

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА ПЕРВАЯ	
«МЕТАФИЗИКА ПОЛА» И «МЕТАФИЗИКА ХРИСТИАНСТВА» В.В. РОЗАНОВА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМАТИКИ «НОВОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ».....	12
<u>Раздел 1.</u> «Две головы»: «половая метафизика» В. В. Розанова в свете эротической гносеологии «Третьего Завета»	12
<u>Раздел 2.</u> Антихристианство В. В. Розанова: концепция «Темного Лица»	55
ГЛАВА ВТОРАЯ	
«СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ». ПРОЗА В. В. РОЗАНОВА 1910-х ГОДОВ	75
<u>Раздел 1.</u> «Уединенное» и «Опавшие листья»: идейно-композиционная организация. «Религиозный стиль»	75
<u>Раздел 2.</u> «Батальон и Элеватор»: «общественная» тема и проект «другой литературы» в прозе 1910-х годов	120
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	
ПРИМЕЧАНИЯ	151

ВВЕДЕНИЕ

Изучение литературы русского модернизма конца XIX — начала XX веков так или иначе, в той или иной степени, но неизбежно сопряжено с необходимостью рассмотрения феномена «религиозно-философского ренессанса», который существенным образом отразился на модернистском искусстве данного периода. В силу того перед литературоведческой наукой объективно встает *проблема соотношения и диалектического взаимодействия религиозного и художественного модернизма* в духовных исканиях эпохи в целом и в творчестве конкретных русских писателей. Разрешение этой проблемы становится наиболее насущным в отношении тех из них, чья литературная деятельность самым непосредственным и очевидным образом соприкасалась с вопросами философии и религии, была насыщена напряженными мировоззренческими поисками.

В числе *творческих феноменов*, вобравших в себя и отразивших основные умственные, социокультурные, «ментально-литературные» тенденции века, безусловное значение имеет и фигура В. В. Розанова. Уникальное, единственное в своем роде философско-творческое *сознание* Василия Розанова неоднократно оказывалось в центре внимания современников¹ и последующих интерпретаторов. С именем Розанова в науке связывается попытка сознательного моделирования новой художественно-эстетической традиции, достаточно оригинальной даже на весьма прихотливом фоне направлений и течений модернистской словесности. А если посмотреть на проблему «другой литературы» Розанова с историко-философской точки зрения, то, вдобавок к тому, обнаружится непосредственная смычка его «метафизики пола» с платформой «*нового религиозного сознания*» — идеологического и культурного движения, ассоциированного с именами Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус, Д. В. Filosofova, литераторами и общественными деятелями их круга, некоторыми символистами, испытывавшими тяготение к «неохристианской» парадигме, предполагавшей, помимо «Третьего Завета», и собственно эстетическое расширение — вопрос о «новых формах творчества»². А посему без всестороннего анализа розановского наследия невозможно в полном объеме

осмыслить некоторые важные особенности идейно-литературного развития рассматриваемого периода.

Между тем предметный научный анализ творческого феномена Розанова неизменно сталкивается с определенными трудностями, самая очевидная из которых состоит в проблематичности позиционирования этого писателя и мыслителя в рамках традиционно сложившихся представлений о философии и литературе Серебряного века, что, в свою очередь, едва ли не с роковой неизбежностью влечет за собой *разъятие внутренне целостного* (цельного) *розановского «я» на «философскую» и «литературную» составляющие* и известную односторонность, редукционизм анализа. Иная трудность относится к постижению (осмыслению и описанию) самой «феноменологии» творческого процесса в закономерной *логике* развития, развертывания; в некотором смысле Розанов, если использовать его характеристику по адресу К. Н. Леонтьева, до сих пор предстает «неузнанным феноменом», несмотря на все обилие написанного на «розановскую» тему.

