

KULTURY WSCHODNIOŚLAWIAŃSKIE – OBLICZA I DIALOG, t. VII: 2017

**О ДВУХ СУЩНОСТЯХ ЧЕЛОВЕКА.
ЗАДУМЧИВЫЙ СТРАННИК ЗИНАИДЫ ГИППИУС**
**О DWÓCH NATURACH CZŁOWIEKA.
ZAMYŚLONY WĘDROWIEC ZINAIDY GIPPIUS**
**ON TWO ESSENCES IN A HUMAN.
ZINAIDA GIPPIUS'S REFLECTIVE WANDERER**

Kinga Okroj

Uniwersytet Gdański, Gdańsk – Polska,
kinga.okroj@gmail.com

Abstract: The article is an attempt to describe the conception of androgyny in Zinaida Gippius's work entitled *Reflective wanderer*. The main character of *Reflective wanderer* is a modernistic philosopher, Vasily Rozanov. The aim of this article is to analyse the image of Rozanov and prove that he is an example of androgynous man being.

Ключевые слова: андрогинность, противоположность, модернизм, полнота, совершенство, Василий Розанов.

Słowa kluczowe: androgyne, przeciwieństwo, modernizm, pełnia, doskonałość, Rozanow.
Keywords: androgyny, opposition, modernism, fullness, perfection, Vasily Rozanov.

Добро и зло, свет и темнота, духовное и физическое, мужское и женское – основные противопоставления мира и человека создают своеобразное движение природы. Однако противоположные элементы, являясь частями одной совершенной целостности, очень часто притягивают друг друга. Как добро не существует без зла, так и свет без темноты, а мужское без женского.

Вопрос о возможности существования идеального единства задал Платон в диалоге *Пир* – самом известном мифе, представляющем андрогина. Андрогини Платона – это изображенные в кругообразной форме двуполые существа. Андрогини как конгломераты мужских и женских признаков отличались особенной силой и свободой мысли. Однако, согласно мифу, Зевс разбил андрогинов пополам, лишив их первичного совершенства и самостоятельности. Соответственно мифу разделенные и несовершенные половинки одной целостности непрерывно стремятся к полноте – к воссоединению. Так, категория андрогинности символически выражает тоску человека по совершенному единству и полноте, а также мечту о гармонии с космосом¹.

¹ E. Głażewska, *Androgynia – model człowieka XXI wieku*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2001, nr XXVI, z. 2, c. 19.

Итак, категория андрогинности часто рассматривается как аспект божественного элемента в человеке. Первый человек, согласно мифологии многих народов (например германского, иранского) и верованиям неоплатонических теософов, неопифагорейцев, герметистов, христианских гностиков, был создан андрогином². Причем гностики, наасены и законоучители Талмуда считали первого человека только отражением божественного совершенства³. Земной Адам представлял собой отражение небесного архетипа идеальной полноты. А каждый человек, как потомок Адама, скрывает в себе андрогинность. Духовное совершенствование заключается также в том, чтобы раскрыть в себе андрогинную тайну⁴.

О божественном аспекте андрогинности писали Якоб Беме, Вильгельм фон Гумбольдт и Фридрих Шлегель. Философы обратили внимание на необходимость реинтеграции, благодаря которой человек может достичь андрогинности понимаемой, как соединение в идеальной гармонии женского и мужского элемента. Франц фон Баадер также рассматривал теорию андрогинности как источник понимания роли человечества:

Baader offers a developed and profound theory of the androgyne as central to understanding the nature of humanity as well as of individual human lives and relationships. Male and female lovers are engaged in the process of realizing in one another the original spiritual androgyne: the man helps the woman to realize masculinity in herself, just as the woman helps man to realize femininity in himself⁵.

Поэтому Баадер огромную роль приписывал браку как таинству, которое может восстановить небесный (ангельский) образ полноты в человеке, — образ, раскрывающий божественный элемент личности. Здесь грехопадение является дезинтеграцией человеческого существа, но благодаря Христу, символически соединяющему в своей природе как женский, так и мужской элементы, человек может преодолеть все разделения. В искуплении и воскресении Христа Баадер искал возможность реинтеграции. По словам философа, андрогин существовал в самом начале мира, и он появится в его конце⁶.

² Ср.: Н. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994.

³ Здесь можно также найти влияние наук Платона о мире идей и мире вещей. См.: Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.

⁴ М. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1994, с. 107.

