

Rainer Grübel

**ASTARTE, ISIS UND OSIRIS AN DER NEVA.  
DIE RESAKRALISIERUNG SÄKULARISierter WELT  
IN ROZANOV'S ÄGYPTENMYTHOS**

„[...] мы сами из Европы сделали для себя как бы какой-то духовный Египет.“

„[...] wir selber haben für uns aus Europa gleichsam irgendein geistiges Ägypten gemacht.“

F. Dostoevskij, *Dnevnik pisatelja*, Januar 1881  
(PSS, Bd. XXVII, M. 1984, 36)

**1. Chronos und Ethos: zwei Modelle der Säkularisation und ihre Mängel**

„Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“

C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1934, 49.

Hat man in Europa die Säkularisation vor allem als Überwindung der mittelalterlichen, Diesseits und Jenseits trennenden Zwei-Welten-Lehre des Augustinus durch den in Hegel und Marx gipfelnden, durchweg diesseitigen Geschichtsbegriff *chronologisch* bestimmt,<sup>1</sup> so deutete der amerikanische Soziologe Talcott Parsons (1937) sie mit E. Troeltsch (1927) vorrangig *axiologisch*: als Übersetzung religiöser Wertvorstellungen in ethische. Diese Translation sah er in den Religionen selber angelegt;<sup>2</sup> die Glaubenslehren trugen den Kern der Verwandlung von Transzendenz in Immanenz gleichsam von Beginn an in sich. Auch die von Hegel ausgehende Geschichtsphilosophie<sup>3</sup> deutet das Überwinden der Trennung der *Civitas Dei* von *Civitas mundi* als naturwüchsigen Vorgang. Hegels ‚Weltgeist‘ und Marx’ ‚Dialektik der Geschichte‘ sind durch nichts zurückzuhalten.

Parsons argumentiert von jenem rationalistischen Normengefüge des profanierten Calvinismus her, das anders als säkularisierter Katholizismus und ver-

<sup>1</sup> O. Marquard, Säkularisierung, in: G. Ritter (u.a., Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel 1992, 1133-1158.

<sup>2</sup> B.S. Turner (Hg.), *The Talcott Parsons Reader*, Cambridge 1999.

<sup>3</sup> Auch Hegel kennt indes einen negativen Säkularisationsbegriff. Cf. Marquard, op. cit., 1135.

weltlichte Orthodoxie keiner kompensatorischen Ästhetisierung der Welt zu bedürfen schien. Auf Sinnlichkeit angelegt, verbuchte die ostkirchliche Kultur wie die katholische dagegen den Verlust des Religiösen als Sinnenopfer und suchte ihn (dies zeigen Gesamtkunstwerke bei Gogol<sup>4</sup>, Chlebnikov<sup>4</sup> und Wagner) durch Ästhetisierung wettzumachen. Der Unterschied springt in die Augen, halten wir den Protestanten Kierkegaard und den Katholiken Bergson gegeneinander, den evangelischen Bultmann und den katholischen Rahner, den Protestanten Rudolf Otto und den aus der Orthodoxie kommenden Rozanov. Parsons Modell der Verweltlichung ist indes blind für jene kompensatorische Aisthesis, die das manische amerikanische Verhüllen von Alter und Tod durch Schminke bloßlegt: Hollywood ist amerikanisches Surrogat der ‚Synthese der Künste‘. Zum anderen kann Parsons' transformative Axiologie die Frage nicht schlüssig beantworten, wieso die jüdische Orthodoxie bis auf den heutigen Tag der Verweltlichung durch Ablehnung des Staates vor der Ankunft des Messias hat widerstehen können.

Der geschichtsphilosophische Entwurf der Verweltlichung wiederum versetzt jenseitiges Heil (und mit ihm das Heilige) in innerweltliche Zukunft. Er muß dabei jene Schranke, die das Jenseits von Augustinus' *Civitas Dei* gegen das Diesseits schützt, ersatzweise zwischen Gegenwart und Zukunft aufrichten, muß Eschatologie durch Utopie ersetzen. Die diesem Entwurf innewohnende Aporie erwächst aus der unterstellten Positivität und diesseitigen Endlichkeit von Geschichte: Wenn indes die Historie abgeschlossen wird, ist auch ihr Entwurf obsolet; er geht seiner kommende Ereignisse erklärenden Kraft verlustig; und wenn das Geschehen das Progressmodell widerlegt, ist der Erklärungsentwurf der Verweltlichung selber hinfällig. Als ihr Ersatz tritt die Ästhetik des Neuen hervor.

Die Ästhetik der Innovation bildet die Schwundstufe ästhetisierten Fortschrittsdenkens. Ästhetisierung freilich eignete bereits dem Entwurf immanenter Geschichte: Die Trias ‚Altertum, Mittelalter, Neuzeit‘ mit dem Einmünden der letzteren in die erstere gibt dafür das beste Beispiel ab. Hat das Progressmodell den Gesichtspunkt stetiger Meliorisierung vom Ascensus-Moment der religiösen Eschatologie geborgt, entleiht ihm der zivilisationskritische Standpunkt Rousseaus das Descensus-Moment.<sup>5</sup> Außerhalb der historisierenden Perspektive erzeugt Verweltlichung den offenkundig unwiderstehlichen Druck, das ethisierte Religiöse (etwa vermeintlich heile, ja ‚heilige‘ Natur) zum Ausgleich zu generalisieren

So erzeugt Säkularisation im Zuge einer umfassenden Differenzierung („Modernisierung“) die kompensatorische Neigung zu stetiger Vereinheitlichung. Sie faßt auch als Verschmelzung von Philosophie und Religion, von Gnosis und Pistis Fuß. In der russischen Kultur bietet das Denken Vladimir Solov'evs den ersten Entwurf solcher (Re-)Integration von Religion und Philosophie. Und gerade

<sup>4</sup> Cf. Verf., Chlebnikovs *Zangezi* als Kontrafaktur der Liturgie, in: Grübel 2001, 615-672.

<sup>5</sup> Um das Auf- resp. Abstiegsmodell kreist die Diskussion über Norbert Elias' ‚Prozeß der Zivilisation‘, dem sich ein gegenläufiger ‚Prozeß der Barbarisierung‘ entgegensetzen läßt.

es denkt den philosophischen Ausgriff aufs religiöse Denken als jene globale Vereinigung, die *differentia* und *unio* auf prätotalitäre Weise in eins setzt:

Für die religiöse Spekulation ist die Gottheit vor allem das Absolute, das heißt, das Unbedingte und Unendliche, losgelöst von jedem Unterschied und aller Vielheit – die reine Differenz oder All-Einheit.<sup>6</sup>

Kennzeichnen wir mit Solov'ev den Bezug aufs Absolute als Besonderheit des religiösen Wertes<sup>7</sup> (cf. Schleiermachers Bestimmung der Religion als ‚Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott‘), so macht die Identifikation von Differenz und Einheit auch die Unterscheidung von Religiösem und Nichtreligiösem, von Heiligem und Profanem, von Göttlichem und Teuflischem, von Jenseitigem und Diesseitigem zunichte. Solov'evs ‚religiöse Spekulation‘ übersetzt Hegels globale Geschichte des Weltgeistes (zurück) in religiöse Terme.

Die andere Möglichkeit, auf Utopie und Fortschrittsdenken, auf Ethisierung des Religiösen und innerweltliche Untergangsprophetien zu reagieren, liegt in der Resakralisierung des Verweltlichten,<sup>8</sup> im Umkehren der den „okzidentalentalen Rationalismus“ prägenden „Entzauberung der Welt“.<sup>9</sup> So antworteten an der Wende zum 20. Jahrhundert der Säkularisierung Rußlands, dem Werte- und Funktionswandel im 18. und 19. Jahrhundert vormals religiöser Formen, Entwürfe und Inhalte, vielfältige Bestrebungen zur Wiederaufrichtung einer sakralen Welt. Sie prägen die esoterische Wirkung der Theosophin Blavatskaja (1831-1891) wie das neomythische Motivnetz der russischen Symbolisten, sie kennzeichnen das Bemühen, den Glauben philosophisch zu rechtfertigen, im Denken Lev Šestovs nicht anders als Pavel Florenskijs<sup>10</sup> gegenläufigen Versuch, Wissenschaft und Religion zur Deckung zu bringen. Sie prägen Fedorovs Appell, Gottes Schöpfung als „Gemeinsame Tat“ („Обšće delo“) der Menschen durch Überwinden von Tod und Sexualtrieb sowie durch das Wiedererwecken aller Toten zu vollenden.

Damit tritt die Resakralisierung als zur Werte- und Funktionsdifferenzierung der modernen Welt gegenläufiges Streben hervor. Dieses Bemühen um die Reintegration der zerfallenden Welt als antimoderne Zielsetzung der vermeintlich selber modernen Differenzierung entgegenzuhalten, setzt eine verkürzte, weil binäre

<sup>6</sup> Solowjew 1953-1980, Bd. III, 221.

<sup>7</sup> Cf. mein Beschreibungsmodell der Axiologie in: Verf. 2001.

<sup>8</sup> F. Overbeck (*Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. (2) Leipzig 1903, 34) kritisierte die Theologie als „ein Stück Verweltlichung“.

<sup>9</sup> M. Weber, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*. Bd. I, Tübingen 1963, 73-236, hier 94.

<sup>10</sup> Diese Synthese ist als Gegenentwurf zu Husserls Bemühen zu verstehen, die Philosophie im Rahmen der Phänomenologie in die Wissenschaft zu integrieren.

Perspektive voraus. Sie kennt nur zwei Zustände: Teil sein oder Ganzes, profan oder heilig. Da der Mensch es letzten Endes (in welchen verkleinerten und camouflierten Dimensionen auch immer) stets auch mit dem Ganzen der Welt zu tun hat, muß jede Zerteilung des Ganzen mit einem verdeckten oder auch vorgezeigten Griff aufs Umfassende kompensiert werden. So wurde die extreme soziale Fragmentarisierung der Welt in der kommunistischen und in der rassistischen Gesellschaft – genetische Codierung als Germane vs. Jude, Sozialbiographie als Proletarier vs. Adliger oder Bourgeois – durch den Totalitarismus ihrer Binnenstruktur kompensiert. Er prägte auch ihre Kulturpraxis: Es war der vermeintlich einheitliche ‚Volkskörper‘ der Arier oder Proletarier, der alles Heterogene ausspie.

Wo es Rozanov (2000, 227) um die Wiederherstellung der „Ganzheit der Welt“ („celoe mira“) zu tun war, schwebte ihm zur Restitution des Ganzen der Anschluß an den Paganismus nicht weniger vor als der an Juden- und Christentum. Das Heidentum sei dem Christentum an Wissen überlegen (Rozanov 2002, 236).

Язычество столько же истинно, как и христианство, и притом в таких же существенных [частях]. Оно было побеждено насилием и риторикой [...] (Rozanov 1999, 5)

Das Heidentum war genauso wahrhaft wie das Christentum und zudem in ebenso wichtigen [Teilen]. Besiegt worden ist es durch Gewalt und Rhetorik [...].

Am Beispiel Rozanov erweist sich der vereinfachende Begriff der Verweltlichung, demgemäß durch Verallgemeinerung weltlichen Geschichtsverständnisses oder Ethisierung religiöser Werte eine vormals durchweg christliche Kultur mit ihrer Eschatologie in eine ganz und gar weltliche übergeführt wird, nicht als tragfähig. Rozanov hebt vielmehr den traditionellen russischen Doppelglauben („dvoeverie“) – das Nebeneinander von Christentum und Heidentum im Volksglauben – auf eine schriftkulturelle, eine literarische Ebene. Er verknüpft dabei den Idealismus der jüdisch-christlichen Religion mit dem Materialismus der Folklore.<sup>11</sup> So wurde der Gottesbegriff des Monotheismus mit dem ihm fremden Animismus volkskultureller Vorstellungen zusammengefügt.

Das Erforschen von Verweltlichung und gegenläufiger Vergöttlichung sollte nicht zweigliedrig verfahren und Profanes geradlinig aus Sakralem herleiten oder vice versa (und dabei bündig entgegensetzen), es muß auch das bereits vorhandene Profane respektive Sakrale berücksichtigen und deren Transformation in Betracht ziehen. Erst einem solchen differenzierten Blick erschließt sich die Beson-

<sup>11</sup> Diesen Materialismus profiliert Bachtin als Nachfolger Rozanovs in seinem Rabelais-Buch. Der Karnevalismus erscheint so auch als Korrektiv zu Hegels *Philosophie der Geschichte*.

derheit der Resakralisierung. Rozanov las Texte Puškins, Lermontovs und Dostoevskijs mit einer säkularisierten Ästhetik ‚zurück‘ auf ihre sakralen Gehalte.

Der russische Philosoph, Journalist und Literat bezog dabei Themen, Motive und Sememe der Folklore nicht aus der ostslavischen Mythenwelt, mit der er, anders als die Kinder wohlhabender Adliger, mangels einer Kinderfrau nicht vertraut gemacht worden war. Er schöpfte die pagane Welt vielmehr aus dem, was ihm an Wahrnehmungen, Einsichten und Vorstellungen von der altägyptischen Welt zugänglich wurde. Und so deutete er Texte der genannten russischen Autoren als Illustrationen der altägyptischen Glaubenswelt.

Zum einen betrieb Rozanov mit anderen russischen Kosmisten und im Einklang mit den Symbolisten die Aufwertung der Gestirne, vor allem der Sonne und des Mondes. Zum anderen verfolgte er – wie Freud und Weininger – die Neubewertung des Geschlechtes. Ja, er suchte nach einer Mythe, die den Sonnenkult mit dem Geschlechtskult vereinigte. Vor diesem Hintergrund erschien ihm ganz Europa als „kastrierter“ (Rozanov 2000, 192) Erbe Ägyptens: Die ägyptische Religion sei Europa durch die jüdische und griechische Vermittlung um die Feier des Geschlechtlichen gekappt überliefert worden.

## 2. Ägypten: das ferne, pagane Andere im Griff der Entweltlichung

„[...] daß man den Pyramiden nicht sehr nahe kommen, ebenso wenig als zu weit davon entfernt sein müsse, um die ganze Rührung ihrer Größe zu bekommen.“

Immanuel Kant, *Die Kritik der Urteilskraft*.

Um einer Erscheinung in der Kultur einen anderen Stellenwert und eine andere Funktion zu verleihen, muß sie aus hinreichender Ferne herbeigeholt oder aber in sie verwiesen werden. Am leichtesten läßt sich das *Periphere* einem Funktions- und Wertewandel unterziehen. Dies zeigen die Alpen-, Orient- und Kaukasusmythen der (Vor-) Romantik, der Indianerkult Karl Mays sowie das ‚Poona‘ der ersten Nachkriegsgeneration in den 1960er Jahren. Zur Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erfüllte Nordafrika, vor allem Ägypten, die Rolle der fernen Bezugskultur, die, aufgewertet, das Eigene als Fremdes erscheinen lassen konnte. Das Nilland schien an der Grenze zu liegen und zugleich den Übergang zu bilden zwischen wildem, triebhaftem Afrika und durchrationalisiertem Abendland.