Это тем более знаменательно ввиду сложившейся на данный момент своеобразной «моды» на Розанова. «Розановедческих» изысканий (вкуче с примыкающими сюда полуэссеистическими «мнениями») необычайно много: реестр статей проблемного и ознакомительного плана, разного рода литературных справок, архивных публикаций, тезисов, предисловий и комментариев к переизданиям розановских сочинений с трудом поддается учету. Но вот *монографические* исследования на данном фоне единичны³. Показательно и то, что книги известных розановедов по большей части тяготеют или к биографическому контексту, отливаясь в форму «жизнеописания» Розанова (А. Н. Николукин и В. А. Фатеев⁴), или предполагают жанрово-стилевую аналитику розановской прозы 1910-х годов, в лучшем случае — с «суммарным» обзором предшествующих периодов творческого развития (А. Д. Синявский⁵). Ведущая *тенденция* современного розановедения состоит в абсолютизации тезисов о «многоликости», «противоречивости» и «парадоксальности» Розанова, свободной непоследовательности и «амбивалентности» (даже какой-то «вненаходимости») его мысли⁶, творческом произволе и эклектизме («мозаичности»), «игре с читателем» как имманентных писательских установках и слагаемых розановского «жанрового мышления». Самое любопытное, что основы подобного подхода закладывались еще в дореволюционный период. Для антирозановски

настроенных публицистов 1890-х и 1910-х годов⁷ было характерно *отвержение какой-либо идейной ценности философско-теоретических построений Розанова и смещение акцента с предметной сферы идей в сторону психологии (подчас и «патологии») личности писателя и его творчества*. Розанов предстал здесь «голым Розановым»⁸, странным «явлением» с «разлагающимся» сознанием, «органическим пороком» моральной сферы, без всяких «положительных мыслей», но с маниакальной жадой оригинальничания, скандала и «самообнажения», — воплощенным носителем «карамазовщины», «смердяковщины» и «передоновщины». Параллельно были введены в оборот и такие знакомые характеристики, как «беспри-мерная игра святыми понятиями», «паутинное плетение мелочей», возведенная «в принцип» «обывательщина», «атрофия чувства связанности, слиянности с человечеством» и т. п.⁹ Абсолютное большинство критиков, конечно, руководствовалось сиюминутными целями общественно-политической борьбы, но наряду с подобными мотивами выступала и *объективная потребность истолкования* (разумеется, в приемлемых для «партийной» печати координатах) фигуры писателя как «любопытного культурного типа», *отличного* от признанных норм «общечеловеческого типа»¹⁰. Вся эта совокупная *методология* «понимания» творческого феномена Розанова и перешла, довольно плавно, в ряд пореволюционных концепций, явственно обнаружив себя в границах формального метода и изысканиях сторонников литературного авангарда¹¹, в отечественном эмигрантском литературоведении и в западной русистике¹².

В самом деле, во множестве разнохарактерных *составляющих* творчества Розанова, в сложных перипетиях *этапов* его литературно-философского пути, в динамике *авторского замысла* на каждом из этапов нетрудно запутаться, отчего, как наиболее приемлемый выход, возникает соблазн списать все на «разноцветную мозаику розановской мысли»¹³. Но подобное решение ведет лишь к тому выводу, что Розанов понимал предмет своей литературной деятельности (*что, о чем и почему он пишет*) гораздо хуже, нежели его интерпретаторы.

Определенную «проблемность» представляет собой и распространенный способ позиционирования Розанова — «метафизика пола» по отношению к *писателю* Розанову. Суть воззрения вновь очень удачно показывает

отклик одного из малоизвестных публицистов начала прошлого века: «Розанов — весь в поле, весь в браке, в производстве потомства <...>

Ведь это — уже поэма, прославление жизни, религиозный экстаз ее творчества. <...> Розанов срывает покровы со сладкого, но стыдного предмета и... поет любовь, как новый вакхант, но осложненный философией. <...>

...он — непричесан, дик, сумбурен, огромный талант рассыпается, как гранит — на мелкие булыжники... Но и в них — много оригинальности, остроумия, необычности. <...>

Пол, пол, пол — в этом смысл Розанова <...>

Язык притч, кроткий, образный, религиозный.

Религия пола и Розанов — пророк ее»¹⁴.

Этого же взгляда в его необходимом логическом развитии («пол» как *жанрово характерный продукт* — «поэма», «притча» — *творческого самовыражения*, «осложненного философией» и известными житейскими «обстоятельствами» Розанова) придерживается большинство нынешних розановедов. Но при внешней простоте и выигрышности подобной позиции в тенденции она чревата смысловой редукцией творческого феномена Розанова, ибо подспудно предполагает *снятие* центральных *проблем* розановского творчества через абсолютизацию тезиса (верного, но недостаточного) о многосоставном, *полимерном* характере литературного «дара» писателя. Вдобавок можно привести и чисто историческое возражение: «проблема пола» не возникает в розановском сознании *изначально*, и весь «ранний» этап идейно-литературного развития (1880-е — середина 1990-х гг.) задается совершенно иной «жанрово-тематической» конфигурацией, видимым образом не предполагающей ни «пола», ни «самовыражения» по типу «Уединенного».