⁵ *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W. J. Hanegraaff, in collab. with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Boston 2006, с. 150.

⁶ М. Eliade, указ. соч., с. 104; М. Rzezycka, *Fenomen Sofii – Wiecznej Kobięcości w prozie powieściowej symbolistów rosyjskich (Andrieja Bielego, Fiodora Sologuba i Walerija Briusowa)*, Gdańsk 2002, с. 49.

Мечта о достижении совершенства и абсолютной полноты, соединяющей в себе оппозиционные элементы, находит свой отклик также в эпоху Серебряного века, ярким примером чего становится текст Зинаиды Гиппиус под названием *Задумчивый странник*, входящий в книгу воспоминаний *Живые лица*. В этих литературных мемуарах поэтесса собрала записки о своих встречах с творцами Серебряного века: Александром Блоком, Андреем Белым, Федором Сологубом, Валерием Брюсовым, а также с главным героем анализируемого очерка — Василием Розановым. В тексте *Задумчивый странник* Гиппиус рисует субъективный, символистский образ философа как андрогинной личности.

Гиппиус и Розанов — представители русского символизма, их мировоззрение формировалось в атмосфере пессимизма и безнадежности. Она — „декадентская *femme fatale*“⁷ — любила создавать вокруг себя ауру таинственности, провоцировать и привлекать внимание, а также играть с окружающим миром в только ей известную „игру“. Как поэтесса, прозаик и литературный критик, символика часто пользовалась мужскими псевдонимами (самым излюбленным был Антон Крайний)⁸. Она также носила мужскую одежду. В результате вокруг нее роились легенды и сплетни, которые она сама охотно умножала. Выдуманнные истории распространялись и вокруг Розанова. В дальнейшей части статьи будет показано, почему его личная жизнь, так и философские идеи возбуждали такой интерес. Главный герой очерка *Задумчивый странник* — это религиозный философ и публицист, занимавшийся в основном темой веры, пола, любви и эротики⁹. Однако Гиппиус в своих воспоминаниях рисует образ не столько философа и творца, сколько блуждающего в земном лабиринте человека.

Итак, текст *Задумчивый странник* несет широкий спектр символистских значений. Уже заглавие очерка играет роль ключа и подсказки. Очень возможно, что Гиппиус, самим названием хочет подчеркнуть тот факт, что она видит в Розанове две символистские сущности, противоположные друг другу элементы, которые соединяются в единый образ писателя. Так, задумчивость определяет сферу его внутреннего мира. Сам Розанов писал: „Иногда чувствую чудовищное в себе. И это чудовищное — моя задумчивость. Тогда

⁷ О. Матич, *Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России*, Москва 2008, с. 179.

⁸ Известны также другие псевдонимы Гиппиус, например: Антон Криша, Товарищ Герман, Лев Пущин.

⁹ О мировоззрении Розанова см.: I. Fijałkowska-Janika, *U ścian cerkiewnych. O twórczości filozoficzno-religijnej Wasyła Rozanowa*, Gdańsk 1992.

в круг ее очерченности ничто не входит”¹⁰. Возможно, философ, сосредотачиваясь на самом себе, своих мыслях и мечтах, ощущает свою склонность к размышлениям как отрицательный элемент своего характера — задумчивость предстает здесь как ловушка или лабиринт. Это загадочная и закрытая, только ему известная и понимаемая им сфера. Чтобы подчеркнуть как духовную, так и физическую натуру человека, Гишпиус обращается к образу странника. Кажется, что мотив странничества становится в тексте ведущим, поскольку он соединяет два аспекта — земной и небесный. Русский философ Николай Бердяев писал:

Странничество — очень характерное русское явление, в такой степени незнакомое Западу. Странник ходит по необъятной русской земле, никогда не оседает и ни к чему не прикрепляется. Странник ищет правды, ищет Царства Божьего, он устремлен вдаль. Странник не имеет на земле своего пребывающего града, он устремлен к Граду Грядущему. [...] Есть не только физическое, но и духовное странничество. Оно есть невозможность успокоиться ни на чем конечном, устремленность к бесконечному. Но это и есть эсхатологическая устремленность, есть ожидание, что всему конечному наступит конец, что окончательная правда откроется, что в грядущем будет какое-то необычайное явление¹¹.