Die Antwort auf die Frage, weshalb Rozanov gerade Ägypten als letzten Inbegriff seiner Lebens- und Kulturvorstellung gewählt hat, fällt zugleich leicht und schwer. Zunächst muß man sich vor Augen halten, daß dem Provinzkind 1893 im Alter von siebenunddreißig Jahren endlich der begehrte Sprung in die russische Hauptstadt und damit eine der großen europäischen Metropolen gelungen war.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Rozanov („Zanimatel’nyj večer“, in: idem: 1995d, 187-193, hier 187) zeugt hiervon in einer

Wenig später machte sich indes erhebliche Enttäuschung über seine nervtötende Tätigkeit als Beamter in der Rechnungskontrolle der russischen Staatseisenbahn und die damit verbundene karge Bezahlung bemerkbar.<sup>13</sup> Zwar erwies sich das Zusammenleben mit der neuen Lebensgefährtin, Varvara Rudneva, als erfüllte Liebe, doch versagte die Kirchenbürokratie die Scheidung von Apollinarija Suslova. Dadurch wurde der Staatsbeamte Rozanov faktisch der Bigamie schuldig,<sup>14</sup> die von ihm gezeugten fünf Kinder waren wider seinen Willen unehelich.

Die Enttäuschung über die Weigerung der Kirche, die seit einem Jahrzehnt nicht mehr bestehende Ehe mit der siebzehn Jahre älteren Frau aufzulösen, zog auch Rozanovs Einstellung zur christlichen Religion in Mitleidenschaft<sup>15</sup> – er verabscheute die seiner Auffassung nach der Scheidungsversagung zugrunde liegende Ablehnung der körperlichen Liebe durch das Christentum und insbesondere in den Episteln des in der Orthodoxen Kirche so wirkmächtigen Apostels Paulus. Auf der Suche nach Argumenten für die Scheidung fand er heraus, wie positiv die Urteile über die Sexualität im *Alten Testament* ausfielen; auch fiel ihm

---

Besprechung siamesischer Tänze: „Впечатления Востока редки у нас. Я никогда не бывал восточнее Симбирска; никогда не видал и не наблюдал наших так называемых <инородцев>. Хотя и был на Кавказе, – но увы, способ новейшего путешествия по железным дорогам и в почтовом омнибусе исключает какую-нибудь возможность рассматривания природы и людей. В сущности – везде видишь Петербург; Петербург – с Невского, Петербург – с Сенной, но все-таки Петербург, т. е. сумму удобства и приспособлений одного типа. Поэтому Востока мы вообще нисколько не знаем.“ (Eindrücke vom Osten sind bei uns rar. Ich war nie östlich von Simbirsk; habe nie unsere sogenannten ‚Fremdstämmigen‘ gesehen und beobachtet. Obschon ich im Kaukasus war, schließt, ojeħ, die Art des neuesten Reisens mit der Eisenbahn oder dem Postomnibus jedwede Möglichkeit der Betrachtung von Land und Leuten aus. Im Grunde sieht man überall Petersburg; Petersburg vom Nevskij, Petersburg von der Sennaja, gleichwohl aber Petersburg; d.h. die Summe von Bequemlichkeit und Vorrichtungen ein und desselben Typs. Deshalb kennen wir den Osten überhaupt nicht.) Anlässlich dieser Tänzer hat Rozanov die chinesische Sitte der eingeschnürten Füße von Frauen als „Erziehung der Beine“ (vospitanie nog, ebda. 188) gedeutet, die zum einen zu einer Ästhetisierung der Bewegung der Frauen führe, zum anderen aber der für Europa charakteristischen Frauenflucht entgegenwirke. Auch körperliche Formen verborgene Kleider wirkten der europäischen Entehrung der fremden Blicken bloßgestellten Frau entgegen.

<sup>13</sup> Cf. Rozanovs („Ugolok Bessarabii“, in: idem 1994c, 574) These über die bindende Kraft der Provinz und die ‚befreiende‘ Wirkung der Metropole sowie die hieraus herrührende Sammlung Unfähiger und Träger in Petersburg.

<sup>14</sup> Rozanov (1994a, 69) bezweifelte die Richtigkeit seines Verhaltens: „Господи: где же правда? Я люблю каноны святых, но не могу быть без потомства.“ (Heil, wo ist die Wahrheit? Ich liebe die Regeln der Heiligen, doch ich kann nicht ohne Nachkommen sein).

<sup>15</sup> 1913 hat Rozanov (2000a, 188) den Anstoß „alles zum ‚Hidentum‘ zurückzudrehen“ („перевернуть все к ‚язычеству‘“) auf das Jahr 1897 datiert und mit der Fühllosigkeit der russischen Geistlichen motiviert.

auf: Der Prophet Moses war die Ehe mit einer zweiten Frau eingegangen.<sup>16</sup> Und so gab er zunächst dem Judentum den Vorzug vor dem Christentum,<sup>17</sup> bis er in der zweiten Hälfte der 90er Jahre die seiner Forderung nach Wertschätzung des Körperlichen noch mehr entgegenkommende altägyptische Kultur für sich entdeckte.

Indem Rozanov das *Alte Testament* über das Neue stellte, wurde gleichsam der Opfertod Christi überflüssig, und als er in einem zweiten Schritt der archaischen ägyptischen Kultur den Vorzug gegenüber dem Judentum gab, hob er den Sündenfall auf. Der Schritt zum ägyptischen Altertum wird so zum Eintritt in die Welt des Heiligen, ins Paradies. Auf den ersten Blick mag dieses Vorgehen utopisch wirken, doch ist es streng antiutopisch, insofern es nicht auf die Zukunft, sondern in die Vergangenheit ausgreift und den konkreten historischen Ort anweist, an dem dieser Garten Eden tatsächlich bestanden habe.

Auf Ägypten als Quellland von Kultur, aber auch auf die Überlieferungslinie des Sakralen vom Nil zu Wolga und Neva mag Rozanov bei der Lektüre von Danilevskijs slavophiler Programmschrift *Rußland und Europa* gestoßen sein:

Главный поток всемирной истории начинается двумя источниками на берегах древнего Нила. Один – небесный, через Иерусалим и Царьград достигает в невозмущенной чистоте до Киева и Москвы; другой – земной, человеческий, в свою очередь, дробящийся на два главные русла: культуры и политики, течет мимо Афин, Александрии, Рима – в страны Европы, временами иссякая, но опять обогащаясь новыми, все более и более обильными водами. (Danilevskij 1995, 430f.)

Der Hauptstrom der Weltgeschichte setzt mit zwei Quellen an den Ufern des alten Nil ein. Der eine, göttliche, gelangt über Jerusalem in ungetrübter Reinheit bis Kiev und Moskau; der andere, irdische, menschliche, strömt, geteilt in zwei Hauptströme: in Kultur und Politik, an Athen, Alexandrien und Rom vorbei in die Länder Europas, wobei er zeitweilig austrocknet, doch sich wieder mit neuen, immer üppigeren Wassern bereichert.

Während es Danilevskij darauf ankam, die beiden Ströme West- und Ostroms, Rußlands und Europas im Land der Wolga zu vereinigen, um (seinem Dreistadienmodell gemäß) eine neue Blüte der Kultur nahezulegen, schwebte Rozanov die Rückkehr zum Ausgangsort der genannten Kultur vor: in das Land des Nils. Dort glaubte er die Unberührtheit des Gartens Eden gefunden zu haben.

Allerdings schränkt diese Entscheidung für Ägypten die Zugänglichkeit des Paradieses ein. Es ist in der Ferne von Tausenden Jahren zugleich anwesend und abwesend: Räumlich ist es präsent in den Relikten und deren Reproduktionen,

<sup>16</sup> Rozanov, „Sem'ja kak religija“, in: idem, 1995c, 67-106, hier 106 (Fußn. 2).

<sup>17</sup> An der Ethik der Lehre Christi störte ihn die Lösung des kausalen Zusammenhangs zwischen Sünde und Leiden (Rozanov 1999, 305).

zeitlich ist es unwiderruflich absent durch sein Vergangensein. Dieses Präteritum macht sein Fehlen ja überhaupt erst spürbar, und dies verleiht dem Rozanovschen Paradies anders als den Utopien keinen verheißenden, zukunftsfrohen, sondern einen melancholischen, poetischen Charakter. In Wahrheit ist auch Rozanov *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, nur geht es nicht wie bei Proust um die ontogenetisch-biographische, sondern um die phylogenetisch-kulturhistorische Kindheit des Menschen. Unwiederbringlich verloren sind beide.<sup>18</sup>

Die erste bewußte Begegnung Rozanovs mit der ägyptischen Kultur fällt – wenn wir seinem Bekenntnis von 1906 trauen dürfen – ins Jahr 1893.<sup>19</sup> Auf den täglichen Fahrten zu seiner Dienststelle passierte er auf der 1851 eröffneten Nikolaj-Brücke an der Neva-Uferstraße Petersburgs unweit der Akademie der Künste zwei seit 1834 aufgestellte ägyptische Originalskulpturen aus Theben, zwei Sphinxen des XV. vorchristlichen Jahrhunderts,<sup>20</sup> die vom „längsten Fluß der Welt“ zum „kürzesten“, aus der ältesten in die jüngste Stadt gekommen seien. Rozanov profiliert so den Gegensatz zwischen Herkunft- und Ausstellungsort der Denkmäler<sup>21</sup>, erzeugt aber zugleich einen Kulturraum, der vom frühesten Altertum bis in die unmittelbare Vergangenheit reicht.

Diese Sphinxen boten ihm „die fröhlichsten und lebendigsten“ („самые веселые и живые“)<sup>22</sup> Gesichter dar, die er je in Petersburg vor Augen bekommen hatte; in ihrer Lebendigkeit erweckten sie den Eindruck, Tolstoj's Roman *Krieg und Frieden* (*Vojna i mir*) entsprungen zu sein.<sup>23</sup> Die dem Standort nahe Kaiserliche Akademie der Künste zeige unter den Gipsabdrucken aller bekannten griechischen und römischen Skulpturen keinen einzigen, der einen so lebhaften Eindruck hervorgerufen, ihn so erregt hätte. Anders als die Sphinxen schienen klassisch-antike Frauenskulpturen nicht in Lachen ausbrechen zu wollen; sie erweckten den Eindruck, sie seien „prachtvoll und tot“ („изящный и мертвый“).<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Rozanov (1999, 308) behauptet freilich, es genüge, den Himmel mit Liebe zu betrachten.

<sup>19</sup> A. Nikoljukins („Sozdatel' novogo žanra“, in: Rozanov 2001, 5-18, hier 10) Mitteilung, Rozanov habe die Ägyptische Abteilung der Petersburger Öffentlichen Bibliothek „seit jungen Jahren“ („с молодости“) besucht, ist irreführend: Er war damals 37 Jahre alt.

<sup>20</sup> Cf. V.V. Struve, *Peterburgskie sfinksy*, SPb. 1912.

<sup>21</sup> Cf. die axiologische Implikation des Denkmaltransportes, dazu Verf. 2000, 383-386.

<sup>22</sup> Rozanov, *Egipet*, in: idem 1999, 345-350, hier 346.

<sup>23</sup> Die Bemerkung geht einerseits am Desinteresse des Realisten für Ägypten vorbei, zeigt andererseits aber ungewollt die starke Fiktionsbindung von Rozanovs Ägyptenbild. 1897 äußerte er noch im Brief an P.P. Percov den Wunsch, Ägypten zu bereisen (dazu Fateev 2002, 221).

<sup>24</sup> Rozanov, „Egipet“, in: idem 1999, 347. Die Jugendlichkeit der „Belebung“ („oživlenija“) in den ägyptischen Skulpturen übertreffe die der „Umriss“ („očertanija“) in den griechischen.



Solche werthaltige, auf vitalistische Axiomatik gegründete Gegenüberstellung des Lebendigen und des Toten<sup>25</sup> diskreditiert die in Europa seit der Renaissance zum Exemplum erhobene Kultur der griechisch-römischen Antike, der Rozanov in seinem Moskauer Studium begegnet war. Diese Wertverschiebung hat ihren Vorläufer gewiß in der Romantik, die dem antiken Vorbild die europäischen Volkskulturen als gleichwertige Muster zur Seite gestellt und den Orient als Attraktion entdeckt hatte. Wie Macpherson im 18. Jahrhundert seinen gälischen Ossian erfand, wie die Gebrüder Schlegel das Morgenland als Alternative zum Abendland entdeckten, wie sich Puškin und mehr noch Lermontov für den Kaukasus<sup>26</sup> begeisterten, so (er)findet Rozanov sein ägyptisches Altertum.<sup>27</sup>

Ein weiterer Umstand, der Rozanovs geistig-kulturelle Wahlheimat motiviert haben mag, ist deren Rußland vergleichbare Randlage<sup>28</sup> zu Asien. Nicht anders als das Land an der Wolga den Erdteil Europa, verbindet das Nilland den Kontinent Afrika mit dem Osten. Hinter Ägypten steht so auch der im neunzehnten Jahrhundert erforschte, zugleich lockende und abstoßende ‚Schwarze Kontinent‘,<sup>29</sup> jene Metonymie gleichermaßen beunruhigender und anziehender Natürlichkeit, die in Ägypten ‚aufgehoben‘, zugleich bewahrt und kulturell gebändigt ist.

Im Umfeld von Napoleons Feldzug nach Ägypten hatte auch die europäische Ägyptologie ihre Geburtsstunde erlebt. Anders als den wissenschaftlichen Ägyptologen ging es Rozanov weniger um die kognitive Entdeckung eines unbekann-

<sup>25</sup> Es verstehe sich nicht von selbst, daß Lebendiges wertvoller sei als 'Totes.

<sup>26</sup> Allerdings hat Rozanov („»Demon« Lermontova v okruženii drevnich motivov“, in: idem 1999, 187-196; idem, „»Demon« Lermontova i ego drevnie rodiči“, in: idem 1995b, 95-105) Lermontovs Poem mehr auf die antike Welt und darunter das alte Ägypten bezogen als auf den Kaukasus und sein Mittelalter. Den Kaukasus hat Rozanov („S juga“, in: idem 1994c, 10-41, hier 41) zwar 1898 für sich als „neue Welt“ („новый свет“) und als Teil Asiens entdeckt, ihn aber bemerkenswerterweise mit der Frage gelungener Russifizierung und nicht mit dem Orient in Verbindung gebracht. Auch auf seiner zweiten Kaukasus-Reise verknüpfte Rozanov („Domik Lermontova v Pjatigorske“, in: idem 1994c, 433-443, hier 434f.) den Kaukasus zwar mit seinem Widerlager Europa, nicht aber mit dem Orient. Diese großrussische Abstinenz zeigt er sogar im Bericht über den Besuch des Lermontov-Hauses in Pjatigorsk!

<sup>27</sup> Der Orient lag für den „geborenen Kostromaer und ewigen Nordländer“ („природного костромича и вечного северянина“) Rozanov („S juga“, in: idem 1994c, 10-41, hier 41) psychogeographisch im Süden.

<sup>28</sup> Seine Sensibilität für die psychische Lage an der Peripherie hat Rozanov („Ugolok Bessarabii“, in: idem: *Inaja zemlja, inoe nebo...*, M. 1994c, 568) in seinem Reisebericht aus Bessarabien ausgesprochen: „О колеблющейся психологии окраинного жителя вообще в ум никогда не приходит“ (An die schwankende Psychologie des Randbewohners zu denken, kommt einem [Bewohner der Landesmitte] niemals in den Sinn).

