях миров иных, земли и Неба.

Наконец, в религиозно-философском исследовательском поле было представлено, как осуществляется диалог Розанова с Достоевским, протекающий в русле общей моно-темы метафизики христианства. На этой линии прослеживались вопросы свободы, добра и осознания зла, боли и страдания, живого чувства земли. Полемиический накал, спровоцированный идеями Достоевского, переносится в проблемное поле итальянского розановедения. Здесь примечательным будет выборочное, парциальное приложение розановских утверждений, их экстраполяция «по случаю», как, например, при аннигилировании католической критики у Достоевского. В то же время характерно обращение к авторитету романиста в адаптации к розановским высказываниям, непривычным для итальянского уха. Оригинальность самого Розанова видится в диалектике преемственности, доведении им мыслей Достоевского до выводов, свойственных ему самому.

### Примечания

<sup>1</sup>Круг автобиографической прозы Розанова, получившей название по центральному сочинению – «Опавшим листьям» (1913–1915).

<sup>2</sup>Доклад о работе конгресса см.: [Иванова 1991].

### Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Гуардини 1994 – Гуардини Р. Человек и вера. Брюссель: Жизнь с Богом, 1994 (Guardini, Romano, *Der Mensch und der Glaube: Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen*, 1932, Russian Translation).

Розанов 1996<sup>a</sup> – Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского // Розанов В.В. Собр. соч. В 30 т. / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. Т. VII. М.: Республика, 1996. С. 7–156 (Rozanov, Vasily V., *Dostoevsky and the Legend of the Grand Inquisitor*, in Russian).

Розанов 1996<sup>b</sup> – Розанов В.В. О понимании / Под ред. В.Г. Сукача. М.: Танаис, 1996 (Rozanov, Vasily V., *On Understanding*, in Russian).

Розанов 1994 – Розанов В.В. Итальянские впечатления // Розанов В.В. Собр. соч. В 30 т. / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. Т. I. М.: Республика, 1994. С. 19–158 (Rozanov, Vasily V., *Italian impressions*, in Russian).

Розанов 1992 – Розанов В.В. Опавшие листья. М.: Современник, 1992 (Rozanov, Vasily V., *Fallen Leaves*, in Russian).

### Ссылки – References in Russian

Иванова 1991 – Иванова Е.В. Италия – Розанову // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 133–139.

Капилупи 2014 – Капилупи С.М. «Трагический оптимизм» христианства и проблемы спасения: Ф.М. Достоевский / Предисл. П.А. Сапронова. СПб.: Алетейя, 2014.

### References

Baffo, Giancarlo (2000) “Così parlò Juduška. L’antisemitismo di Vasilij V. Rozanov”, *Percorsi dell’ebraismo fra Est e Ovest, Stella erante*, Mulino, Bologna, pp. 377–406.

Cantoni, Remo (1975) *Crisi dell’uomo: il pensiero di Dostoevskij*, Il Saggiatore, Milano.

Capilupi, Stefano Maria (2014) ‘The “Tragic Optimism” of Christianity and Salvation Issue: F.M. Dostoevsky’, Aleteiia, St. Petersburg (in Russian).

Caprioglio, Nadia (1993) ‘Rozanov e il “Diario di uno scrittore di Dostoevskij”’, *Vasilij Rozanov: atti del convegno internazionale svoltosi nei giorni 1–4 ottobre 1990 a Gargnano del Garda*, Milano, Praga, pp. 15–22.

Cazzola, Piero (1993) “Note all’Apocalisse del nostro tempo di V.V. Rozanov (L’antinomia freddo-fame / sole-vita)”, *Vasilij Rozanov: atti del convegno internazionale svoltosi nei giorni 1–4 ottobre 1990 a Gargnano del Garda*, Milano, Praga, pp. 23–31.

- Déchet, Ferruccio (1988) *Compagni di Strada: saggi su Dostoevskij e Šestov*, Japadre Editore, L'Aquila, Roma.
- Giacone, Gian Luigi (2010) Postfazione, *Vasilij V. Rozanov. Per eremi silenziosi*, Lindau, Torino, pp. 77–87.
- Givone, Sergio (1984) *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma, Bari.
- Ivanova, Evgenia V. (1991) “Italy to Rozanov”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3, pp. 133–139 (in Russian).
- Leskovec, Paolo (1958) *Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma.
- Marinelli, Giancarlo (1994) *La Russia e il destino dell'Occidente. Dostoevskij, Solov'ëv, Rozanov, Šestov*, Edizioni Studium, Roma.
- Michaut, Jacques (1979) Introduzione, *V. Rozanov. L'Apocalisse del nostro tempo*, Adelphi, Milano, pp. 13–34.
- Pareyson, Luigi (1993) *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino.
- Pavan, Stefania (2012) “Antirinascimento: Rozanov e la letteratura russa”, *Rinascimento e antirinascimento: Firenze nella cultura russa fra Otto e Novecento: Atti del Convegno tenuto a Firenze nel 2003*, Olschki, Firenze, pp. 51–66.
- Piovesana, Gino (1992) *Storia del pensiero filosofico russo (988–1988)*, Paoline, Cinisello Balsamo.
- Poggioli, Renato (1957) *Rozanov*, Bowes & Bowes, London.
- Ripellino, Angelo M. (1976) “Rozanov: ricognizione nel suo sottosuolo” (Postfazione), *Vasilij Rozanov. Foglie cadute: Solitaria, Prima cesta, Una cosa mortale*, Adelphi, Milano, pp. 411–489.
- Schiaffino, Gabriella (1993) “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*, Milano, Praga, pp. 221–240.
- Strada, Vittorio (1989) Introduzione, *Vasilij Rozanov. La leggenda del Grande Inquisitore*, Marietti 1820, Genova, pp. VII–XXII.
- Valentini, Natalino (2012) *Volti dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso*, Paoline, Milano.
- Valle, Roberto (1990) *Dostoevskij politico e i suoi interpreti. L'esodo dall'Occidente*, Archivio Guido Izzi, Roma.

#### Сведения об авторе

**БАРАНОВА Екатерина Владимировна** – аспирантка факультета словесности и философии Туринского государственного университета (Италия).

#### Author's information

**BARANOVA Yekaterina V.** – PhD candidate, Faculty of Letters and Philosophy, University of Turin (Italy).