Итак, человек странствует в земной жизни, но он устремлен к нездешнему миру. Таким образом, странничество, с одной стороны, связывается с физической сферой, выражая земной путь человека, но, с другой стороны, оно имеет духовный характер. Можно предположить, что жизнь Розанова-странника — это поиск в самом себе божественного элемента, а также попытка найти „золотую середину” между своим внутренним и внешним мирами. Гишпиус пишет: „Он [Розанов — К. О.], кроме своего «я», пребывал еще где-то около себя, на ему самому неизвестных глубинах”¹². Итак, обращение к фигуре странника может выражать идею символистской гармонии двух аспектов. В метафизическом смысле духовная и телесная сферы соединяются в единое целое, определяющее жизненный путь Розанова.

В земной жизни философ находится в двойственной ситуации. Он был связан с двумя женщинами — первой женой Аполлинарией Суловой и второй женой Варварой Бутягиной, с которой его сое-

¹⁰ В. Розанов, *Опавшие листья*. Цитирую за: З. Н. Гишпиус, *Живые лица*, Санкт-Петербург 2001, с. 150.

¹¹ Н. Бердяев, *Русская идея*, Санкт-Петербург 2008, с. 239. О мотиве странника см. также: С. Wodziński, *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, Gdańsk 2000.

¹² З. Н. Гишпиус, *Живые лица*, указ. соч., с. 150.

динял неформальный брак¹³. Примечательно, что обе женщины не имеют между собой ничего общего — они представляют две разные системы ценностей. Для Розанова Сулова воплощает мир темноты, зла, хаоса и извращения, несет в себе разрушительную силу. Она отталкивает от себя людей трудным характером — своей злостью, авторитарностью, капризностью, ревностью и непредсказуемостью. Несчастливый брак повлиял на всю последующую жизнь Розанова, возможно, навсегда оставив в нем привкус разочарования¹⁴. Противоположностью Суловой становится Бутягина, являющаяся совсем другой женщиной в глазах философа. Она отображает мир света и добра — семейный очаг, материнский инстинкт, спокойствие и религиозность¹⁵. При второй жене Розанов ощущает настоящее счастье и стабилизацию. Бутягина — спутница и опора писателя. Именно о ней Розанов мог бы, вероятно, сказать: „Женщина творит мужчину не только актом физического рождения; женщина творит мужчину и актом рождения в нем духовности“¹⁶.

В аспекте символистского мировоззрения раздвоение между двумя женщинами раскрывает духовный кризис писателя:

W ujęciu dekadentów każdy mężczyzna ma dwie kochanki, z których jedna uosabia wolność, tajemnicę i mroczne, nieokielznane żądze i ona to właśnie mianuje się pierwszą żoną mitycznego Adama, druga natomiast — macierzyństwo i kuszący powab. Jednocześnie postacie te wyrażają największe marzenie i koszmar dekadentów: ciągłą oscylację między niewinnością i grzechem, dobrem i złem, ziemską realnością i daleką, tajemniczą niebiańskością¹⁷.

¹³ Когда Василий Розанов женился на Аполлинарии Суловой, ему было 24 года, ей — 40. Они никогда не развелись, так как Сулова не соглашалась на развод. Бутягина (девичья фамилия — Руднева) была вдовой елецкого чиновника. Е. П. Белозерцев пишет:

Заклучить брак официально было, однако, невозможно, поскольку Розанов не был разведен с Суловой. Венчание было решено провести тайно, что и произошло 5 мая 1891 г. в церкви Калабинского детского приюта на Орловской улице без свидетелей и записей в церковных книгах. Обряд совершил родственник — о. Иоанн Бутягин. Условием был немедленный отъезд венчавшихся из города, что и было сделано. Супруги переехали в еще более „уездный“ Белый.

Ср.: Е. П. Белозерцев, *Образование. Историко-культурный феномен*, Москва 2016. См. также: З. Н. Гиппиус, *Живые лица*, указ. соч., с. 166–170; I. Fijałkowska-Janika, указ. соч.; О. Матич, указ. соч., с. 290.

¹⁴ После 6 лет совместной жизни Сулова оставила мужа и уехала. См.: З. Н. Гиппиус, *Живые лица*, указ. соч., с. 170; I. Fijałkowska-Janika, указ. соч., с. 13.

¹⁵ Ср. З. Н. Гиппиус, *Живые лица*, указ. соч., с. 152, 168, 186.

¹⁶ А. Белый, *Вейнинггер о поле и характере*, [в:] *Русский эрос или философия любви в России*, ред. В. П. Шестаков, Москва 1991, с. 104.