Все подобные замечания предполагают постановку на очередь принципиального вопроса о *логике творчества Розанова*. Показательно, что и сам Розанов вполне отчетливо видел контуры собственной критической «утилизации», сетуя на «непроницательность нашей критики»: «...все статьи обо мне начинаются определениями: «демонизм в Р.». И ищут, ищут. Я читаю: просто — ничего не понимаю. «Это — не я». Впечатление до такой степени *чужое*, что даже странно, что пестрит моя фамилия. Пишут о «корове», и что она «прыгает»... а главное... «по ночам глаза све-

тят зеленым блеском». Это ужасно странно и нелепо, и такое нелепое я выношу из всего, что обо мне писали...»¹⁵. Разумеется, и здесь *проще* сослаться на «игру с читателем», но исторически и теоретически *вернее* будет окинуть целостным взглядом этапы «самодвижения» розановской «литературы», понять и оценить логику данного процесса. Но для этого надо определить некий «общий знаменатель».

Мировоззренческая и общественно-политическая эволюция Розанова в целом, в своей «магистральной» известна: это *последовательная смена трех этапов*. Ранний консервативно-«славянофильский», условно говоря, период 1880—1890-х годов (до начала активной «религиозно-сексуальной» пропаганды) на рубеже веков вытесняется «неохристианским», ознаменовавшимся смычкой Розанова в идеалах и верованиях с кругом Мережковских, деятельной разработкой «метафизики пола» и борьбой с «метафизикой христианства» (конец 1890-х и 1900-е гг.). Попутно происходит смычка с «декадентством» — «новыми течениями» русской литературы, а также с «освободительными» течениями, прежде однозначно отвергаемыми. С конца же 1900-х и особенно в 1910-е гг., в *полной связи с наметившимся и прогрессирующим разрывом с идеологией «нового религиозного сознания» в версии Мережковских* (точнее, по причине эволюции воззрений прежних «друзей» в сторону социал-радикализма), *вновь происходит резкое нарастание* неких «неославянофильских» и «неоконсервативных» тенденций, что комбинируется с... нарочитым «разложением литературы» и «самовыражением». Согласимся, довольно необычная конфигурация творческой судьбы, но все же она не лишена своей, особой логики: **именно «новое религиозное сознание»** как религиозно-философская доктрина, идеология, общественное движение и эстетическая реальность **становится для Розанова тем узловым моментом, «золотым сечением» и водоразделом, в «призме» которого «зеркально» отображаются** (и до известной степени причудливо совмещаются) **ранний и итоговый отрезки (этапы) творческого пути**. Можно дать и несколько иную интерпретацию: изначальные творческие импульсы и замыслы Розанова, пройдя через «горнило» «нового религиозного сознания» и, *по всей вероятности*, не теряя при этом некоторых своих «предустановленных» системных качеств, в итоге сложно модифицируются, видоизменяются, оборачиваясь той неповторимой ав-

торской «субъектностью» и эстетикой, что хорошо известны по розановским штудиям.

Комплексу вопросов и проблем, сопряженных с парадигматикой и «феноменологией» означенных процессов, и посвящена настоящая работа.

Сам *момент* перехода Розанова от «старого» к «новому» религиозному сознанию (и параллельно — к модернистскому типу творчества), совершившийся на рубеже XIX — XX веков, показателен даже в психологическом отношении. В конце 1896 года, сразу по завершении довольно нелицеприятного спора с декадентами-символистами¹⁶, Розанов, на тот момент еще последовательный «живой консерватор», сторонник «русского направления», пишет своему новообретенному другу, энтузиасту «молодой поэзии» и «философских течений» в ней П. П. Перцову: «Спасибо Вам за привет, дорогой Петр Петрович, — спасибо, или, точнее, **привет Вам на новом пути**¹⁷... кой Вы почувствовали, на который перешли. Да укрепит Вас Бог на этом пути...»¹⁸. Парадокс в том, что адресат письма перешел со старого прогрессивно-народнического «пути» на *модернистско-декадентский*, но с неким сохраненным для себя «славянофильским» оттенком. Этим совмещением Перцов оказывался особенно близок Розанову, и он стремится поскорее обратить поклонника в неопита собственной веры: «...мы призываем очищающую... *грозу*; мы зовем черную, монашескую, старо-русскую, церковную революцию против революции хлыщей и пижонов, вальсирующих и канканирующих над задавленной, оплеванной ими Россией»¹⁹.