<sup>29</sup> Rozanov (1994a, 146) bringt denn auch die „archaischen“ („pervobytnye“) Menschen mit Afrika in Verbindung.

ten kulturellen Kontinentes, der in der Beschäftigung mit seinen Hinterlassenschaften einen tatsächlich oder vorgeblich der Wahrheitsfrage unterworfenen Eigenwert annimmt, ihm war es vorzüglich um die Veränderung des Ortes der Physis auf der europäischen Wertskala in ihrem Verhältnis zu Psyche und Geist zu tun. Er ging mit den jahrtausendealten Relikten der altägyptischen Kultur um, als seien es Erscheinungen seiner unmittelbaren, zumal russischen Gegenwart.<sup>30</sup>

Vor allem in Lermontov sieht Rozanov seinen Vorläufer mit Blick auf die Wertschätzung des ägyptischen Kulturvorbilds.<sup>31</sup> Vielfach zitiert er das *Märchen für Kinder* (*Skazka dlja detej*) sowie das Epos *Dämon* (*Demon*), das Lermontov zwar *Östliche Erzählung* (*Vostočnaja povest'*) unterteilt, dessen Handlungsort er von Spanien jedoch in den Kaukasus, keineswegs aber nach Ägypten verlegt hat. *Das Gebet* (*Molitva*) liest Rozanov als „eine umfassende Skizze Ägyptens“ („полный очерк Египта“).<sup>32</sup> Es schließe die in den Pyramiden und Mumien verkörperte freudige Erwartung eines ewigen Lebens ebenso ein wie die Gewißheit des Zugriffs auf ein Füllhorn an Lebensfreude.

Vergleichsweise weniger stützt Rozanov sich bei seinem Nachweis der Präsenz der Vorstellungswelt des alten Orients in der russischen Kultur auf Puškin,<sup>33</sup> dessen Abkunft und dessen *Nachahmung des Korans* (*Podražanie Koranu*) ihm geeignete Anknüpfungspunkte hätten liefern können. Wiederholt verweist er zwar auf die *Ägyptischen Nächte* (*Egipetskie noči*), nie aber in seinen Ägypten-Texten.<sup>34</sup> Schon 1899 hat Rozanov den Zyklus *Ägyptische Nächte* in seinem Gedenkartikel *A.S. Puškin* als Beleg für die „Neigung“ ihres Autors „zu Kontrasten“ („тяготение к контрастам“)<sup>35</sup> gewertet: Der kleinliche Petersburger Čarskij und der knauserige Improvisator stehen Kleopatra gegenüber, Alexandrien hebt sich ab von der nächtlichen Stadt an der Newa. An anderer Stelle nimmt er den Zyklus nebst der *Hauptmannstochter* (*Kapitanskaja dočka*) immer-

<sup>30</sup> Gerade diese Fähigkeit Rozanovs hat D. Merežkovskij (1995, 413) gelobt.

<sup>31</sup> Rozanov, „Egipet“, in: idem, *Vo dvore jazyčnikov*, M. 1999, 347. Rozanov („O drevneegipetskoj krasote“, in: idem, 1999, 17f.) hat angesichts der Kritik an seiner Gleichsetzung von Lermontov und semitischem Orient abgemildert statt von Ähnlichkeit von der „Tendenz zum Absteigen“ („тенденцию к схождению“) gesprochen. Cf. zu Rozanovs Lermontov-Bild und Deutung des Gedichtes „Morskaja carevna“ (Die Meeressprinzessin). Verf. 2003, Kap. 6.

<sup>32</sup> Rozanov, „Nečto iz tumana ‚obrazov‘ i ‚podobij‘“, in: idem 1995c, 287-317, hier 289.

<sup>33</sup> Rozanov („Kul'tura i derevnja“, in: idem 1999, 61) schätzte Puškin 1899 mehr als Denker denn als Künstler; 1897 wußte er freilich noch nicht, über wen er mehr staunen sollte, über den Dichter oder den Denker (idem, „Dva vida pravitel'stva“, in: idem 2000b, 149-161, hier 153).

<sup>34</sup> Analog vermissen wir freilich Kleopatra in Rozanovs Ägypten-Texten!

<sup>35</sup> Rozanov, „A.S. Puškin“, in: idem 2000b, 19-40, hier 33. Ausnahmen: idem 1995c, 354, 362, 381, 384.

hin als Beleg für das Nebeneinander von Heidentum und Christentum bei Puškin.<sup>36</sup>

Rozanovs Liebe zu Ägypten steht im räumlichen Kontext des Petersburger „Erinnerungs-Bildes“<sup>37</sup> an Altägypten sowie im zeitlichen Zusammenhang der Asien-Begeisterung Nikolajs II. Der hatte in den Jahre 1890/91 Sibirien bereist und Japan besucht. Zwar liegt das Nilland statt in Asien an dessen Nahtstelle mit Afrika, doch vereint Rozanovs Faible das Nilland mit dem Nahen Orient und entspricht so dem Panasiatismus des Zaren in seiner Abwendung von Europa.

1889 hatte Rozanovs Freund und Nestor B.N. Strachov (1889) seine Erinnerungen an eine zweimonatige Reise nach Konstantinopel und auf den Berg Athos veröffentlicht. Darin teilt er mit, vom Wunsch beseelt, etwas anderes als immerfort Europa zu sehen, habe er zunächst Ägypten besuchen wollen. Diese Idee sei aufgegeben worden, weil er fürchtete, auch am Nil außer auf altägyptische Überreste wieder nur auf Europa zu stoßen: auf die italienische Oper, auf Dampfschiffe und europäische Hotels. Als lebendige Gegenwart Asiens am Rande Europas habe ihn dagegen Konstantinopel gelockt, und nur durch die geographische Nähe des Berges Athos zur Kaiserstadt sei er dorthin geführt worden. Was Strachov in der Wirklichkeit versäumte, hat Rozanov auf dem Papier nachgeholt.

Der Philosoph Vl. Solov'ev hatte 1876 seine dritte und letzte Begegnung mit der Weltweisheit Sophia in der ägyptischen Wüste; 1896 kündigt sein Gedicht *Drei Begegnungen (Tri svidanija)* vom mystischen Zusammentreffen in der Sahara unweit Kairos. Er hat die Überlegenheit des Judentums über das alte Ägypten am Beispiel von Moses' Auszug aus dem Land am Nil auf das Niederringen des Dämonischen als Leitprinzip und damit auf den Abschied vom Heidentum gegründet (Solov'ev 1993, 40). Gegen dieses Wertgefälle von Paganität und Christentum zieht Rozanov zu Felde. Anknüpfen konnte der Solov'ev-Kritiker an der Auffassung des Religionsphilosophen, anders als dem die Selbständigkeit des Menschen leugnenden Orient liege der ägyptischen Religion und Kultur die Idee des ewigen Lebens zugrunde.<sup>38</sup> Daher hätten sie auch eine jede Aussöhnung mit dem Tod von der Hand gewiesen und eine ewige Natur als weibliches Prinzip entworfen, in dem die Gottheit sich als ewige Wiedergeburt entfalte.

Rozanov hegt keinerlei wissenschaftliche Ambitionen im akademischen Sinne, dies geht – wie bei seinem Verhältnis zum Judentum – schon aus dem Umstand hervor, daß er keine Anstrengungen unternommen oder auch nur ernsthaft erwogen hat, sich die altägyptische Sprache anzueignen. Er verläßt sich auf seine Seh-, Kombinations- und Deutungsfertigkeit sowie auf vorliegende Kompendien,<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Rozanov, „Zagadki Gogolja“, in: *Russkoe slovo*, 12. März 1909.

<sup>37</sup> Cf. W.St. Kissel 1999.

<sup>38</sup> Solov'ev 1901-1907, Bd. III, 270-382; Solowjew 1953-1980, Bd. II, 222.

<sup>39</sup> G.C.Ch. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, (3) 1884; K.R. Lepsius, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, 12 Bde, Berlin 1849-1860 (aufgeführt in *Religi-*

nutzt Handbücher, Kataloge, Atlanten und zog die Aisthesis – die In-Augenschein-Nahme von Bildern<sup>40</sup> – dem philologischen Studium litteraler Dokumente, der Sinnsuche in sprachlichen Texten grundsätzlich vor. Rozanov hat es erneut letztlich auf Ästhetik abgesehen, hier auf kulturell habitualisierte sinnliche Wahrnehmung von altägyptisch patiniertem Geschlecht und Gestirn.

Die ästhetische Wahrnehmung erschöpft sich für Rozanov nicht in äußerer sinnlicher Apperzeption, sondern schließt auch innere Wahrnehmung, das Körpergefühl<sup>41</sup> also, mit ein. Just den Verlust „innerer Anschauung“ („внутреннее воззрение“),<sup>42</sup> die sich aus „einer Familie wie aus dem Eden“ („семья как эдема“; ebda.) blutgemäß offenbare, beklagt der Ägyptophile bei den Europäern.

Auch bei seiner Einstellung aufs Ästhetische des Fremden scheint Rozanov sich an Leont'ev orientiert zu haben. Der hatte ihn 1891 im Brief vom 14. August eindringlich auf die Ästhetik von Natur und Geschichte verwiesen und die Ästhetik (im Einklang mit Nietzsche sowie mit Positionen in Dostoevskijs Prosa) als geeigneten Maßstab aller Kulturentwicklung empfohlen:

Я считаю эстетику мерилом, наилучшим для истории и жизни, ибо оно приложимо ко всем векам и ко всем местностям. Мерило положительной религии, например, приложимо только к самому себе (для спасения индивидуальной души моей за гробом, трансцендентный эгоизм) и вообще к людям, исповедующим ту же религию. [...] Мерило чисто моральное тоже не годится, придется предать проклятию большинство полководцев, царей, политиков и даже художников [...]. Это во-первых. А во-вторых, этическое мировоззрение неизбежно и всегда колеблется между двумя разными моральями: моралью внутренней борьбы (или моралью стремления) и моралью внешнего результата (мораль осуществления). [...] В эстетическом же мировоззрении все вмести́мо!.. И все религии, и всякая мораль, даже до некоторой степени и мораль внешнего результата. (Leont'ev 1993, 584f.)

---

*ja žiznetvorčestva*, 301 sowie in Rozanov 1899, 25). K.R. Lepsius, *Das Totenbuch der Ägypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin*, Berlin 1842 (aufgeführt in: Rozanov, „O drevneegipetskoj krasote“, in: idem 1999, 22). Cf. Rozanov 2000, 106; Karl Richard Lepsius (1810-1884), Johann Adolf Ermann (1854-1937) Ägyptologe, Professor an der Humboldt-Universität, Begründer der philologischen Schule.

<sup>40</sup> Obschon Rozanov kein Kunsthistoriker war, hat er doch eine Reihe von Rezensionen zu wichtigen Erscheinungen der bildenden Kunst im Sammelband Rozanov, *Sredi chudožnikov* (SPb. 1914; Neudruck M. 1994) vereinigt. Cf. die Einleitung von V.P. Šestakov („Vvedenie“, in: Rozanov, 1991c, 5-12) in den Teilnachdruck des Buches.

<sup>41</sup> Cf. Starobinski 1987.

<sup>42</sup> Rozanov, „Zamečatel'naja stat'ja“, in: idem 1999, 246-254, hier 253.

Ich halte die Ästhetik für den Maßstab, der für die Geschichte und das Leben am besten ist, denn er läßt sich auf alle Jahrhunderte und alle Örtlichkeiten anwenden. Der Maßstab der positiven Religion ist zum Beispiel nur auf sich selbst anwendbar (zur Rettung meiner individuellen Seele jenseits des Grabes, transzendentaler Egoismus) und überhaupt auf Menschen, die ein und dieselbe Religion bekennen. [...] Der rein moralische Maßstab taugt gleichfalls nicht, man müßte dann die Mehrzahl der Heerführer, Zaren, Politiker und sogar der Künstler der Verdammnis überantworten [...]. Dies zum Ersten. Zum Zweiten aber schwankt die ethische Weltanschauung unausweichlich und ständig zwischen zwei verschiedenen Moralien: der Moral des inneren Kampfes (der Moral des Bestrebens) und der Moral des äußeren Resultates (der Moral der Verwirklichung). [...] In der ästhetischen Weltanschauung findet [dagegen] alles seinen Platz. Sowohl die Religion als auch eine jede Moral, sogar bis zu einem gewissen Grade die Moral des äußeren Resultates.

Anders als Leont'ev hat Rozanov das Ästhetische mit dem Erotischen verknüpft; das Verlieben ereigne sich durch die Wahrnehmung der Haut des Menschen, in der „zugleich das wichtigste Zentrum seines Lebens, eine der wenigen ‚Wurzeln des Lebens‘, verborgen“ („скрыт вместе важнейший центр жизни его, один из немногих «корней жзни»“; Rozanov 1995c, 20) sei. Wenngleich die Haut in Rozanovs Sinnenwelt zunächst haptische und olfaktorische<sup>43</sup> Wahrnehmung in Gang setzt, bezieht sich der Ägyptenliebhaber hier vor allem auf den Gesichtssinn; Er dominiert den Vorgang des Verliebens und korrespondiert (was Ägypten anlangt) mit der Dominanz der Wahrnehmung bildlicher Erscheinungen.

Rozanov nimmt mit dem Vorrang pikturaler gegenüber verbalen Artefakten seit der Jahrhundertwende die mediale Dominantenwahl in jener zweiten Phase der russischen Moderne vorweg,<sup>44</sup> die, häufig ‚Avantgarde‘ genannt, um 1912 einsetzt. Er verharrt zwar im Unterschied zu Kandinskij und Malevič, Gončarova und Lisickij im Wesentlichen bei mimetischer Bildkunst, doch zeigt die von ihm so geschätzte ägyptische Kunst selber in der Ornamentik Anknüpfungspunkte zur abstrakten Malerei. Überdies bietet der intermediale verbalpikturale Konstruktivismus Aleksej Čičerins Bezüge zur Emblematik,<sup>45</sup> auf die auch Rozanovs Interpretations- und Kommentarkunst zu beziehen ist. Die Emblematik leitet sich ja selber von der altägyptischen Hieroglyphen-Schrift her.<sup>46</sup> Rozanov hat freilich

<sup>43</sup> Cf. Rozanov, „Poslednie list'ja. 1916 god“, in: idem, 2000, 198.

<sup>44</sup> Zu dieser Schwellenzeit cf. Verf., Einleitung in: idem (Hg.), *Russische Literatur an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert*, Amsterdam 1992, VIII; Ingold 2000. Zum Übergang vom ägyptischen Polytheismus zum jüdischen Monotheismus und den Spuren Ägyptens im Judentum cf. Assmann 1998.

<sup>45</sup> Cf. Verf. 1981.

<sup>46</sup> A. Henckel/A. Schöne, *Emblematik*, Stuttgart 1967.

die 1822 von J.P. Champollion entzifferte Bilderschrift<sup>47</sup> bezeichnenderweise ebenso ignoriert<sup>48</sup> wie die Embleme. Beide stellen eine hochkonventionelle Beziehung her zwischen Bild und Bedeutung. Diesen kulturell sedimentierten Interpretationsanweisungen hat Rozanov sich verweigert – wohl um selbst Deutungsmacht zu gewinnen. Anders gesagt: Durch das Umgehen der semantisch dominierten Deutungsregeln von Hieroglyphen und Emblemen gewann Rozanov die Freiheit für ausdrucksdominierte Deutungsakte, in denen er selber innovative Kraft entfalten konnte. Auch diese Kontrafaktur war ein beachtlicher Akt kultureller Modernisierung Rußlands, der freilich erneut die für Rozanov charakteristische Ambiguität des Archaikers und Innovators zeigt: Der russische Ägyptophile greift dem medialen Dominanzenwechsel der Moderne vor, ohne sich später selber auf die entsprechenden Brüche von der mimetischen zur abstrakten Kunst zu beziehen.<sup>49</sup>

### 3. Die Resakralisierung der Zeit

„Все народы – дети перед египтянами, а следовательно и вся история – египетское дитя.“  
 „Vor den Ägyptern sind alle Völker Kinder, und folglich ist auch die ganze Geschichte ein ägyptisches Kind.“  
 V. Rozanov, *V mire nejasnogo i nerečennogo*, M. 1995, 339.