¹⁷ I. Malej, *O kilku obliczach Erosa w prozie dekadentów rosyjskich*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 2004, t. 47, z. 1–2, с. 127.

Таким образом, философ стоит между метафорическими силами добра (Бутягина) и зла (Сулова). На уровне духовного мира писателя эти элементы развиваются во взаимосвязи, так как Розанов ощущает символическую и религиозную близость с обеими силами (женщинами).

В мировоззрении философа брак является святой сферой, таинством, благодаря которому можно достичь совершенства и приблизиться к Богу. Брак соединяет мужской и женский элементы в совокупность, образующую единое (андрогинное) целое. Владимир Соловьев пишет:

Отношение же между мужем и женой есть отношение двух различно действующих, но одинаково несовершенных потенций, достигающих совершенства только процессом взаимодействия¹⁸.

Розанов соединяет апологию семьи со свободным расторжением брака. Согласно философу, если между супругами нет больше любви, их семейный союз должен быть расторгнут. В противном случае брак становится дегенеративной формой любви, противоречащей нормам природы¹⁹. С одной стороны, Розанов раскрывает свою личную жизнь в творчестве. С другой стороны, безысходность философа заключается в том, что он не может полностью воплотить своих идей в собственной жизни.

Розанова привлекают противоположности и процесс их гармонического соединения. Можно предположить, что связь как с Суловой, так и с Бутягиной является своеобразным мостом, символически связывающим в Розанове мужской и женский элементы. Примечательно, что благодаря женам философ может осознать и отыскать в самом себе женское начало. Изабелла Малей пишет: „Można przede wszystkim, jak się wydaje, mówić [...] o «androgynizacji» człowieka przez miłość, gdyż w miłości każda płeć nabiera «cech» płci przeciwnej”²⁰.

¹⁸ Вл. Соловьев, *Смысл любви*, [в:] *Русский эрос...*, указ. соч., с. 58. Стоит заметить, что Вл. Соловьев видел „возрождение” человека в любви, преодолении дуализма и эгоизма, отрицании эротического акта. Для Розанова половой акт был необходимым элементом, позволяющим воссоединиться с Богом. Николай Бердяев объяснял:

В. Розанов — полюс, противоположный В. Соловьеву. Учение о любви Вл. Соловьева персоналистично. Смерть побеждается личной любовью. Учение о любви Розанова родовое, безличное, смерть побеждается деторождением.

Н. Бердяев, *О рабстве и свободе человека*, Париж 1939, с. 190.

¹⁹ I. Malej *Eros w symbolizmie rosyjskim (filozofia – literatura – sztuka)*, Wrocław 2008, с. 69.

²⁰ I. Malej, *Marzenie o wszechjedności, czyli erotyzm androgyniczny w symbolizmie rosyjskim*, „Przegląd Rusycystyczny” 2005, z. 2, с. 44.

Философ осознает свою женственность — ощущает с нею глубокую внутреннюю связь. Гиппиус замечает: „Розанов ведь чувствовал в себе сам много женского. «Бабьего», как он говорил”²¹. Стоит обратить внимание на сопоставление „женского” и „бабьего”. Женский аспект выражает положительную, светлую силу, стремящуюся вверх, тогда как „бабье” содержит в себе уничижительное значение — темноту и негативные эмоции. Таким образом, символистское сплетение в Розанове двух противоположных, женских аспектов может свидетельствовать как об ощущаемой Розановым нестабильности его внутреннего мира, так и о внутреннем конфликте.

Отражением женского элемента становится придуманный философом псевдоним — „Елизавета Сладкая”. Хотя окончательно он не использовал этой „литературной маски”, псевдоним носит символический характер. Он становится своеобразным воплощением мысли и чувств в слова. Возможно, посредством псевдонима Розанов хотел подчеркнуть женский элемент своего внутреннего мира. Таким образом, „литературная маска” становится художественным приемом, раскрывающим глубокий духовный мир Розанова.

В таком же контексте можно рассмотреть еще один псевдоним Розанова — „Варварин”²². По сути дела — он мужской, но нетрудно догадаться, что это измененная форма имени Варвара, принятая Розановым в честь жены. Примечательно также, что Варварин — это форма, отвечающая на вопрос „чей?”. Этот аспект подчеркивает особую привязанность Розанова к Бутягиной. Таким образом „литературные маски” символистски выражают духовную противоположность женского и мужского начал в Розанове.