В историко-хронологическом смысле подобные тирады озаменовали последние, предсмертные конвульсии национал-православного сознания Розанова. «Черную революцию», начатую им в 1894 году (даже в 91-м, сразу вслед за К. Леонтьевым)²⁰, теперь, под конец века, предоставлялось довершать былым условным соратникам по «русскому направлению»; умственному же взору Розанова открывалась иная перспектива, грезилась иная «религиозная революция». Потому и отношение к ненавистным «хлыщам и пижонам» становится более диалектичным: из общей их массы вычленяются «религиозно углубившиеся» субъекты. Те самые «декаденты», которые ранее представлялись Розанову не иначе как «какими-то онанистами-гадами»²¹, при ближайшем рассмотрении оказались вполне презентабельными «творцами» «своего содержания». Розанов усиленно, до

назойливости, тянется к «импотентному» прежде для него Мережковскому (теперь они понимают друг друга «с полуслова», до мельчайших «точек по известному пути») и его дражайшей половине: «...обнимаю Вас и Вашего «alter ego» Дм. Сер., — пишет он тому же Перцову, — а Зинаиде Николаевне — желаю расцвести под южным небом, и еще запеть:

...люблю себя как Бога

— стишок, почему-то мне ужасно нравящийся. Тут есть наивность признания и глубина чувства, м. б. мысли даже». «Да, батюшка, я стал любить декадентов; они своими «фиолетовыми руками» сделали то, чего не мог сделать Катков своими громами, Страхов своей рассудительностью, образованностью и тихой борьбой. Потянуло новым в воздухе; мы входим в эпоху «тривиум» и «квадривиум», т. е. III — VI — VIII века по Р. Х. <...> Собственно я был яростным консерватором не по любви к консерватизму, но по ненависти к либерализму <...> Но видя, что «фиолетовые» руки восторжествовали и либерализм сам «спасается куда можно» — я становлюсь внутренне свободным. Да, больше сумрака, больше неясности! больше поэтического, больше святого! К черту политика и да здравствует арфа; о, если бы не проклятый *холодный* север: я бы вышел со службы и стал Lazzaroni. <...>

Иные дни — иные сны.

Но мы тоже начнем

Иные сны»²².

Публикуя в 1903 году письма Леонтьева в «Русском вестнике», Розанов уже окончательно (как ему тогда казалось) прощался с консерватизмом, радикально размежевывался с ним. Письма сопровождались вполне «неохристианским» по духу предисловием и соответствующими комментариями, а также не менее любопытным «послесловием», где виновниками и одновременно жертвами «ледникового периода» русской истории — национально-консервативного и религиозного *стояния* — были «назначены» К. Леонтьев и Вл. Соловьев. «Но так ли они были оба правы? Есть ли вообще основание для... пессимизма?» — патетически и риторически вопрошает Розанов «историю» и вслед за тем безудержно погружается в свои «иные

сны»: «Явно, что *главные узлы* истории даже и не завязывались... *Ничего в истории непонятно* — значит, вся она *еще в будущем*. <...>

Два-три века сереньких людей и сереньких событий... не говорят... о «конце» всемирных событий. <...> Целые миры цивилизации... еще не... посмотрели друг на друга. Все еще замкнуто, сомкнуто. Какие новые, громадные, неожиданные картины могут быть выброшены из жерла всемирной истории, когда придут в настоящее касание эти кардинальные ее камни. <...> «Я бы обрадовался секте скопцов», — говорил Л-в... **Но почему не взять секту обратную, столь же живучую, страстную, мистическую?** <...> вот мы уже найдем источники для «рек воды живой», еще не пролившейся». «Мистицизм», по мысли Розанова, надо «двинуть» «не по пути скопчества, но по противоположному пути, — к окончанию того «ледникового периода»... Тогда все пойдет не к ссыханию, не к отчаянию... а к расцвету, к дождю, к радуге, увиденной Ноем...»²³.