Rozanov macht Hegels konsequente Historisierung der Zeit rückgängig, indem er den Unterschied zwischen menschlichen Zielsetzungen (*metae*) und göttlichen Bestimmungen (*destinationes*) einführt. Letztere lege auch das Geschick der Nationen fest. Der Mensch sei auf einem Holzweg, wenn er – individuell oder kollektiv – einem selbstgesetzten Ziel zustrebe, ohne es in Einklang gebracht zu haben mit seiner göttlichen Bestimmung.

<sup>47</sup> Die Relevanz der Hieroglyphen in ägyptischen bildlichen Darstellungen erhellt aus „Jugement du défunt par pesée de son cœur.“ IV<sup>e</sup> siècle avant J.C. (in: Cl. Larrieu, *Musée du Louvre*, Bordeaux 1992), wo oberhalb der abgebildeten Figuren 33 Spalten mit Schriftzeichen gefüllt sind. Rozanov hat solche Abbildungen freilich konsequent vermieden. Er hat auch eine Erklärung des vorgeblichen Fehlens ägyptischer narrativer Texte gefunden: Wenn sie schon alles mit Bildern erzählt hätten, weshalb sollten sie es mit Worten noch einmal erzählen? (Rozanov, „U nogi muža“, idem 1995c, 417-420, hier 418).

<sup>48</sup> Wenige Verweise auf Hieroglyphen finden sich in Rozanov 2000, 227 und 2002, 309-311.

<sup>49</sup> Es gibt nur eine Bemerkung in *Sacharna* aus dem Jahr 1913, in der er en passant auf die Futuristen Bezug nimmt. Gegenüber H. Spencers (1820-1903) *Opus magnum System of Synthetic Philosophy* zitiert und lobt er ein futuristisches Zaum'-Gedicht, das er L'vov-Rogačevskijs Aufsatz „Simolisty i ich nasledie“ (in: *Sovremennik* 1913, Nr. 6-7) entnimmt: „Три-три-три/Фру-фру-фру/Иги-яги-яги/Угу-угу-угу“ (Rozanov 1998, 16).

Wie Nietzsches Freund und Gesprächspartner Franz Overbeck das moderne westliche Christentum aufgrund seiner Institutionalisierung dem Urchristentum als Dekadenz entgegensetzte, so hielt Rozanov der ‚toten‘ veräußerlichten imperialen Russisch-orthodoxen Kirche seiner Zeit die ‚lebendige‘ innere Kirche vor.<sup>50</sup> Diese innere Kirche sah er in die konservative Schule der ‚Buchstabengläubigen‘ und in jene schöpferische Schule der ‚Geisteskämpfer‘ gegliedert, die auf der Suche nach einer neuen Heiligkeit sei. Ihr hat er sich wohl auch selber zugeordnet. Für Rozanov, der auf eine Religionspsychologie oder gar eine religiöse Psychologie aus war, ging es statt um die „Summa regulatorum“ um das „Typikon der Rettung“ (Rozanov 1899, 27), die Logik der Salvatio. Gerade sie schien ihm den Grund der russischen Kirchenspaltung auszumachen.<sup>51</sup> Und so feiert er am Ausgang des 19. Jahrhunderts die Raskol'niki als „die letzten Gläubigen auf der Erde“. Er schreibt die russische Geschichte (oder besser: die Geschichte Rußlands) erneut ein in einen eschatologischen Horizont. Und so ist es alles andere als Zufall, daß Rozanov seinen Eröffnungsbeitrag des ersten Heftes „Aus östlichen Motiven“, das in der Buchfassung den Titel *Das Wiedergeborene werdende Ägypten (Vozroždajuščijsja Egipet)* trug, mit dem Beitrag „Die höchste Minute der Geschichte“ („Veličajsja minuta istorii“)<sup>52</sup> eröffnete.

Heiligkeit hat Rozanov gegenüber der Gültigkeit des Augenblicks als emphatische „Ewigkeit“ („Večnost“) eingeführt. Er übertrug den jüdisch-christlichen Begriff göttlicher Dauer dabei auf altägyptische Ausdrucks- und Denkformen. Dazu fühlte er sich berechtigt, weil seiner Ansicht nach das altägyptische Denken im jüdischen – wenn auch durch die Mythe vom Sündenfall wesentlich reduziert – überlebt hatte. Und so bildete er durch Verknüpfung von zeitlich notwendig begrenzten Altersphasen mit dem Prädikat „ewig“ Oxymora. Entscheidend ist dabei der Ausfall der Mittelperiode des reifen Mannes- oder Frauenalters. Die ontogenetische Altersfolge Kindheit – Alter wird zudem im phylogenetischen Bezug des ‚späten‘ Europa aufs ‚frühe‘ Ägypten folgenreich umgekehrt:

Вечная старость	Ewiges Alter
Вечное детство	Ewige Kindheit.
В основе же	Im Grunde aber
Вечная любовь.	Ewige Liebe.
И еще глубже в основе	Und noch tiefer im Grunde
Вечная жизнь. <sup>53</sup>	Ewiges Leben.

Zu dieser Inversion paßte Rozanovs umgekehrte Vision des Schöpfungsprozesses: „Und es ward Abend und es ward Morgen...“

<sup>50</sup> Cf. zu Rozanovs Geschichtsbegriff Verf. 2002.

<sup>51</sup> Hierher rührt Rozanovs Sympathie für die russischen Sekten.

<sup>52</sup> Rozanov 2002, 8-19.

<sup>53</sup> Rozanov, „Pered zovem smerti“, in: idem, 2002, 264-270, hier 270.

Während Vjačeslav Ivanov die Harmonisierung von Christentum und antikem Griechentum betrieb, indem er Christus mit Nietzsches Dionysos in eins setzte, identifizierte Rozanov Jesus mit Freuds Ödipus: Der christliche Gottessohn habe sich gegen den jüdischen Gottvater empört und dessen geschlechtliche jüdische Welt durch eine asexuelle Christenheit ersetzen wollen. Als Gotteskind ist Rozanov hinwieder Jesu Bruder, macht er ihm die Rolle des Messias streitig!

Rozanov scherte sich anders als die bekannten, vor allem auf das Gemeinschaftsleben zielenden Utopien, um Fragen der – in seinem Fall altägyptischen – Sozialverfassung keinen Deut. Die kulturellen Werte und Hierarchien sah er völlig losgelöst von gesellschaftlichen Strukturen.<sup>54</sup> Im Grunde hatte er, der in Rußland dem Adel mit größter Reserve begegnete, indes die religiöse Ideologie der altägyptischen Oberschicht im Auge. Rozanov wandelte dabei zugleich in den Spuren der spätrömantischen Völkerpsychologie: Er las Bilddokumente der altägyptischen Aristokratie<sup>55</sup> als vermeintliche Zeugnisse einer Volkskultur am Nil.

Rozanovs Arbeit an der altägyptischen Kultur ist Teil einer inversen Geistesgeschichte, die statt vom Fortschritt vom Niedergang der Kultur erzählt. Sie steht im Rußland der Jahrhundertwende und des frühen 20. Jahrhunderts neben der Kunst- und Kulturgeschichte Florenskijs, die Entwicklungen der Neuzeit – den Sieg der Perspektivkunst<sup>56</sup> und die Entfaltung einer breiten Instrumentalmusik – gleichfalls als Dekadenz wertete. Und sie hat ihre Parallele in der Umkehrung der Werthierarchie zwischen Glauben und Wissen in der Philosophie Lev Šestovs.<sup>57</sup>

Rozanovs historische Inversion steht im Einklang mit dem Vorrang des Mittelalters gegenüber der Neuzeit bei Gogol'. Darin, daß sie das Ergebnis der Universalgeschichte umkehren und eine stimmige Welt im Diesseits behaupten will, bildet sie eine Parallele zu Fedorovs *Gemeinsamer Tat* (*Obščee delo*). Wo Fedorov aber fordert, avancierte biologische und chemische Verfahren zu nutzen, um den Tod zu besiegen und die Toten zu neuem Leben zu erwecken, wo er die moderne Naturwissenschaft zur innerweltlichen Erfüllung des Heilsversprechens der Eschatologie durch bessernde Eingriffe in die Natur bemüht, zielt Rozanov auf die Heimkehr des Menschen in den natürlichen Zustand des Ursprungs.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Diese Isoliertheit der Betrachtung nur des Ich hat D. Merežkovskij (1995, 416) auch an Rozanovs Bild des Christentums moniert.

<sup>55</sup> In *Kinder der Sonne* (Rozanov, „Deti solnca“, in: idem 1903b, 484-516, hier 501) gebraucht er das Merkmal des Aristokratischen eher als ästhetische denn als soziale Kennzeichnung. Die Pharaonen hielt Rozanov (2001, 326) nach Inaugenscheinahme der Mumie Sesostrijs' III in München (infolge seiner Nekrophobie) für unansehnlich und empfahl ihre Rückbestattung.

<sup>56</sup> Die Perspektivkunst lehnte Florenskij gegenüber der Ikonenmalerei als Illusionskunst ab, die Instrumentalmusik kritisierte er als Verdrängung der ihr überlegenen Vokalmusik.

<sup>57</sup> Zur Dekadenz als Frühphase des Symbolismus cf. Smimov 1972, 284f.

<sup>58</sup> Rozanov (1994a, 99) fragt sich allerdings 1915, ob aus der Furcht vor dem Tod nicht die



Anders als Rousseau freilich bezieht sich Rozanov beim Appell, zur Natur zurückzukehren, ausdrücklich auf das Dasein im Paradies des *Alten Testaments* vor dem Sündenfall und über dieses hinaus auf die altägyptische Kultur,<sup>59</sup> da sie solche paradiesischen Verhältnisse seiner Anschauung gemäß bewahrt und das Bild des Paradieses dem Judentum geschenkt habe. Es scheint Rozanov, der Mensch brauche sich lediglich zu solcher Umkehr zu entscheiden, und schon lebe er (wieder) im Garten Eden.<sup>60</sup> Er entdeckt durch Altägypten die Natur in einem anderen Sinne als sie die russischen Romantiker importiert hatten. Eher schon verträgt sich seine Naturverehrung mit dem zugleich wissenschaftlichen und religiösen Naturverständnis eines Lomonosov, das sich in Gedichten wie *Abendliche Betrachtung...* (*Večernee razmyšlenie...*) niedergeschlagen hatte.

Ganz im Geiste der Romantik erscheint Rozanov die Frühkultur als der authentische Beginn, der in den folgenden Phasen verspielt worden ist. Im Sinne des europäischen Orientalismus entwirft er den ägyptischen Nahen Osten als ersehntes Gegenbild zum abgelehnten, hier Rußland einschließenden Westen. Nur behauptet er<sup>61</sup> gegen allen traditionellen Orientalismus die Eigenart des Ostens als Vorbild für alle künftige Entwicklung Europas!

---

Abwesenheit des Todes folge, weil es infolge des Todes ja nichts mehr gebe, was die Todesangst auslöse. Rozanov vollzieht so gleichsam einen logischen Ausschluß des Todes. Eine frühe Hochschätzung Ägyptens findet sich übrigens im Prolog zu Škovorodas Schrift *Narkissos*.

<sup>59</sup> Rozanov (1995c, 275, 413; 1999, 115, 132, 386) hat sich in seinen Ägyptenschriften nur ausnahmsweise auf Rousseau berufen und ihm erst 1906 anlässlich des Genfbesuchs in einem *Die Reliquien Kalvins* (*Реликвию Калвина*) überschriebenen Artikel eine längere Passage sowie 1912 (1995b, 569-575) einen Gedenkaufsatz gewidmet. Im erstgenannten Beitrag führt Rozanov die Französische Revolution ganz allgemein auf Rousseau und ihre Forderungen „liberté, égalité, fraternité“ auf dessen Naturbegriff zurück. Rozanovs Ägyptomanie paßt zur slavophilen Klassik-Kritik (cf. Peskov 1998, 857).

<sup>60</sup> Dieser Entscheidung eignet freilich etwas Religiöses, das wie die luthersche Glaubensentscheidung ‚sola fide‘ geartet ist.

<sup>61</sup> Am Beginn des programmatischen Aufsatzes „Über die altägyptische Schönheit“ („O dre-vneegipetskoj krasote“, in: Rozanov 1999, 15-46, hier 15) zitiert er zustimmend die Passage aus der ersten Szene von Griboedovs *Verstand schafft Leiden* (*Tope om yma*) mit der Ablehnung des französischen Vorbilds für „Moden“ („mody“), „Autoren und Musen“ („avtory i muzy“).

#### 4. Kopf- und Seelenreise zum Nil mit emblematischem Kommentar

„Но никогда греки и римляне меня не притягивали, а евреи притягивали лишь временно, — и как я потом догадался, они притягивали меня отсветом, какой на них упал от Египта. Корень всего Египет.“

„Doch nie haben die Griechen und Römer mich angezogen, und die Juden haben mich nur eine Zeitlang angezogen, und – wie ich dann herausbekam, haben sie mich nur kraft des Abglanzes angezogen, der von Ägypten auf sie fiel.“

Rozanov (1995c, 339), *Aus östlichen Motiven*.

Im Jahr 1916 veröffentlichte Rozanov unter anderen Ausschnitten *Aus einem Buch, das niemals herausgegeben werden wird* (*Iz knigi, kotoraja nikogda ne budet izdana*) folgendes Fragment:

Египтянки, провожая в Серапеум нового Аписа, заглядывали в глаза юношам и напевали из Толстого:

Узнаем коней ретивых  
по таким-то их таврам....  
юношей влюбленных

узнаем по их глазам.

Тут встретил их пьяный Камбиз:

— Из Толстого?! запрещено! Святейшим Синодом!

И пронзил Аписа.<sup>62</sup>

Ägypterinnen, die einen neuen Apis ins Serapeum begleiteten, blickten in die Augen eines Jünglings und begannen, von Tolstoj zu singen:

Wir erkennen feurige Pferde  
an bestimmten Brandmalen...

verliebte Jünglinge

erkennen wir an ihren Augen.

Da begegnete ihnen der betrunkene Kamбиз:

„Aus Tolstoj?! das ist verboten! Vom Allerheiligsten Synod!“

Und er durchbohrte den Apis.

Dieser fiktive Dialog verlagert den Ausschluß Lev Tolstoj durch den Heiligen Synod aus der Orthodoxen Kirche in die Kultur des alten Ägypten: Rozanovs Rede vom Land am Nil war ganz aufs Rußland seiner Zeit bezogen. Ägypten hatte den Reiz des völlig Anderen, ohne es – wie das Judentum – der Gefahr realer

<sup>62</sup> Rozanov, „Iz knigi, kotoraja nikogda ne budet izdana“, in: idem 1996b, 635-637, hier 635. Rozanov (1992b, 71) legte sich das Pseudonym „Apis“ für Beiträge in *Novoe Vremja* zu, seit er dem Zauber ‚Ägyptens‘ erlegen war.

Begegnung auszuliefern.<sup>63</sup> Ägypten bestand wie die Leseländer seiner Kindheit<sup>64</sup> vor allem auf dem Papier, besser noch: auf dem Papyros, im Kopf und in der Seele.