О высокоразвитом женском начале в Розанове свидетельствует его-эмоциональность, нежность и нерешительность. Он не стыдится своих женских черт, открыто признаваясь в печали, боли, чувствительности и плаче. Гиппиус вспоминает слова писателя о первой жене:

Знаете, у меня от этого времени одно осталось. После обеда я отдыхал всегда, а потом встану — и непременно лицо водой сполоснуть, умываюсь. И так и осталось — умываюсь, и вода холодная со слезами теплыми на лице, вместе их чувствую. Всегда так и помнится²³.

Слезы, смешанные с водой, выступают здесь как смысловой код. Уже библейская традиция соединяла эти два аспекта в один общий

²¹ З. Н. Гиппиус, *Живые лица*, указ. соч., с. 184.

²² З. Н. Гиппиус, *Дмитрий Мережковский*, [в:] электронный ресурс: http://az.lib.ru/g/gippius_z_n/text_1943_merezhkovsky.shtml (14.12.2016).

²³ З. Н. Гиппиус, *Живые лица*, указ. соч., с. 169.

символ воды. Он указывает на что-то невидимое, подсознательное. Таким образом, вода может отождествляться с внутренним миром человека, его духовностью. Символизируя очищение, крещение и преображение²⁴, вода выступает также как выразитель религиозных чувств. Но прежде всего отражает женское начало, а также ассоциируется с хаосом. В случае Розанова можно говорить о слезах, символизирующих сферу чувствительности — они являются результатом бессилия, слабости, пассивности и нерешительности. Таким образом, слезы выражают женственную сферу внутреннего мира писателя. Гиппиус замечает: „С человеческой точки зрения — есть противное что-то в этом все терпящем, только плачущем муже”²⁵. Слезы становятся своеобразным знаменем жизни Розанова. Он плакал от бессилия (когда Бутягина серьезно болела) и несчастья (причиной которого была Сулова), никогда не скрывая от других своих чувств, своей женской натуры. Итак, слезы являются символическим выразителем пассивности, а судьба философа — результатом избранного им пути. А точнее — этот выбор заключается в подчинении первой жене, которой Розанов дал полное право решения о своей судьбе. Таким образом, в характере писателя намечается пассивность — характерная черта женского начала.

По мнению Гиппиус, философ, подчеркивая свою женскую натуру, ведет себя как невеста. Однако она берет писателя под защиту:

Дайте же ему [Розанову — К. О.] „невеститься”. Тем более, что не можете запретить. Наконец, в каком-нибудь смысле, может, оно и хорошо?²⁶

Хотя само слово „невеститься” имеет иронический оттенок, Гиппиус замечает высший смысл такого поведения, интерпретируя состояние „невеститься” не как уменьшение мужского элемента, а как своеобразный процесс развития и самопознания своей „другой” — женской натуры.

Следуя этой мысли, поэтесса замечает в философе переплетение мужской силы с женской слабостью. Она рисует образ „двоящегося” Розанова:

Опять передал свое телесное ощущение: движется внешняя *сила*, только голая сила, тяжелая, грубая, „мужская”. Перед ней Розанов, маленькая оди-

²⁴ О символике воды см.: W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, с. 475–479; M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1992, с. 178–179.

²⁵ З. Н. Гиппиус, *Живые лица*, указ. соч., с. 170.

²⁶ Там же, с. 187.

ночка, прижавшаяся на тротуаре к дому, — чувствует себя воплощенной слабостью, „женщиной [...]”²⁷.

Примечательно, что в очерке *Задумчивый странник* переоценке подвергаются концепции Отто Вейнингера и Фридриха Ницше, согласно которым женщина — это выразительница дионисийской стихии²⁸, „пустой сосуд”²⁹, нуждающийся в заполнении посредством действия мужского элемента. Раскрываемые в процессе дешифровки текста смысловые элементы свидетельствуют о том, что и специфический характер, и поведение Розанова противоречат этим концепциям. В глазах Гиппиус философ является мужской „формой”, наполненной женским началом. Итак, по словам поэтессы, Розанов скрывает в себе неопределенную и не понимаемую другими ценность.