«Ледоход» Розанова в начале нового века и впрямь впечатляет воображение. «Отлет» от *реальности*, от сколько-нибудь реалистичного взгляда на мир и «историю» идет по восходящей параболе, и даже прямо *творится* основоположником новой, оргийной «мистической секты», первооткрывателем «источников воды живой». Этот жутковатый «полет» над «бездной вверху» (оборачивающейся «бездной внизу») со всей очевидностью свидетельствовал ни о чем ином, как о процессе *мутации* традиционного сознания у перманентного «религиозного пророка».

Нет, однако, никаких оснований *целиком* отождествлять охвативший Розанова «потоп» новых мыслей и чувств с неповторимой сферой розановской «субъектности». Тот «сдвиг» сознания, что очевиден даже в непосредственном восприятии, был *последовательным и ранее уже предопределенным сдвигом в сторону именно нового религиозного сознания*. И здесь, напротив, имела место своя особая *предметность* как «теории», так и центральных «объектов» ее приложения. Дело не только в том, что в круг «людей нового религиозного сознания» (дефиниция Мережковского²⁴) Розанов *вошел* на равных правах и как «власть имеющий», со своими «темами», «метафизикой пола» и «метафизикой христианства». Суть и в том, что *совпал сам тип особо-гностического сознания*, что и предопределило общее направление дальнейших поисков.

**«МЕТАФИЗИКА ПОЛА»
И «МЕТАФИЗИКА ХРИСТИАНСТВА»
В. В. РОЗАНОВА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМАТИКИ
«НОВОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ»**

**Раздел 1. «Две головы»: «половая метафизика» В. В. Розанова
в свете эротической гносеологии «Третьего Завета»**

С известного времени (переломным вполне можно считать 1897 год) *пол as sich* и пол в отношении к христианству становятся *единственной* темой и проблемой для Розанова. Но отнюдь **не** «пол» представал в качестве *изначальной* смысловой доминанты философско-творческой системы Розанова. Без учета данного обстоятельства непроизвольно упрощается и до известной степени искажается взгляд и на «субстанцию» *розановского* «пола», свидетельство чему — история изучения проблемы и выстроенная в итоге на этой основе довольно невзыскательная *схема* «половой метафизики» Розанова.

Не будет натяжкой утверждать, что принципиальное *методологическое* значение для всего последующего творческого процесса имела *первая* розановская книга — «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» (1886). В этом фундаментальном даже по объему («737 страниц» текста прижизненного издания) изыскании, с явственно проступавшими чертами «мнимой философской самобытности»¹, предполагалось *должным образом* организовать всю систему человеческого мышления и познания в духе своеобразно осмысленной романтико-славянофильской идеи «цельного знания». И хотя формально «О понимании» было отмечено специально философской проблемностью и предметностью, однако объективно в предложенном Розановым гносеологическом фантоме «Понимания» *уже* проявилось *то*,

что впоследствии, в новых формах и модификациях, в том числе и в виде «метафизики пола», будет воспроизводиться мыслителем вплоть до конца жизни. Именно: *проект радикального переустройства сознания* (и опосредованно — бытия), основанный на *новотворении* определенной (определенного качества) *реальности*, позволяющей вскрыть божественный «чертеж» мира. В данном отношении идейно-смысловая структура розановского «Понимания», серьезно расходясь с ведущими философско-гносеологическими программами, обнаруживала заметное тяготение к *гностическому методу*. Даже по авторским характеристикам (что, в свою очередь, презентует степень *сознательности* замысла) «Понимание» квалифицируется как «полное ведение» и вместе «схема возможного»; это некий *особый тип* или «метод» *мышления*, «целесообразно» *организованный* и *действительно (в потенции) существующий*, который необходимо *актуализировать*, дабы произвести *реальную* перестройку всех отношений «материи и духа». Понятно, что подобные мысли, тем более в их последовательном развитии, уже предполагали «творчество жизни» и создание «новой религии», и с ходом времени *именно они* предопределили смычку «консерватора» Розанова с «новым религиозным сознанием» и «Третьим Заветом» в версии Д. С. Мережковского.