Die Aggression zielt im Zitat ganz auf die zeitgenössische russische klerikale Institution, die Schönheit liegt ausschließlich auf Seiten des alten Ägypten. Solche säuberliche Trennung der Vorzüge und Nachteile von Kulturen ist, wie Rozanov an der russischen Kultur in ihrem Verhältnis zu Judentum und Deutschland schmerzlich und selbstwidersprüchlich erfuhr, leichter in der Vorstellung und auf dem Papier durchzuhalten als in der Wirklichkeit.

Die Ägypterinnen und Ägypter Rozanovs, die herrschaftsfreien Situationen, in die er sie stellt, um ihre Nähe zur Natur – und das heißt zu Geschlecht und Kosmos – vorzuführen, sind Kopf- und Herzgeburten. Die Obeliske, die gemeinhin in den Kontext ägyptischer und babylonisch-assyrischer Sonnenkulte gestellt werden, versetzt Rozanov aufgrund von als „Analogien“ angeführten Zitaten aus der Offenbarung des Johannes (XXI, 10-11, 22-27) und aus dem Propheten Hesekiel (XXVIII, 11-16), mit Hilfe von Passagen aus Gedichten von Lermontov (*Spor – Streit; Demon – Der Dämon*), aus Shakespeares *The Merchant of Venice* und N.V. Kukul'niks Drama *Fürst Daniil Vasil' evič Cholmskij (Knjaz' Daniil Vasil' evič Cholmskij)* sowie mit Verweis auf seine geschliffene Oberfläche und die pyramidale Spitze als phallisch in den Himmel weisenden „außergewöhnlich riesigen Kristall“ („чрезвычайно огромный кристалл“)<sup>65</sup> in den Zusammenhang von Edelsteinen, die dem Ruhm Gottes dienen.<sup>66</sup>

Indem Rozanov sich weitgehend auf reproduktive Abbildungen (*picturae*) als Bezugsgegenstände beschränkt, die er mit aus der Literatur übernommenen oder aber erfundenen Titeln (*inscriptions*) versieht und sprachlich kommentiert (*subscriptions*), hat er ein intermediales Modell entworfen, das an die dreigliedrige Emblemik des europäischen und daher auch des russischen Barockzeitalters anschließt.<sup>67</sup> Zugleich aber sind damit – hierin von der emblematischen, auf die Überlieferung von Exempla angelegten Text-Bild-Strategie abweichend – seiner Imagination Tür und Tor geöffnet. Rozanov zielt nicht so sehr auf Einzelbeispiele

<sup>63</sup> Dies erklärt, weshalb Rozanov keinen Versuch unternommen hat, Ägypten zu besuchen. Er schützte sich selber vor dem Risiko der Enttäuschung.

<sup>64</sup> Die russische Übersetzung eines Buches des deutschen Pädagogen August Wilhelm Grube hat das Kind Rozanov eigenem Bekunden gemäß viele Jahre lang als einziges Buch begleitet.

<sup>65</sup> Rozanov, „O drevneegipetskich obeliskach“, in: idem 1999, 10-14, hier 12.

<sup>66</sup> Rozanov hat diesen Artikel, der am Schluß das Kaschieren des Reichtums in der Gegenwart rügt, delikaterweise ursprünglich in der Literaturbeilage der *Handels-und-Industrie-Zeitung (Torgovo-promyšlennaja gazeta, 21. März 1899)* veröffentlicht.

<sup>67</sup> Den Rückgriff auf die Emblemik zeigen Belyjs Titel *Ėmblematika smysla (Emblemik des Sinns, hier eher metaphorisch)* und die emblematischen Bildzitate in P. Florenskij 1914.

wie auf ein globales Exemplum, das er vorzufinden behauptet, in der Tat aber selber konstruiert: auf das Beispiel einer positiven Leib-Geist-Verbindung, die im kosmischen Geschehen des Sonnenumlaufs und in den anthropologischen Vorgängen von Zeugung und Geburt ihre verknüpften Kerne hat. Dabei geht es – zumindest vordergründig – um die Unsterblichkeit des Menschen durch leibliche Reproduktion sowie um die zyklische Stabilität des kosmischen Geschehens. Die Analogie zu Nietzsches ‚ewiger Wiederkehr des Gleichen‘ ist zwar nicht von der Hand zu weisen, doch zielt Rozanov auf ein ganz anderes Bild von der Welt, weil alles in ihr der Unähnlichkeit mit sich selber und damit der Innovation unterworfen ist. Wo Nietzsches ‚ewige Wiederkehr‘ im Perennieren noch stets ein – freilich in die Natur projiziertes – Moment des Klassischen wahr, preist Rozanov bei aller Beständigkeit der Tiefenstruktur die stetige Innovation der Oberfläche. Nietzsches gegensatzhaltigem Verweis auf die polare, gemessen apollinische und unermeßlich dionysische Welt der Griechen stellt er die Asymmetrie der Natur und ihre Wahrung in der Kultur der alten Ägypter gegenüber:

Мир асимметричен; правильно расставленных колонн, равных промежутков между точками и линиями, повторяющихся движений или параллельных – нет в нем; все расходится, или сходится; ничто ни на что не похоже; все вечно новое. Мир есть личность, не сохраняющая верности себе ни в одной точке и ни в одну минуту.<sup>68</sup>

Die Welt ist asymmetrisch; regelmäßig aufgestellte Säulen, gleiche Abstände zwischen Punkten und Linien, sich wiederholende Bewegungen oder Parallelen gibt es in ihr nicht; alles strebt auseinander oder zusammen; nichts ist nichts ähnlich; alles ist ewig neu. Die Welt ist eine Person, die sich selber nicht die Treue hält, in keinem Punkt und in keiner Minute.

Die Asymmetrie in Seelenzustände übersetzend, ist ‚Sich-Nicht-Die-Treue-Halten‘ zugleich eine Selbstcharakterisierung Rozanovs, der in verschiedenen Zeitungen und Journalen unterschiedliche Positionen zum Besten gab. Dieser gemäß der Ethik der Zeit verwerfliche, Rozanov auch zum Vorwurf gemachte (Struve 1911) Habitus wird hier ästhetisch gerechtfertigt. Das Erwirken von Unsterblichkeit durch kulturelle Tätigkeit bleibt dagegen im Hintergrund und läßt sich in der Regel allenfalls kraft der Ausfaltung von Andeutungen auf die altägyptischen Künstler und den ihnen kongenialen Kommentator Rozanov selber beziehen.

Den Zusammenhang von Welterschaffung, Zeugen und Herstellen des Ästhetischen suggeriert Rozanovs Verknüpfung der Leichtigkeit, Luftigkeit von Bildern und Skulpturen mit dem (unterschwellig sexuell konnotierten) Vermögen zu fliegen: Die Cherubime seien in Ägypten stets mit Flügeln abgebildet. An die Stelle des männlichen Pegasos griechischer Provenienz treten flugfähige weibliche

<sup>68</sup> Rozanov, „Zanimatel’nyj večer“, in: idem 1995d, 187-193, hier 192.

Wächter, die zugleich das andere Geschlecht dokumentieren. Ihre Flügel seien im Unterschied zu den Darstellungen christlicher Engel zutreffend dort am Körper befestigt, wo die sexuelle Aktivität ihren Ausgang nehme: am Kopf.<sup>69</sup>

Ein besonderes Beispiel emblematischer Verfahrensweise, die eine graphische Abbildung mit zwei Texttypen verknüpft, bildet das dem zweiten Band des Sammelbandes *Die Familienfrage in Rußland (Semejnnyj vopros v Rossii)* als „Anhang“ („priloženie“) beigefügte Prosastück *Die Kinder der Sonne (Deti solnca)*. Dieses auf mehr als dreißig Seiten Prosa entfaltete Emblem enthält außer der Einleitung mit einem Langzitat aus einem von Rozanov durch Klammereinfügungen polemisch kommentierten Artikel N.A. Zaozerskijs über das russische Scheidungsrecht den ausführlichen, mit Anführungszeichen als Zitat gekennzeichneten Abdruck von Dostoevskijs *Traums eines lächerlichen Menschen (Son smešnogo čeloveka)*, 21 Reproduktionen ägyptischer Graphiken sowie einen in 15 Fußnoten plazierten detaillierten (nicht selten seitenlangen) Kommentar, der zwischen dem fiktiven Text aus Dostoevskijs *Tagebuch eines Schriftstellers* und den Abbildungen einen Sinnzusammenhang herstellt.<sup>70</sup>

Die beschriebene Verfahrensweise ist in der russischen Literatur ohne Beispiel. Dostoevskijs Erzählung, die wie auch die übrigen Texte des Schriftstellers keinerlei Hinweis auf Ägypten enthält,<sup>71</sup> wird wie die Inscriptio eines komplexen, aus der Bildreihe einer Serie von Picturae zusammengesetzten Emblems behandelt, das durch den Kommentar eine Subscriptio erhält. Die zugleich hochgradig intermediale und intertextuelle Gattung verweist mit den hier erstmalig versammelten und in den weitgehend kontinuierlich-linearen Zitattext montageartig eingesetzten Bildzitaten sowie den stets aufs Neue abgebrochenen, d.h. diskontinuierlichen Kommentarstücken von unterschiedlicher Länge zugleich auf die Prosa Dostoevskijs des 19. Jahrhunderts und auf die altägyptische Bildtradition mehrerer Jahrhunderte vor Christi Geburt. Der Verfasser erweckt den Eindruck, Dostoevskij habe unwissentlich, gleichsam intuitiv die vor dem Sündenfall liegende paradiesische Welt des alten Ägypten geschildert, als er den fiktiven ‚lächerlichen Menschen‘ seinen Traum erzählen ließ. Daher fungieren die ägyptischen Abbildungen kraft Rozanovs Montage als Illustrationen zu Dostoevskijs Erzählungen. Daß es sich hier in der Tat um das Verfahren der Montage handelt, erhellt aus dem Umstand, daß die Zuordnung von Picturae und Inscriptio beiden

<sup>69</sup> Rozanov wäre insofern auch der „europäischen Flugdichtung“ (F.Ph. Ingold, *Literatur und Aviatik. Europäische Flugdichtung 1909-1927*, Basel/Stuttgart 1978) hinzuzurechnen.

<sup>70</sup> Analog verknüpft Rozanov („Demon Lermontova v okruženii drevnich mifov“, in: idem 1999, 187-196, hier 187f.) kraft seiner eigenen Deutung Claude Lorrains (Gellée, 1600-1682) Bild *Acis et Galatea* (Dresdner Bildergalerie) mit der Erzählung von Versilovs Traum in Dostoevskijs Roman *Der Jüngling (Podrostok)*.

<sup>71</sup> Darauf sowie auf den vermutlichen Mangel an Kenntnissen Dostoevskijs über Ägypten weist Rozanov („Deti solnca“, in: idem 1903b, 484-516, hier 491) ausdrücklich hin.

einen je neuen Sinn verleiht. Sie präsentieren die über Jahrtausende währende Realität des Paradieses und die Sehnsucht des Menschen nach dem Garten Eden, die beide in der Anerkennung von kosmischer und biologischer Natur ihre Erfüllung finden. Dostoevskijs utopischer Text wird in eine historische Erzählung über das ägyptische Altertum verschoben, und die Relikte der altägyptischen Kultur werden im Gegenzug in die interpretative Gegenwart des Arrangeurs versetzt.<sup>72</sup> Rozanov (1903b, 501, 513) stellt für den paradiesischen Zustand ästhetische Kategorien wie „Grazie“ („gracija“) in den Mittelpunkt, für den Zustand nach dem Sündenfall dagegen ethische Kategorien wie „Eifersucht“ und „Scham“ („revnost“, „styd“).<sup>73</sup> Sein Krebsgang zurück vollzieht so den Umschlag von der Dominanz der Ethik zu jener der Ästhetik an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert mit.

Aufschlüsse bieten Rozanov (1903b, 496, 498) der Entwurf eines Wegs der Familie via Zeugung und Geburt vom Geschlecht zu den Sternen und die Verankerung des „Baums des Lebens“ („dreva žizni“) in der altägyptischen Kultur. Damit wird das Paradies der Genesis nach Altägypten verlagert, zugleich aber die Ambivalenz von ‚Baum des Lebens‘ und ‚Baum der Erkenntnis‘ im Sündenfall auf den erstgenannten beschränkt und so in positive Einwertigkeit zurückgeführt.<sup>74</sup> Die Einsicht in den Zusammenhang von Kosmos und Geschlecht, von Religion und Ästhetik ist so dem Ambivalenzverdikt des Sündenfalls entzogen.

Am Beispiel von Astarte, der phönizischen Göttin von Fruchtbarkeit, Mutterschaft und Liebe, zeigt Rozanov (1995c, 270), daß die Sonne in der Archaik nicht oben, nicht über den Menschen stehe, sondern gleich hoch, in Augenhöhe mit ihnen. Es gehe zudem um eine lebendige, eine „atmende Sonne“ („dyšušćee solnce“),<sup>75</sup> deren Strahlen in die Seele drängten, die alles in Bewegung versetze wie in Aleša Karamazovs Traum von der Hochzeit zu Kana.<sup>76</sup> Nicht anders als den Traum eines lächerlichen Menschen deutet Rozanov das Traumgesicht Alešas durchgängig als (unbewußte) Reverenz Dostoevskijs an den „Kult der Astarte“. Die bildliche altägyptische Darstellung des Emporsteigens eines Menschen aus einer Blume ‚liest‘ Rozanov als Geburt des Menschen aus der Flora und zu-

<sup>72</sup> Ähnliche Text-Bild-Konstellationen finden sich (als Plan) in Rozanovs (2000, 85, 99) Apokalypse unserer Zeit (*Apokalipsis našego vremena*).

<sup>73</sup> Die einzige ethische Größe ist hier negativ: „Unschuld“ („nevinnyj Rozanov“, 1903b, 506).

<sup>74</sup> Rozanov ersetzt die europäische Opposition von alttestamentlichem und griechischem Modell der Kulturentstehung durch eine Reduktion des jüdischen Entwurfs auf die biologische Hälfte.

<sup>75</sup> Rozanov, Chorošo li znaete „Kakogo Vy duča?“, in: idem 1995c, 261–279, hier 270; cf. zum symbolistischen Sonnen-Motiv Hansen-Löve 1998, 172ff.

<sup>76</sup> Wenn Rozanov hier den „Wein der neuen Freude“ als Symbol der chaldäischen Gottheit auffaßt, übersieht er, daß ‚Evangelium‘ Frohe Botschaft bedeutet und damit auch der Bezug aufs Christentum relevant ist.

gleich als Negation des Darwinschen Entwurfs der Abstammung des Menschen. Und auch den Traum Svidrigajlovs in Dostoevskijs Roman *Schuld und Sühne / Verbrechen und Strafe (Prestuplenie i nakazanie)* deutet er als vom Autor durchaus nicht beabsichtigte Darstellung dieser kultischen Welt.

Mit einer für den Beginn des 20. Jahrhunderts unerhörten Herabsetzung der Stereotype autonomer Autorschaft und der Historizität des Schreibens erklärt er, daß „ein unendliches Altertum, das aber auch jetzt lebendig ist“ („бесконечная древность, но живущая и сейчас“) „befohlen hat, etwas zu schreiben, das am Basisrelief eines ägyptischen Tempels abgebildet zu sehen, uns nicht verwundert“ („повелела написать такое, что мы не удивились бы, увидя изображенным на барельефе какого-нибудь египетского храма [...]“, Rozanov 1995c, 273). Dostoevskij sei gerade deshalb Mystiker, weil ihm nicht bewußt war, warum und wie er das Zentrum des universalen Atmens benennen solle (weshalb er es mit Blumen und dem Pfingsttag umgeben habe) und wovon, von welchen universalen Strahlen es den Mittelpunkt bilde: von Sonne und Same.