Мужской аспект природы философа отражает его „еретическое”³⁰ творчество. Розанов — это представитель нового религиозного сознания, в центре внимания которого находится Бог и телесность (пол). Философ стремится к преодолению дуализма духа и материи. Он нуждается в личной, мистической связи с Богом. Одновременно философ отвергает Иисуса Христа как сына Божьего, видя в нем лишь противника (врага) человечества. По словам Розанова, Бог сотворил мир и приказал человеку радоваться ему. Таким образом, религия должна наполнять человека радостью, но Христос приносит смерть и печаль, отрицая Божье дело. Розанов, подытоживая свою мысль, приходит к выводу, что, если Христос является сыном Бога, тогда мир — творение Сатаны. Розановский Христос — это односторонняя личность, открывающая человеку только путь на Голгофу³¹. Гиппиус удивляет розановское „разделение” Бога и Его Сына. Она подчеркивает, что философ одновременно искренне и страстно любил и ненавидел Христа. Такое глубокое противоречие вызывает в нем внутренний конфликт, поскольку именно Христос соединяет в себе все то, о чем Розанов пишет и мечтает — дух и плоть.

Такой специфический подход философа к религии, своеобразная религиозная полярность приводит его к ощущению безысходности и одиночества, которые становятся его проклятием. Одновременно, как пишет Гиппиус, „Самое «еретическое» Розанова исходи-

²⁷ Там же, с. 203.

²⁸ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, Warszawa 1990.

²⁹ O. Weininger, *Płeć i charakter*, przeł. O. Ortwin, Warszawa 1994.

³⁰ Определение Гиппиус. Ср.: З. Н. Гиппиус, *Живые лица*, указ. соч., с. 162.

³¹ W. Krzemień, указ. соч., с. 82–106; O. Матич, указ. соч., с. 252–292.

ло из его *религиозной* любви к Божьему миру, из религиозного его вкуса к миру, ко всей плоти³². Чтобы подчеркнуть этот аспект, поэтесса использует термин „розановские вопросы“ для определения выступающего в произведениях философа соединения Бога и плоти. Можно предположить, что внимательность Розанова, способность замечать каждую мелочь³³ позволяет ему глубоко воспринимать мир, ощущать его как Божье дело, так как „слово стало плотью“. Он воспеваает мир как одухотворенную плоть. Писатель наблюдает себя, других людей и мир. Воплощая свои ощущения в слова, он рисует субъективную картину окружающей среды. Гиппиус замечает:

Писать Розанов мог всегда, во всякой обстановке, во всяком положении, — никто и ничто ему не мешало. И всегда писал одинаково. Это ведь не „работа“ для него: просто жизнь, дыханье³⁴.

В очерке *Задумчивый странник* Гиппиус определяет главную линию концепций Розанова, однако не анализирует отдельных его произведений.

Таким образом, творчество воспринимается как аспект, вписанный в натуру Розанова. Согласно Гиппиус, характерной чертой Розанова является „волшебный дар“ воплощения мыслей в слова. Произведения философа — это чистое ощущение, „движение души“³⁵. Так же как и в случае других символистов, творчество для Розанова играет роль символистской „силы“, преобразующей внутренний мир личности. Оно может восприниматься также как тренировка духовных способностей, в ходе которой каждый этап жизненного пути Розанова становится новым шагом в развитии внутреннего мира.

Отсюда следует, что „розановская исключительность“³⁶ вытекает из его одухотворенности. Гиппиус называет философа „редчайшим явлением“, подчеркивая его богатый внутренний мир. Однако такая личность нуждается в особом подходе:

[...] прилагать к Розанову общечеловеческие мерки и обычные требования по меньшей степени неразумно. Он есть редкая личность, но, чтобы увидеть это, надо переменить точку зрения³⁷.

³² З. Н. Гиппиус, *Живые лица*, указ. соч., с. 163.

³³ Там же, с. 171.

³⁴ Там же, с. 157.

³⁵ Там же, с. 150.

³⁶ Там же, с. 151.

³⁷ Там же, с. 150.