Иная системообразующая ментально-теоретическая и вместе «практическая» установка, двигавшая творческими замыслами Розанова, его общественно-политическими стремлениями и борениями, удачно и емко запечатлелась в одном из писем старшему современнику и литературному покровителю Н. Н. Страхову (1889 г.): «...по поводам, которые вызвали все те мысли (одна из самых крупных ссор с женой, женщиной болезненной и несчастной, и воспоминание о давно умершей матери, женщине тоже очень несчастной и, кажется, тоже болезненной): помню я переехал в гостиницу от жены, и вот когда ходил по коридору и все думал о своей жизни, детстве и вообще о людях — у меня вдруг вспыхнула мысль о христианстве, о христианском способе отношений как о последнем и вечном идеале истории; потом на эту мысль или, скорее, желание нанизывались в течение лет другие мысли, основания исторические, психические наблюдения и пр.»². Так Розанов охарактеризовал психологические мотивы, подвигнувшие его к концепции «Места христианства в истории» (второй после «О понимании» знаковый в методологическом отношении труд) и вообще

всей апологетике христианства в 1890-е годы. В высшей степени показательно и то, что из «крупных ссор» и несчастного брака с А. П. Сусловой Розанов выносит отнюдь не «мистически углубленные» порывы к декадентско-модернистскому «жизнетворчеству», и не напряженное отстаивание в полемике с христианством права «честного» развода и «святой семьи» становится импульсом для «религиозно»-публицистического «действия», а мысль о христианстве «как о последнем и вечном идеале истории». Чтобы такие *традиционные* мысли и каноны мышления приобрели иной, противоположный оборот, потребовалось не менее полутора десятков лет постепенной и последовательной *трансформации* мышления и всей сферы *сознания* Розанова. И прийти к типично «розановским» выводам относительно «пола и христианства», которыми он будоражил общественное сознание в продолжение 1900—1910-х гг., можно было не иначе, как имея «розановский» же склад мышления, сходный тип сознания. В этом смысле очень показательно, что и в контексте благочестивой «ортодоксии», в каковом Розанов пребывал в 80—90-е гг., сразу же обнаружился (был взят) некий «стиль модерн». Вот, например, какова фактически итоговая реляция «Места христианства в истории» (1890): «Далекая и последняя цель... есть, мы сказали, *христианская цивилизация*. Под этим выражением мы разумеем полное слияние в нас самих и во всем, что мы делаем и что создаем, элементов семитического духа с элементами духа арийского. Что именно в этом состоит цель истории — это никем не со-знается...» [т. 1, с. 45].

Как оказывается, за девятнадцать веков своего существования «христианская цивилизация» для Розанова еще недостаточно определилась, ибо недвусмысленно декларируется необходимость ее «творческого» продолжения и окончательного «синтетического» завершения, причем, важно подчеркнуть, — в ракурсе, предполагающем возможность *психоментальной трансформации* уже сложившейся *природы* человека. И то, что наряду со специфичным «Пониманием» выдвинулась и мысль о необходимости какой-то **новой** «христианской цивилизации» (в ряде случаев — особой *русско-христианской*), — вполне логично: оба эти «субстрата для силы», пользуясь розановским выражением, «алгебраически» и «метафизически» *совместились* — как исходная гносеологическая модель и способ ее «вещественной», «исторической» реализации.

Итак, в 1880—1890-е годы, исключая последнее трехлетие века, «пола» как осознанной и обоснованной доктрины у Розанова *не было*, но **не-что подобное** уже было:

а) «понимание» как «метод» и истекающий из этого метода проект гносеологической реконструкции наличного *сознания*;

б) проект новой «цивилизации» или переустройства жизни на *определенных* началах, заявленных «пониманием».