Wenn Rozanov feststellt, Lermontovs Gedicht *Kogda volnuetsja želtejuščaja niva (Wenn die gelb werdende Flur in Bewegung gerät)* enthülle dieses Zentrum als Gott, verwendet er den einen codierten Text zur Hermeneuse des anderen. Und so zieht er<sup>77</sup> einen längeren Auszug aus dem Propheten Hesekiel (XVI, 1-19) heran, um die Höherwertigkeit des Blutes gegenüber dem Geist zu belegen. Er liest diese Passage als entfaltete Figur ‚pars pro toto‘, in der Gott sich dem als Jungfrau verkörperten Volk Israel mitteilt. Die Figur der Kopulation Gottes mit seinem Volk bleibt implizit, ausdrücklich aber fragt Rozanov nach dem „Gesetz der Vorstellung“ („zakon voobraženija“, 278), dem gemäß das Gott Angehörige mit den Einzelheiten kommuniziert. Wo, lautet die Frage, lägen nach unserer Denkungsweise die Brücken? Hier sieht er das von Moses verhängte Abbildungsverbot verletzt und die Weiblichkeit des jüdischen Volkes enthüllt.

Andere (unmittelbare?) Weisen der Aneignung des Objektes durch das Subjekt, nämlich durch „Betasten und Riechen“ („osjazanie i obožanie“; 1903b, 491), haptische und olfaktorische sinnliche Wahrnehmungen, seien „tiefer“ („glubže“) und sakral: „Es bilden sich Ströme zwischen Objekt und Subjekt, das ist der Grund, weshalb die Natur zu hören ist, wenn man sich (lauschend) zu Boden geworfen hat, während man ihren Puls mit dem Auge nicht wahrnimmt.“ („Образуются токи между объектом и субъектом, вот почему природу можно слушать, припав (осязательно) к ней ухом, а глазом ее пульса не схвати“, 491). Hier sprudelt die mystische Quelle von Rozanovs Ägyptomanie. Sie gipfelt in der Gleichsetzung von weiblichem Geschlecht und der Göttin Isis.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Rozanov, Chorošo li znaete „Kakogo Vy duča?“, in: idem 1995c, 261-279, hier 278.

<sup>78</sup> Die Verbindung zu E.P. Blavatskaja (*Razoblaščennaja Izida*, 1876/77) ist ungeklärt.

Auf analoge Weise hat Rozanov in dem Kapitel *Aus grauem Altertum (Iz se-doj drevnosti)* seines Fragment gebliebenen Bandes *Aus östlichen Motiven (Iz vostočnych motivov)* die Reproduktion altägyptischer Bilder mit dem Zitat der Beschreibung des jüdischen Sabbat aus dem Buch von N. Pereferkovič<sup>79</sup> begleitet. Wesentlich ist die Konstellation von in Apis und ägyptischer Stierabbildung verkörperter Virilität mit der Darstellung „von Engeln“ ([sic] „angelami“) beschützter Mutterschaft auf der einen Seite<sup>80</sup> mit kommentiertem ausführlichem Zitat über den jüdischen Feiertag auf der anderen: Im Sabbat klinge der ihn feiernde Jude in einen viertausendjährigen Rhythmus ein, lebe er im Puls der jüdischen Gemeinschaft. Im Anschluß versteigt sich Rozanov (2000, 401) zur rassistischen Opposition von dem Leben zugewandten Semiten und auf den Tod, auf „Weltschmerz“ eingestellten Ariern. Freilich zählt der Sprecher dieser Einsicht biologisch zur Rasse der negativ bewerteten Todessehnsüchtler!

## 5. Heidnischer Stier, christliches Wunder: das neue phallische Heilige

„Der fromme Wunsch der Alten war die *Heiligkeit*, der fromme Wunsch der Neuen ist die *Leibhaftigkeit*.“

M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, 598.

Rozanov überträgt die in Europa mediterrane Mythe des Stiers in den Nordosten. Dabei faßt er den Bullen als Wille im Sinne Schopenhauers und Nietzsches: Der Stier ‚wolle‘ und die Welt ‚wolle‘. Die Frau sehne sich bestimmungsgemäß (!) danach, daß ihr fremder Wille aufgezwungen, daß ihr Gewalt angetan werde (Ro-zanov 2000, 235). Wenn er den Gott Osiris als Verkörperung des männlichen Geschlechtes (148) entwirft, verkuppelt er Stirners Heiligkeit und Leibhaftigkeit.

Rozanov suchte das alles verbindende Element des Geschlechts wissenschaftlich, ja naturwissenschaftlich zu belegen. Wie die russische Avantgarde fand er das neue Zentrum in der Visualität. „Das Spektrum des Geschlechts“ überschrieb er eine seiner Miniaturen vom Juli 1917, und er erhob darin Anspruch auf eine Physikosexologie: Wenn die Sonne weißes Licht aussende, bilde das Strahlenspektrum selber das Geschlecht. Diese Analogie zehrt von der Ambiguität des Licht und Erde bedeutenden Ausdrucks „svet“: „Und was einfach ist: Diese Sonne ist der gewaltige Stier des Universums, der seinen Samen wie auch ‚unser(e)-weiße(s)-Licht/Erde‘ ergießt („И что просто – это солнце есть великий бык вселенной, льющий семя свое как и «наш-бел-свет»)“.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> N. Pereferkovič, *Talmud, ego istorija i sodержanie*, SPb. 1897, 122-124.

<sup>80</sup> Rozanov, „Iz vostočnych motivov“, in: idem 1995c, 400.

<sup>81</sup> Rozanov, „Spektr sveta“, in: idem, 20002, 284f, hier 285.



Gegen Tolstojs Christentum-Kritik, die in der vom Positivismus eingegebenen Zurückweisung des Wunders gipfelt, nimmt Rozanov in seinen Garten des Heiligen das Wunder auf. Das Mysterium erstreckte sich auch auf das Geschlecht der Frau und auf wechselseitige Attraktion von Mann und Frau. Rozanov setzt dabei „čudo“ (Wunder) ausdrücklich gegen das Kunststück, den Trick, die Illusion ab: „Im Phallus ist die Wirklichkeit ein Wunder“ („В фаллосе действительность есть чудо“, Rozanov 2002, 213). Der Phalluskult sei dagegen nur eine Masche.

Anlässlich einer einfühlsamen Besprechung von Rcy's (1861-1913) Aufsatz Die Nacktheit des Paradieses – ein ästhetisches Theorem<sup>82</sup> entfaltet Rozanov seine Paradiesvorstellung. Er folgt Rcy in der Auffassung, der Unterschied zwischen Heidentum und Christentum sei im Grunde genommen wesentlich geringer, als allgemein gedacht werde. Den Schritt vom Garten Eden zur Gegenwart machten nur der Umbruch in der Psychik und der Gestalt zweier grundlegender „biologischer Geheimnisse“ („biologičeskich tajstv“)<sup>83</sup> aus: „Genuß“ („vkušenie“) und „Vermehrung“ („razmnoženie“). Mit Rcy nimmt Rozanov an, auch das Leben im Paradies habe diese beiden Aktivitäten des Menschen enthalten – nur hätten sie (dies ist nun Rozanovs These) seither ihre ästhetische Qualität eingebüßt. Die hier vorausgesetzte Annahme, der Sündenfall sei keine Einbuße an Ethik, sondern an Schönheit, wird nicht durch Belege gestützt, Rozanov hält sie wohl für evident.

Wenn er hier seine Skepsis gegenüber der antiken griechischen Kultur ausspricht – sie stelle die Geburt stets als jungfräuliche dar (verkürze sie also um den Zeugungsakt) – erhellet unausgesprochen auch sein Vorbehalt gegen die Menschwerdung Jesu Christi durch Parthenogenese. Die griechische Skulptur zeige die Mutterschaft in jenem rapiden Augenblick ihrer Entstehung aus der Jungfräulichkeit, der so kurz sei wie der Zeitpunkt, in dem ein gefülltes Wasserglas nach schneller Drehung auf den Kopf noch gefüllt bleibe.<sup>84</sup>

Da Rozanov (1999, 251f.) den Geschlechtsakt auch für das Leben im Paradies annimmt, kann er ihm mit Rcy des Prädikat „heilig“ („svjat“)<sup>85</sup> verleihen. Sakrosankt sind „Geschlecht“ („rod“), „Verwandte“ („rodnye“) „Verwandtschaft“ („rodstvo“), „Eltern“ („roditeli“) unter Einschluß auch der Ästhetik in die Kategorie des Heiligen. Gerade deshalb könne Körperliches<sup>86</sup> heilig sein. Freilich

<sup>82</sup> Rcy [d.i. I.F. Romanov], „Nagota raja – éstetičeskaja teorema“, in: *Mir iskusstva* (1903, Nr.3, Nr. 4).

<sup>83</sup> Rozanov, „Zamečatel'naja stat'ja“, in: idem 1999, 246-254, hier 247.

<sup>84</sup> Ob Lenins Bild vom bei Durst zu leerenden Wasserglas, bei dem es nicht darauf ankomme, woher es stamme (es antwortet auf die Frage nach der Treue) mit Rozanovs figuraler Rede zusammenhängt, ist nicht bekannt.

<sup>85</sup> Rozanov, „Zamečatel'naja stat'ja“, in: idem 1999, 246-254, hier 248.

<sup>86</sup> Rozanov (1994a, 43) hat Ägypten und Judäa die Entdeckung des Geschlechts als des Beginns einer „anderen Welt“ (другой мир) zugesprochen; hier würden Götter und Menschen gleichermaßen geboren: „Пол – начало вечности“ (Das Geschlecht ist der Beginn der

komme es darauf an, die Verwandtschaft – alle sind im Gegensatz zu den ägyptischen Göttern „geboren“ („rodilis“)<sup>87</sup> – nicht nur mit den Nahen, sondern auch gerade mit auch den Fernstehenden zu spüren,<sup>88</sup> mit den Juden, den Mohammedanern, den Angehörigen sibirischer Völker. Auch russ. „Volk“ („narod“) hat den Stamm „rod“, der im „Sich-Selbst-Gebären“ („samorodit'sja“, ebda., 295) des Blutes gipfelt.

Die Familie zerbreche, wenn sie sich nicht als Garten Eden erwiesen habe. Und sie müsse in diesem Fall auch getrennt werden:

Стеснение развода, самое малейшее, более колеблет религию и подрывает ее основы, суть, надежды, все идеалы, чем французская революция и весь «дух энциклопедизма».<sup>89</sup>

Das Behindern der Scheidung, auch das geringfügigste, bringt die Religion mehr zum Schwanken und untergräbt ihre Grundlagen, das Wesen, die Hoffnungen, alle Ideale mehr als die Französische Revolution und der ganze „Geist des Enzyklopädismus“.

Rozanov widerspricht Rcy freilich gerade dort, wo dieser anhand der im Sündenfall vom Menschen gegen Gottes Gebot angeeigneten Fähigkeit, Gut und Böse zu unterscheiden, die Entstehung der Heterovalenz<sup>90</sup> beschreibt. Und für alle, die sich mit dem Thema der Geschlechtlichkeit befassen, reklamiert Rozanov eine Unschuld, nämlich „Kindlichkeit der Stimmung“ („detskost' nastroenija“, Rozanov 2000, 253), die nicht nur der moralischen Verteidigung der Sexologen dient, sondern auch dem Infantilismus der Avantgarde<sup>91</sup> vorgreift. Der „Entheimlichung“ („istaivanie“) des Schuldgefühls gegenüber dem Geschlecht und der Einfuhr von Wahrheit und Reinheit in diesen Bereich traut Rozanov gar die Kraft zu, „ein ‚neues Herz‘ zu gebären“ („рождать «новое сердце»“, Rozanov 2000, 253). Und er schließt eine erstaunliche Ethik an, die dem Unglück die Entstehung des Bösen zuschreibt und der Sorgenlast die Genese von Erbitterung. Wer sich

---

Ewigkeit). Z. Gippius nannte Rozanov in Analogie zum Ausdruck „Geisterseher“ (duchovidec) einen „Fleischseher“ (plotovidec) (A. Krajnij, „Vl'jublennost“, in: *Novyj put'*. 1904, Nr. 3, 181.

<sup>87</sup> Rozanov, „Čto skazal Tezeju Ėdip?“, in: idem 1999, 287-299, hier 296.

<sup>88</sup> Rozanov, „Zamečatel'naja stat'ja“, in: idem 1999, 246-254, hier 253. Rozanov nannte die Votjaken und Čeremissen; ob diese Öffnung gegen das Fremde von Nietzsches Aufruf zur Liebe zu den Fernsten inspiriert ist, bedürfte näherer Untersuchung.

<sup>89</sup> Rozanov, Zamečatel'naja stat'ja, in: idem 1999, 246-254, hier 252.

<sup>90</sup> Zur Transformation von Ambivalenz in Heterovalenz bei der Entstehung der Religion cf. Verf., 2001, 51f., 77-80.

<sup>91</sup> Bei dem Futuristen Kručenyč findet sich dann auch die Verknüpfung von Sexualthematik und Infantilität. Cf. Hansen-Löve 1991.

dem in diesem Sinn archaisch inspirierten Beginn der biblischen *Genesis* und dem Schluß der *Offenbarung* des Johannes öffne, dem wachse Seelenruhe zu.

Aus dem Penisgott spricht die Stimme der weiblichen Geschlechtsgöttin Isis:

Osiris = Os-iris, = Os-isis = Glas Izidy<sup>92</sup> (Rozanov 1998, 199).

Osiris = Os-iris, = Os-isis = Stimme der Isis

## 6. Mutterschaft und Ehe begründen die Religion des ‚Lebenschaffens‘

„Корень всего – Египет. Он дал человечеству первую естественную религию Отчества, религию Отца миров и Матери миров [...], научил человечество молитве, – сообщил всем людям тайну «молитвы», тайну псалма [...]“

„Die Wurzel von allem – ist Ägypten. Es hat der Menschheit die erste Naturreligion der Vaterschaft, die Religion des Vaters der Welten und der Mutter der Welten geschenkt [...], hat die Menschheit das Gebet gelehrt, hat allen Menschen das Geheimnis des „Gebets“, das Geheimnis des Psalms vermittelt [...]“ (Rozanov, 1995c, 339)

Eine der avantgardistischen Kernmetaphern, die Rede vom ‚Lebenbauen‘ (‚žiznestroenie‘), ist in Rozanovs *Familienfrage in Rußland* durch die Trope vom ‚Lebenschaffens‘ (‚žiznetvorčestvo‘) vorbereitet worden. Während sein Begriff weibliche Konnotationen hat, vom Archetyp der Mutterschaft und dem Modell des Organismus bestimmt ist, gründet das männlich geprägte Lebenbauen der Avantgarde im Verfahren des Ingenieurs und hat sein Paradigma in der Konstruktion.