Особое мировосприятие Розанова отличает его от других людей³⁸. Он, по-иному ощущая мир, видит глубже и дальше. Согласно Гиппиус, Розанов — это индивидуальность, принадлежащая к более высокой сфере, однако ищущая своего места среди людей. Поэтесса видит в нем духовного учителя человечества, призывая „Понять ценность этого говорящего явления, т. е. понять, что оно, такое как есть, может дать нам, или что можем мы от него взять“³⁹. Розанов „живет“ идеями религии, посвящает им себя, сосредотачивается на развитии своей духовной сферы. Неотъемлемой частью жизни писателя является молитва, позволяющая ему соприкоснуться с Богом, общаться с Ним. Андрогинный идеал — Бог — ощущается философом как совершеннейшая „личность“, к которой необходимо стремиться. И действительно, всю жизнь философ посвящает попытке найти путь к синтезу противоположностей в самом себе. Мирча Элиаде пишет:

Podjęmowane przez człowieka wysiłki w celu przekroczenia przeciwieństwa, doprowadzają go do wyjścia z osobniczej sytuacji w jakiej się bezpośrednio znajduje, i do wzniesienia się do perspektywy transsubiektywnej, czyli — innymi słowy — do osiągnięcia poznania metafizycznego. W swoim doświadczeniu bezpośrednim człowiek jest ukonstituowany z par przeciwieństw⁴⁰.

Таким образом, можно предположить, что раскрытие тайны синтеза противоречий становится для Розанова одновременно возможностью приближения к божественной тайне.

Приоткрывая духовный и чувственный мир Розанова, Гиппиус рисует полный противоположностей образ „двоящегося“ философа, соединяющего в себе своеобразные пары противоречий: женский и мужской аспект, духовную и физическую сферу, а также догматическую и недогматическую веру (религиозность и „еретичество“). Итак, на основе контрастов Гиппиус создала в *Задумчивом страннике* героя-личность, пытающуюся преодолеть свой мучительный дуализм. Духовные поиски приводят Розанова к мечте о достижении совершенства и полноты путем соединения в себе противоположных элементов. Очень возможно, что оппозиционные начала в натуре Розанова становятся для него символистскими ступенями на пути к андрогинности и духовной гармонии.

³⁸ Там же, с. 194.

³⁹ Там же.

⁴⁰ M. Eliade, указ. соч., с. 97.

Библиография

- Белозерцев Е. П., *Образование. Историко-культурный феномен*, Москва 2016.
- Бердяев Н., *О рабстве и свободе человека*, Париж 1939.
- Бердяев Н., *Русская идея*, Санкт-Петербург 2008.
- Гишпиус З. Н., *Дмитрий Мережковский*, [в:] электронный ресурс: http://az.lib.ru/g/gippius_z_n/text_1943_merezhkovsky.shtml (14.12.2016).
- Гишпиус З. Н., *Живые лица*, Санкт-Петербург 2001.
- Зинаида Николаевна Гиппиус. *Новые материалы. Исследования*, ред. Н. В. Королева, Т. А. Пахмусс, Москва 2002.
- Злобин В. А., *Тяжелая душа. Литературный дневник. Воспоминания. Статьи. Стихотворения*, Москва 2004.
- История русской литературы. Серебряный век*, ред. Ж. Нива, И. Серман, В. Страда, Е. Эткинд, Москва 1995.
- Матич О., *Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России*, Москва 2008.
- Платон, *Пир. Беседа о любви*, пер. И. Д. Городецкий, Москва 1908.
- Русский эрос или философия любви в России*, ред. В. П. Шестаков, Москва 1991.
- Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W. J. Hanegraaff, in collab. with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Boston 2006.
- Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1994.
- Fijałkowska-Janika I., *U ścian cerkiewnych. O twórczości filozoficzno-religijnej Wasyła Rozanowa*, Gdańsk 1992.
- Głazewska E., *Androgynia – model człowieka XXI wieku*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2001, nr XXVI, z. 2.
- Jonas H., *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1990.
- Malej I., *Eros w symbolizmie rosyjskim (filozofia – literatura – sztuka)*, Wrocław 2008.
- Malej I., *Marzenie o wszechjedności, czyli erotyzm androgyniczny w symbolizmie rosyjskim*, „Przegląd Rusycystyczny” 2005, z. 2.
- Malej I., *O kilku obliczach Erosa w prozie dekadentów rosyjskich*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 2004, t. 47, z. 1-2.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, Warszawa 1990.
- Oesterreicher-Mollwo M., *Leksykon symboli*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1992.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.
- Rzeczycka M., *Fenomen Sofii-Wiecznej Kobiecości w prozie powieściowej symbolistów rosyjskich (Andrieja Biełego, Fiodora Sotoguba i Walerija Briusowa)*, Gdańsk 2002.
- Weininger O., *Płeć i charakter*, przeł. O. Ortwin, Warszawa 1994.
- Wodziński C., *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, Gdańsk 2000.