Переходя на позиции «метафизики пола», Розанов отказывался не от указанных «пунктов», т. е. не от своей *основополагающей* мысли, а от того *привходящего* «субстрата», что не выдержал проверки на прочность: от «идейного консерватизма» прославинофильского толка и соответствующих «фетишей», главным из которых в 90-е годы было православное *христианство*. Потому-то **на смену «христианской цивилизации» на рубеже XIX — XX веков пришла и полностью заменила ее в сознании Розанова «половая цивилизация».**

Этот процесс (смысловой поворот) текстуально опредметился в «эротических» статьях сборника *«Религия и культура»*. Показательно, что и первая, бóльшая его часть (не «половая») содержит статьи, в некотором роде *выбивающиеся* из жестких рамок «русского» и «христианского» направления, — все это *маргинальные* по отношению к магистральному для 90-х гг. «направлению» материалы, хотя и не пребывающие с ним в принципиальном антагонизме. Другая же часть, маркируемая столь знаковыми выступлениями, как статьи *«Христианство пассивно или активно?»*, *«Семя и жизнь»* (1897) и *«Женщина перед великою задачею»* (1898), есть своего рода *визуализация* процесса перехода «старого» в «новое». В плане предстоящего разговора особенно показательно последнее выступление. Понятно, что «великая задача» женщины для Розанова состоит не в эмансипации, *не в уподоблении мужчине* в гражданских правах и во всем остальном; эта идеология 60-х гг., как и традиционный «гуманитарный» подход, нацеленный на социализацию женщины, напрочь отбрасывается. Суть всего — в **чадородии** и сохранении семейного очага; однако, как нетрудно догадаться, писатель не ограничивается трюизмами и картиной мещанского рая, а выдвигает более *радикальный, революционно-преобразовательный* извод «традиции»: **«Это — задача переработать нашу цивилизацию, приблизить ее к своему типу; овлажнить сухие ее**

черты... и краткую «деловитость» <...> **задача не только культурная, но и религиозная**: через «материнское чрево», эту таинственную «землю» бытия нашего, может пролиться **религия «ощущений» взамен религии «сознания»**, которую одну мы имеем в богословском номинализме...» [т. 1, с. 243—244]. В другом месте статьи мысль предстает не менее выпукло: «...теперь, когда разрушение брака зашло так далеко, это не может быть сделано иначе, как через **глубокое потрясение всей цивилизации**, и мы думаем, надвигающийся новый век будет эрою глубоких коллизий между существом, религиозным и таинственным, брака и между цивилизацией нашей... характерно атеистической и *бесполой*. Говоря... о возможной «**культуре пола**», **целой «половой цивилизации»**, мы имели в виду именно эту коллизию» [т. 1, с. 232].

«Цели и задачи», как видим, у Розанова сохраняются прежние: «переработка» и «глубокое потрясение» европейской цивилизации (и ее производного — послепетровской русской), *установление взамен нее принципиально новой, ранее небывалой цивилизационной и культурной модели, проникнутой «животворящими» началами, токами и силами*. Кардинально, до неузнаваемости **меняется** лишь **операционное средство** — теперь в качестве такового выступает **пол**. В дополнение заметим, что и в плане *исторического генезиса* мировоззрения Розанова не выглядят случайными попытки нащупать на рубеже веков *компромисс с консервативным* мирозерцанием: новообретенная «метафизика пола» выстраивается как «тяжелодумная» (розановское выражение из той же статьи) *национальная «религия» брака и семьи*, предполагающая определенную *социально-бытовую* программу обустройства России в целом, — в противовес «извращенному» индивидуалистическому «эротизму» декадентов³. И даже совершенно разорвав с консерватизмом (года через два-три после осознания «великой задачи»), Розанов *до конца дней* не перестанет пропагандировать и отстаивать свою «новую эру». Правда, впоследствии сюда приплюсуется *энергичное* понимание пола (в основном сосредоточено в книге «Люди лунного света», 1911, где как раз и вскрывается «флюксивная», «лучистая», *динамичная* его природа). Поскольку христианство *в идеале* стремится к абсолютному «нулю» пола, символизируемому Христом, то и вся христианская культура есть своего рода сублимация идеала религиозного «асексуализма» (преобладание «духовного» над плотским и душевным);

цель Розанова в данной связи — пропаганда нового (антихристианского, внехристианского) культурного цикла, принципиально культивирующего «пол». Проект «другой литературы» Розанова в некоторых отношениях непосредственно связан именно с этой идеей.

Гораздо сложнее представляется вопрос о собственно «метафизическом» и **методологическом** значении («основании») розановских «пола» и «брака». Это проистекает от того, что до сих пор остается невыявленным существо «метафизики пола», разумеется, ни в коей мере не сводящееся к рационально-словесному ее обличию, обычно не вызывающему разнотолков.