Ist die zuvor besprochene Abhandlung *Kinder der Sonne* dem zweiten Band des Buches *Die Familienfrage in Rußland* am Schluß beigefügt, so bildet der analoge Essay *Die Religion des Lebenschaffens (Religija žiznetvorčestva)* einen Anhang zu dessen erstem Band. Am Beginn dieses Textes führt Rozanov zur Erläuterung von Tjutčevs Gedicht *Die Mutter (Mat’)* und Heines *Prinzessin Sabbat* eine altägyptische Abbildung ein, die eine von einem Kranz umgebene, im Sitzen säugende Mutter zeigt. Rozanov (1903b, 300) räumt zwar ein, man könne den hinter diesem Bild stehenden „Embryonalgedanken der Alten“ („зачаточную мысль древних“) eigentlich nicht erraten, und es bleibe offen, ob es sich dabei um einen der Mutter gewundenen Ruhmeskranz handle oder ob dieser Kranz aus der Mutter selber sprieße und sie so auch den „Grasgewächsen“ („zlaki“, 300) die nährenden Feuchtigkeitsspenderin abgebe. Er wagt gleichwohl einen durch Proba-

<sup>92</sup> Das (vorgebliche?) Zitat ist eine poetische Etymologie; Isis heißt ägypt. ‚Aset‘ oder ‚Eset‘.

bilitätserwägungen gestützten Vorschlag, der allerdings zugleich seine am weitestgehende Auslegung ist: „Doch am wahrscheinlichsten wollten sie sagen, daß die Mutter in das Kind hineinwächst, wie das Samenkorn in das Stengelchen und das Stengelchen in die Glockenblume“ („Но вероятнее всего они хотели сказать, что мать растёт в ребёнка, как зернышко – в стебелек и стебелек – в колокольчик“; 300f.). Und genau diese (eingeständenermaßen ungewisse!) Deutung nimmt Rozanov nun ganz selbstgewiß zum Ausgangspunkt seiner Darlegung der Religion des Lebensaffens! Als Indiz für die größte Wahrscheinlichkeit dieser Interpretation führt er die Hörner auf dem Haupt der Mutter an, welche sie zugleich als „einfach wie eine Kuh und göttlich wie sie“ („проста как корова и божественна как она“, 301) ausweise.

„Offensichtlich“ behauptet Rozanov „spüren die Arier und die Semiten die Mutterschaft“ („Очевидно, семиты как и арийцы же чувствуют материнство“, 300). Einziger Beleg für diese Evidenz sind die Gedichte Tjutčevs und Heines. Rozanov interpoliert zwischen den pikturalen Darstellungen und den verbalen Texten, indem er sie sich wechselseitig auslegen läßt. Er selber fungiert dabei als semantischer Manipulator, der den Signifikanten Bedeutungen und Sinngebungen entlockt, die ihnen außerhalb dieser Konstellation nicht verliehen würden.

Rozanov erklärt das Bild der säugenden Mutter unvermittelt zur Keimzelle der Religion, zur „ersten Ikone der Menschheit“ („первая икона человечества“, 301) und zehrt dabei unausgesprochen von der orthodoxen Vorstellung der Präsenz des Heiligen im Bilde. Allerdings richte diese Mutter sich nicht an einen bestimmten Gott, sondern an Gott als unbekanntes Wesen. Zugleich stehe die Mutterschaft hier zwischen Himmel und Erde, und sie sei ebenso mystisch wie „frischgemolkene Milch“ („парное молоко“, 302). Das Motiv der Mutterschaft verbindet Rozanov durch Verweise auf Heines Gedicht mit dem Judentum, vor allem mit der kalendarischen Ordnung des Sabbat. Neben der Beschneidung habe der Sabbat mit seiner strikten Forderung, zu ruhen, die Identität des jüdischen Volkes ungeachtet der Zerstörung Jerusalems garantiert. Gerade am Sabbatabend strebten denn auch die jüdischen Frauen die Befruchtung an.

Als Moses das Rote Meer geteilt habe, um seinem Volk auf dem Exodus aus Ägypten den Durchgang zu ermöglichen, hätten die jüdischen Mütter ihre Kinder gesäugt und ihnen so den Glauben eingeflößt, das Wasser werde sie nicht verschlingen. Aufschluß über Rozanovs Hermeneuse dieses Geschehnisses im Abschnitt *Moses und Ägypten* der *Apokalypse unserer Zeit* bieten die Zeilen:

«Исход, исход» – «Отделение, разделение».  
И повел манием руки: «Творю все новое». <sup>93</sup>

„Auszug, Auszug“ das ist „Abteilung, Zerteilung“.  
Und er gebot mit dem Winken der Hand: „Ich werde alles neu schaffen“.

Die einfaltende Wiederholungsstruktur pointiert auf poetische Weise sowohl die avantgardistisch anmutende Geste des innovativ Schaffenden – die Devise «Творю все новое» könnte einem zeitgenössischen futuristischen Manifest entnommen sein – als auch das Trennende: der Juden von Ägypten, der beiden Seiten des Wassers und des alten Schaffens vom Neuen. Sie nimmt so den Sprecher des Neuen in ihre magische Struktur auf; er selber ist – der neue Moses!

Auch das ins Spannungsverhältnis der „Religion von Vater- und Mutter-schaft“ (Rozanov 2002, 251) gestellte Leben gründet für Rozanov in Differenz: „Es beginnt da, wo in den Lebewesen Geschlechtsunterschiede aufkommen [...]“ („Она начинается там, где в существах возникают половые различия [...]“). <sup>94</sup> „Eva“ bedeute zugleich ‚Frau‘ und ‚Leben‘ und mache so den Sinn der Natur evident. Indes definiert Rozanov die Frau nicht negativ als das Andere des Mannes: Auch in Adams „Geschlechtsunterschieden“ („половые различия“, 172) gegenüber Eva liege „der feinste subjektive Nerv des Lebens („тончайший субъективный нерв жизни“, 172), und das heißt, das Leben selbst.

Die im Samenkorn enthaltene „Vorsehung“ hat Rozanov an Aleksej Kol'covs *Lied des Pflügers* (*Pesn' pacharja*) exemplifiziert. Die „heilige Wiege“ („Колыбель святая“), <sup>95</sup> die bei Kol'cov den Samenkörnern bereitet werde, stamme geradenwegs aus Sais oder Theben. Die Providentialität des Samenkorns führe dazu, daß es – in ägyptischen Darstellungen mit Augen versehen – auf Kol'cov geblickt habe und ihn auch nach seinem frühen Tode anschau. Letztlich blickten ihn (in durch die Vorhersehung bewirkter Umkehrung der Zeitenfolge) auch die alten Ägypter an und taufte ihn „Gottesknecht Aleksej“ („раба Божия Алексея“, 29).

Zwei Vignetten des Turiner Papyrus meint Rozanov (1999, 34f.) entnehmen zu können, daß in der ägyptischen Vorstellung zwischen der Freude im Diesseits und der im Jenseits kein Unterschied bestehe. Ja, die altägyptische Sprache stelle nicht einmal Ausdrücke für den Tod oder fürs Sterben bereit! Das von den europäischen Ägyptologen so genannte *Ägyptische Totenbuch / Buch der Toten* <sup>96</sup> heiße in Wahrheit *Ausgang aus dem Tag* (*Vychod iz dnja*, 35); die Europäer (und

<sup>93</sup> Rozanov, „Moisej i Egipet“, in: idem 2000, 281-282, hier 281.

<sup>94</sup> Rozanov, „Semja i žizn“, in: idem 1899, 167-175, hier 172.

<sup>95</sup> Rozanov, „O drevneegipetskoj krasote“, in: idem 1999, 15-46, hier 28f.

<sup>96</sup> Immerhin habe der französische Ägyptologe E. Ruget (1760-1836) den Titel abgemildert zu *Begräbnissitte* (*Pogrebal'nyj obyčaj*, 36).

mit ihnen die europäisierten Russen) könnten einfach nicht mehr glauben, daß sie nach dem Tode weiterlebten. Dostoevskij habe, als er dem Selbstmord Svidrigajlovs einen Juden beigeesellte, daher intuitiv aus uralten (sprich: semitischen und über sie sogar aus altägyptischen) Quellen geschöpft. Dafür dient Rozanov gerade die Amerikasehnsucht von Dostoevskijs literarischer Figur als Beleg.

Wir haben bereits festgestellt, daß Rozanov die Sozialverfassung der altägyptischen Gesellschaft völlig übergeht. Im Widerstreit damit legt er sein Ägyptenbild jenem für die Gegenwart geltenden Entwurf der Ehe zugrunde, mit dem er dem Umgang der russisch-orthodoxen Kirche mit dieser Institution entgegentritt:

Эмбрион всех сфинксов и того, кто принесет «огонь с небеси», заключается уже теперь в институте брака, который как только из речитатива «Господи помилуй» переведем к красоте и неге мистической херувимской песни – мы и получим новую религию, мы получим христианство же, но выраженное столь жизненно-сладостно, что около Голгофы, аскетической его фразы, оно представится как бы новой религией...<sup>97</sup>

Das Embryo aller Sphinxen und dessen, was „das Feuer vom Himmel bringt“, besteht schon jetzt in der Institution der Ehe, die, sobald wir sie aus dem Rezitativ „Herr, erbarme dich“ in die Schönheit und Zärtlichkeit eines mystischen Cherubim-Liedes übertragen werden – wir als eine neue Religion erhalten werden, wir werden ein Christentum erhalten, doch ein so süß-lebendig ausgedrücktes, daß es sich neben Golgatha, seiner asketischen Phrase, gleichsam als eine neue Religion darstellen wird...

<sup>97</sup> Rozanov, „Sem'ja kak religija“, in: idem 1995c, 67-81, hier 75.

## 7. Das Aphrodisiakum altägyptischer Schönheit: Ästhetik des Heiligen

„Основные и первые религиозные представления – фундамент религии, столбы религии, – сложены были в Египте. О, это гораздо выше пирамид, крепче пирамид, вечнее пирамид... Начала цивилизации на самом деле были положены не греками и не евреями. Авраам, первенец от иудеев пришел в Египет, когда он уже сиял всем огнями.“

„Die religiösen Grund- und Urvorstellungen – das Fundament der Religion, die Säulen der Religion – wurden in Ägypten gelegt. Oh, das ist viel höher als die Pyramiden, stärker als sie, ewiger als sie... Die Grundlagen der Zivilisation wurden in der Tat nicht von Griechen und Juden gelegt. Abraham, der Erstgeborene von Judäa, kam nach Ägypten, als es bereits mit allen Feuern strahlte.“

Rozanov (1995c, 339), *Aus östlichen Motiven*.

Den unter die Überschrift *Die aphrodisianische Schönheit (Afrodzianskaja krasota)* gestellten Abschnitt im Zyklus *Aus östlichen Motiven* eröffnet Rozanovs Sentenz: „In die Kunst läßt sich nichts einbeziehen, was es nicht im Leben gibt.“ („В искусство не вовлечешь того, чего нет в жизни“).<sup>98</sup> Voran geht die Frage, wie die ägyptischen Geheimnisse entstanden seien. Rozanov tadelt die zuständigen Fachwissenschaftler, die zwar Vater und Mutter, nicht aber das Wesentliche, Vaterschaft und Mutterschaft nämlich, gesucht und gefunden hätten.

Der Traum des Königs Astiag (585/584-550/549), seiner Tochter sei ein ganz Asien bedeckender Baum aus dem Leib gewachsen, offenbare die Fruchtbarkeit als Quelle der archaischen Religion. In Ägypten, Phönizien, Syrien sowie bei den Juden habe sich eine Religion entwickelt, in deren Mittelpunkt Vater- und Mutterschaft sowie Kosmogenerie und Ontogenerie („сотворение мира, сотворение бытия“<sup>99</sup> – Schaffung der Welt, Schaffung des alltäglichen Seins) stünden. Hierher rührten die Geheimnisse alter Religionen. Zeitgenössische Kulturhistoriker seien dagegen auf die Idee verfallen, diese Geheimnisse (darunter die Eleusinschen Mysterien) hätten den Begegnungsort von Verschwörern gebildet, die Hegemonien oder Unterdrückung beseitigen wollten. Dabei hätten diese Forscher die stets heterosexuelle Kombination von Götterpaaren wie Zeus und Hera, Baal und Astarte, Osiris und Isis, Adonis und Kibela übersehen, die all diese Religionen, wenn nicht zu familiären oder ehelichen, so doch zu „männlich-weiblichen“ („муже-женские“)<sup>100</sup> und damit „geschlechtlichen“ („половые“, ebd.) mache. Al-

<sup>98</sup> Rozanov, „Afrodzianskaja krasota“, in: idem 1995c, 413-417, hier 413.

<sup>99</sup> Rozanov, „Kak proizošli »egipetskie« i drugie »drevnie tainstva““, in: idem 1995c, 403-409, hier 405.

<sup>100</sup> Rozanov (1995c, 404) zeigt paronomastisch: Die Frau beginnt, wo der Mann aufhört {že}.

les Sexuelle werde stets – hier dient Shakespeares vierzehnjährige Julia als Beispiel – mit einem Geheimnis belegt: des Namens, des Besprechens, der Erscheinung. In die Geburt sei alles einbezogen: die Sonne, das Gras und die Tiere. An anderer Stelle sagt Rozanov, zum Tier und zum Heidentum hätten ihn „Geheimnis und Feingefühl“ („тайна и деликатность“; Rozanov, 1994a, 139) hingezogen.

Es fällt auf, wie wortkarg Rozanov angesichts der Illustrationen ist, die diese ‚Geheimnisse‘ vors Auge stellen. Es ist, als schließe der mysteriöse Charakter der Thematiken auf den Kommentar des sie Enthüllenden zurück. Am Beispiel der Aphrodite von Knidos sucht er die Andersartigkeit und Überlegenheit<sup>101</sup> der Darstellung weiblicher Schönheit bei den Ägyptern zu belegen. Die griechische Darstellung der Göttin der Schönheit entziehe sie aller Zeit, aller Biographie, vor allem aller Zukunft, während die ägyptische Skulptur durch ihren dicken Leib mit der Fruchtbarkeit auch künftiges Gebären und damit einen Lebensentwurf zu erkennen gebe. Wo die griechische Plastik auf reinen Empirismus reduziere<sup>102</sup> und für das Auge des pornographischen Künstlers und Voyeurs bestimmt sei, bringe die ägyptische das religiöse Schaffensprinzip selber zur Anschauung und verbinde sich mit dem Gebet, das für Rozanov Urtext und Urgattung bildet.

Das ‚erste‘ Gebet spricht Rozanov denn auch der Mutter zu, die über das erkrankte Kind erschrocken sei. An wen sei ihre Bitte gerichtet? An die Sonne, die am Morgen gewärmt und dem Kind geholfen habe. Die Nachbarn aber hätten die Besserung weitererzählt und so sei die Mama zur „Stammutter von Liebe, Hoffnung und Glaube“ geworden. Rozanov projiziert die christlichen Kardinaltugenden zurück ins alte Ägypten, verbindet das Unbekannte mit dem Vertrauten. Er leitet die Entstehung der Religion aus der Klage der Mutter des erkrankten Kindes her, die er mit einer wiederholt begegnenden Abbildung einer Frau belegt, die ein Kind im Arm hält und – seiner Deutung zufolge: bittend – eine Hand erhebt. Für Rozanov ist es das Gebet, das die Sonne in ihrem Lauf und in ihrer wärmenden Funktion halte, denn die Sonne freue sich, wenn die Menschen beteten...

Zugleich ist die das Kind stillende Mutter für Rozanov der Inbegriff der Schönheit. Wo die Griechen die Familie in den Hinterhof verbannt und auf der Vorderseite die Hetären plaziert hätten, stehe im ägyptischen Bild die Familie im Vordergrund. Entsprechend sei die griechische Kunst „zum Beschauen“ („для поглядения“; 1995c, 414) bestimmt, die ägyptische dagegen fürs Leben. Aphrodite sei eigentlich keine Frau, denn sie habe keine Stimme, man sei ihrer stets „überdrüssig („постыла“) wie – kalten Marmors. Das entspreche ihrer Geburt aus dem Meerschäum. Ihr Kennzeichen sei jene Kopfdrehung, die eine „stumpf-

<sup>101</sup> Er übergeht den Umstand, daß von dieser Skulptur des Praxiteles nur Kopien erhalten sind.

<sup>102</sup> Die griechische Plastik sei inhaltslos, die ägyptische Darstellung enthalte einen „unendlichen Gedanken“ („бесконечная мысль“; Rozanov, „Kak proizošli »egipetskie« i drugie »drevnie tainstva““, in: idem 1995c, 403-409, hier 413): Wie die Brde die Menschen zur Sonne hebe.



sinnige Schönheit“ („группная красота“; ebda.) erzeuge. Die Ursache dafür findet der Kritiker der griechischen Ästhetik im Mangel am Physiologischen, im Fehlen des Geboren-Seins. Bei den Griechen liege alles in Formen ohne Inhalt.<sup>103</sup>

Wo Rozanov den Grund für die Überlegenheit der ägyptischen Ästhetik letztlich in ihrem Erstgeburtsrecht findet, eröffnet er erneut jene juristische Perspektive, die das Säkularisationsdenken gestiftet hat. Als erste zeige die altägyptische Kunst den Baum nicht, wie er wachsen solle oder wie wir wollen, daß er wachse, sondern wie er wachse. Hier habe es eine Ehe gegeben, die weder derjenigen der Römer gefolgt sei noch dem Gebot Moses', auch nicht dem Beispiel der Juden. Sie habe der natürlichen Notwendigkeit entsprochen, Kinder zu haben, und Bruderehe in der Aristokratie sowie Erbfolgerecht durch Schwangerschaft ergeben: Es erben weder Sohn noch Tochter, sondern allein die Kinder der Tochter. Rozanov verklärt die sklavische Haltung der Frau zu Füßen des Mannes zur „Liebessklaverei“ („любобное рабство“; 1995c, 420): Die Ägypter hätten stets in der Stimmung Neuvermählter gelebt. Ganz am Schluß des fragmentarischen<sup>104</sup> Zyklus läßt Rozanov die Katze (besser: den Kater) aus dem Sack: Ägypten und Naher Osten hätten viertausend Jahre bestanden, um eine allen Menschen notwendige Idee auszuarbeiten: die „Idee der Vaterschaft“ („идею Отчества“).<sup>105</sup>

Rozanov hat bei den Griechen einen Zusammenhang zwischen dem aphysiologischen Entwurf der Frau und der „aphrodisiakischen Vorstellung“ („афродизианским представлением“; 1995c, 417) der Männer ausgemacht. In der *Apokalypse unserer Zeit* preist er den „Ewigen Aphrodisiasmus“. Er bestehe in jenem Begehrt-Werden, das die Frau ganz und gar ausmache.<sup>106</sup>

– Желанная: вот и все относительно женщины.  
Тут ее ограничение и полнота.

Begehrtsein: Das ist alles hinsichtlich der Frau.  
Hier liegen ihre Beschränkung und ihre Fülle.

Er hat dieser männlichen Einschränkung jedoch eine zugleich kosmisch und sexuell extrem weitende Deutung beigegeben (ebda.):

<sup>103</sup> Rozanovs Wahrnehmung der ägyptischen Ästhetik überrascht mit Blick auf das Fehlen von Stereotypen (ebda. 418). Es geht um das Verhältnis von Ornament und Stereotyp: Stereotype simplifizieren eine komplexe Erscheinung, Ornamente dienen als Ordnungsschemata.

<sup>104</sup> Im Brief an Nikolaj Emel'janovič Makarenko vom 20.1.1919 klagt er: „Хочется очень закончить Египет и жадная жажда докончить, а докончить вряд ли смогу“. („Es ist mein dringender Wunsch, ‚Ägypten‘ zu beenden, und mein gieriges Begehrt, es abzuschließen, aber es abschließen werde ich wohl kaum können.“ Cf.: Tat'jana Rozanova 1974, 151).

<sup>105</sup> Rozanov, „Obrezanie u egiptjan“, in: idem 1999, 424.

<sup>106</sup> Rozanov, „Večное афродизианство“, in: idem 2000, 226.

Но это же ничего еще другого не значит, как  
 «Я солнце и все лучи на меня. И эти лучи – семя. Я вечно обливаемая».

Das heißt aber bereits nichts anderes als  
 „Ich bin die Sonne und alle Strahlen gehen auf mich. Und diese Strahlen  
 sind Samen. Ich bin die, die ständig übergossen wird.“

Kein Zweifel: Rozanovs auf der Physiologie insistierender Entwurf der Frau als Sonne war selber (s)ein männliches Aphrodisiakum.<sup>107</sup>

Den Geschlechtsrausch hat Rozanov als einer der ersten mit dem Geschlechtsduft der Frau verknüpft. Das Erstaunliche, ja Wundersame sei, daß hier der eigentlich abstoßende Geruch attraktiv wirke; die Odeur von Vergänglichkeit, ja des Grabes erlange dabei Anziehungskraft. Und er hat unterschwellig eine Legende seines eigenen Namens eingeflochten, wenn er von den „lebendigen Rosen“ – живые розы – spricht, die anders als „verwelkte“ („увядшие“) und „sterbende Rosen“ („умирающие розы“; Rozanov 2002, 271) sexuell nicht anregend wirken: Seinem eigenen Namen hat er neben der Alltagsbedeutung des Bäckerkringels, auch die religiöse Semantik der ‚Rosa nova‘ beigelegt. Roza-nov ist der neue Messias. Seine Frohe Botschaft lautet: „Ägypten – Gerüche – Bezauberung“ („Египет – запахи – обаяние“; Rozanov 2000, 77).

In die Argumentation für die Überlegenheit des alten Orients über Griechenland und die Neuzeit hat Rozanov die eigenhändige Nachzeichnung von Münzen<sup>108</sup> aus seiner beträchtlichen Sammlung eingebettet. Den Schlußstein des Kapitels *Aus grauer Vorzeit* des fragmentarischen Buches *Aus östlichen Motiven* bildet die Zeichnung einer Kupfermünze aus Byblos; sie zeigt die Blauskizze eines phönizischen Tempels (Rozanov 1995c, 402). Den Abschnitt *Kilykien. Tarsis. Hadrian seiner Apokalypse unserer Zeit* eröffnet er mit dem Gegensatz von antiken und christlichen Münzen. Erstere seien eilende Kometen, die ihrerseits von den Münzen geliebt wurden, wenn sie lachten. In ihrer „Bestrebtheit“ („устремленность“; Rozanov 2000, 267), d.h. Dynamik seien sie gottgleich. Den christlichen Münzen dagegen eigne die statische, ‚liegende Position‘: Das sei nicht nur ihr Wesen, sondern auch ihre Funktion: Sie ruhten in Anlagen und gäben Dividenden und Prozente. Schon den römischen Münzen erkennt Rozanov die Kapitalfunktion zu.

107 M.O. Geršenzons (1993, 468) kritischer Blick auf die Erforschung der altägyptischen Kultur beantwortet auch Rozanovs Loblied auf das Nilland: „Только остывшее солнце, мертвые лица Египта, Эллады, Рима мы силится обозреть в их целости, да и то без большого успеха“. (Nur die erkaltete Sonne, die toten Gesichter Ägyptens, Hellas', Roms haben wir in ihrer Gesamtheit zu überblicken uns bemüht, und auch dies ohne großen Erfolg.)

108 Rozanov 1995c, 279, 370, 402.

Mit Plan folgt innerhalb dieses Abschnitts auf diesen Absatz der Schlußteil, indem die Gemeinsamkeit der Pharaonen mit den Lakaien Europas in der „Leidenschaft“ („страсть“, ebda.) benannt wird, jenem Zustand, mit dem Rozanov wiederum „Feuer, Baal, Sonne“ („Огонь, Ваал, Солнце“)<sup>109</sup> identifiziert. Und hier wird die Widerrede Christi gegen diese Leidenschaft als Einspruch gegen Gottvater ausgelegt, der die Adern der Menschen mit Feuer gefüllt, die Adern der Erde mit Gold und über die Erde den Morgenstern gesetzt habe. Indem Rozanov das paradiesische Ägypten wiederbelebt, dessen Körperlichkeit er in den antiken Münzen sinnlich ertasten zu können meinte,<sup>110</sup> stellt er sich auf die Seite Gottes und verteidigt mit der göttlichen Schöpfung den Vater gegen den Sohn.

Rozanovs Resakralisierung des Verweltlichten mündet in eine persönliche Mythe, die allein ästhetisch überzeugen will. Eine überindividuelle Religion des Geschlechts im Sinne eines neuen Glaubens hat der Ägyptenliebhaber nicht ins Leben rufen können. Seine Umkehrung der christlich-jüdischen Eschatologie zum Descensus der Kulturen von Ägypten über Judäa und das antike Griechenland bis hin ins moderne Europa konterkariert er durch den parallelen Ascensus seiner eigenen Ankündigung der bevorstehenden Enthüllung des Weltensinns, der *Apokalypse unserer Zeit* (*Apokalipsis našego vremeni*). Es gelingt ihm nicht nur, das Heiligtum des in Tolstojs *Kreutzer-sonate* fast zeitgleich verschmähten Sexuellen wirkungsvoll in Szene zu setzen, sondern gegen alle Fortschrittsseligkeit den eigenen Blick aufs Geschehen zu behaupten und den Glauben an die lichte Zukunft einer durch Revolution und Terror begründeten kollektiven Gemeinschaft durch den Verweis auf die Pracht der Schöpfung zu unterminieren. Indem er die als genuin sexuell entworfene Schöpfung sakralisiert, entzieht Rozanov sie der von Fodorov und Marx behaupteten Notwendigkeit, sie zu verändern. Chronologie und Ethik der Säkularisation werden unterlaufen durch eine dem Karnevalismus Bachtins vorausgehende, gleichfalls elegische Ästhetik der Offenbarung.

<sup>109</sup> Rozanov, „Kilikija. Tars. Adiran“, in: idem 2000, 268.

<sup>110</sup> Allerdings hat Rozanov (2001, 327) auch das Gegenargument gegen die Verbindung von Ägypten und Numismatik geliefert: Die Ägypter hätten im Laufe ihrer dreitausendjährigen Kultur kein Geld entwickelt, weil sie dem Wort und dem Gedächtnis vertraut hätten.

## Literatur

- Assmann, J. 1998. *Moses der Ägypter. Die Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien.
- Fateev, V.A. 1991. *V.A. Rozanov. Žizn'. Tvorčestvo. Ličnost'*, L.
- (Hg.) 1995. *V.V. Rozanov: pro et contra*, 2 Bde, SPb.
- 2002. *S russkoj bezdnoj v duše. Žizneopisanie Vasilija Rozanova*, M.
- Florenskij, P. 1914. *Stolp i utverđenje istiny*, M.
- Geršenzon, M. 1993. „Sud'by evrejskogo naroda“, *Tajny Izrailja*, SPb., 468-486.
- Grübel, R.G. 1981. *Russischer Konstruktivismus. Künstlerische Konzepte, literarische Theorie und kultureller Kontext*, (Opera Slavica NF 1) Wiesbaden 1981.
- 2000. „Kultur als Übersetzung“, *Slavische Literaturen im Dialog. Festschrift für Reinhard Lauer zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, 375-407.
- 2001. *Literaturaxiologie. Zur Theorie und Geschichte des ästhetischen Wertes in slavischen Literaturen*, (=Opera slavica 40) Wiesbaden.
- 2002. „Rozanov kak istorik Rosii. Meždu spaseniem i koncom mira“, M. Weinstein (Hg.), *La geste Russe. Comment les Russes écrivent-ils l'histoire au XXe siècle?* Aix-en-Provence 2002, 121-149.
- 2003. *An den Grenzen der Moderne. Vasilij Rozanovs Denken und Schreiben*, München.
- Hansen-Löve, A. 1991. „Kručnych vs. Chlebnikov. Zur Typologie zweier Programme im russischen Futurismus“, *AvantGarde. Interdisciplinary and International Review*, Amsterdam, 15-44.
- 1998. *Der russische Symbolismus. System und Entfaltung poetischer Motive*, Bd. II, Wien.
- Ingold, F.Ph. 2000. *Der große Bruch. Rußland im Epochenjahr 1913*, München.
- Kissel, W.St. 1999. „Pyramiden in Petropolis. Der ‚Petersburger Text‘ und das Erinnerungs-Bild Altägyptens“, Kissel / Thun / Uffelman (Hg.), *Kultur als Übersetzung. Festschrift für Klaus Städtke zum 65. Geburtstag*, Würzburg, 141-166.
- Leont'ev, K. 1993. *Izbrannye pis'ma. 1854.1891*, SPb.
- Merežkovskij, D. 1995. „Rozanov“, Fateev (Hg.) 1995, Bd. I, 408-417.
- 1995a. „Novyj Vavilon“, Fateev (Hg.) 1995, Bd. I, 400-407. (14)
- Peskov, A. 1998. „Der deutsche Komplex der Slavophilen“, D. Hermann/A. Osipov (Hg.), *Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht. 19. Jahrhundert: Von der Jahrhundertwende bis zu den Reformen Alexanders II*, München, 844-872.
- Rozanov, V.V. 1899. *Religija i kul'tura*, SPb. (Nachdruck: Paris 1979).
- 1903a. *Priroda i istorija*, (2. Aufl.) SPb.

- 1903b. *Semejnyj vopros v Rossii*, 2 Bde., SPb.
- 1991c. *Sredi chudožnikov*, M.
- 1992b. *Iz pripominanij i myslej ob A.S. Suvorine*, M.
- 1994a. *Mimoletnoe*, M.
- 1994b. *V temnyh religioznych lučach*, M.
- 1994c. *Inaja zemlja, inoe nebo...*, M. 1994.
- 1995a. *Okolo cerkovnyh sten*, M.
- 1995b. *O pisatel' stve i pisateljach*, M.
- 1995c. *V mire nejasnogo i nerešenogo*, M.
- 1995d. *Sredi chudožnikov*, M.
- 1996a [1886]. *O ponimanii*, M.
- 1996b. *Legenda o Velikom inkvizitore F.M. Dostoevskogo*, M.
- 1998. *Sacharna*, M.
- 1999. *Vo dvore jazyčnikov*, M.
- 2000. *Poslednie list'ja*, M.
- 2000a. *Literaturnye izgnanniki*, M.
- 2000b. *O Puškine. Ėsse i fragmenty*, M.
- 2001. *Listva*. M.
- 2002. „Uedinennoe“, V. Sukač (Hg.) *Polnoe sobranie „opavšich list'ev“*, M.
- Smirnov, I.P. 1972. *Chudožestvennyj smysl i evoljucija poëtičeskich sistem*, M.
- Solov'ev, V.V. 1901-1907. *Sobranie sočinenij*, SPb.
- Solowjew, W. 1953-1980. *Deutsche Gesamtausgabe der Werke*, München.
- Starobinski, J. 1987. *Kleine Geschichte des Körpergefühls*, Konstanz.
- Stirner, M. 1924. *Der Einzelne und sein Eigentum*, Berlin.
- Struve, P.B. 1911. „Bol'šoj pisatel' s organičeskim porokom. Neskol'ko slov o V.V. Rozanove“, *Russakaja mysl'*, 138-146.