Предварительно зададимся таким вопросом: почему значимыми моментами религиозно-философской концепции Розанова становятся:

- *иррационализм*, «хлыстовская» идея «духовного пива»⁴;
- интерес именно к *метафизике* пола и христианства;
- к «людям лунного света», т. е. к *мистической* стороне *половых аномалий*;
- к *эзотерическим* культам, к Астарте («астартизм»), Ваалу и Озирису, к «сокровенной» тайне иудаизма;
- к вопросам о *связи пола и сознания, пола и творчества?*

Почему, будучи «предвестником» З. Фрейда, Розанов не пошел по вполне логичному, *исключающему противоречия* в «полометафизической» доктрине, «позитивистскому» и атеистическому пути *фрейдизма*, а «укоренил» свои вопросы в сфере *религии*? Ведь не надо обладать особой прозорливостью, чтобы понять (и сам Розанов, конечно, *хорошо понимал* это), что через такой «ракурс» анализа жизненно важной для всех проблемы можно получить со стороны «общественной нравственности» лишь «отпор на призыв к бесформенному сожитию или, вернее, к половой разнузданности и охранение святости брачного союза»⁵. Философско-богословские «сложности» возникали и в связи с трактовкой пресловутой «VII заповеди»⁶; сколько бы Розанов ни доказывал, что понимание *блуда* в Ветхом Завете и иудаизме *иное*, нежели в христианском богословии, ему, разумеется, никак не удавалось доказать главного: *несущественности* «VII заповеди» для организации «брачно-религиозной» жизни человечества, будь то древнего или нового. Более того, приходилось «доказывать» столь несообразные вещи, как органическое родство иудаизма с «астартическими»

культами, на что «метафизик» вновь получал чувствительные *научно-исторические* уколы как от богословской школы, так и от религиозно-философских собратьев, в том числе евреев по происхождению⁷. Несмотря на все это и многое подобное, Розанов *упорно, невзирая на контраргументы, продолжал раз избранную линию и методологию* анализа.

Можно, конечно, увидеть здесь один голый эклектизм или «разлагающееся сознание», за которое корили Розанова современники, но это будет элементарным уходом от анализа существа феномена Розанова и покушением с негодными средствами, ибо осуществить этический суд, не вникая в *глубину* вопроса, всегда легче и, можно сказать, эффектнее. Проблема в другом: даже приведенный, далеко не полный перечень проблемных узлов розановского творчества показывает, сколь непрост этот писатель, его *реальный* литературно-философский «профиль».

Наиболее авторитетной и серьезной методикой трактовки философских воззрений Розанова на проблемы пола поднесь является так называемая **концепция «мистического пантеизма»** (или «**полопантеизма**»), с которой *contra* Розанов выступили в конце XIX — начале XX вв. довольно заметные церковные публицисты и богословы.

Сама мысль о пантеистическом характере мировосприятия Розанова возникает с середины 1890-х годов. Так, Л. А. Тихомиров в рамках полемики о «свободе и вере» 1894 г., в частности, писал: «Я не знаю, одухотворяет ли г. Розанов в каком-нибудь своеобразном пантеизме всю природу, себя, и траву, и химические процессы. Но ясно только одно: что он совершенно упраздняет понятие о человеческой личности, как существе, отличном от механической и органической природы. Он, во всяком случае, не выделяет человека из явлений остальной природы»⁸. Определенную концептуальность подобного рода воззрение получает в серии статей «Религиозное обновление» наших дней» Алексея Ив. Басаргина (А. И. Введенского). Касаясь проблемы пантеистического элемента в «неохристианской» теории, ученый-богослов указывал, что она в своей «центробежной» тенденции «неизбежно разрастается до великого целого — до *Пана*, который охватывает *все* и становится *двуполым языческим божеством*, теснящим в сознании Бога христианского»⁹. В статьях цикла, специально адресованных Розанову («Поло-пантеизм г. Розанова» и «Новая ересь»), Басаргин продолжал настаивать на пантеистичности теперь уже индивидуальной

Конец ознакомительного фрагмента.
Для приобретения книги перейдите на сайт
магазина «Электронный универс»:
e-Univers.ru.