

Н.К. Бонецкая

Философские андрогины

Бонецкая Наталья Константиновна – кандидат филологических наук, историк русской философии и культуры, переводчик

В эпоху Серебряного века имело место специфическое философское сотворчество мужчин и женщин, которое автор называет, вспоминая мифологему из диалога Платона «Пир», философским андрогинизмом. Данная парадигма была еще в XIX в. задана Вл. Соловьёвым и А. Шмидт, независимо друг от друга развившими учение о Церкви-Софии, являющееся первым из подобных андрогинов. «Философская Церковь» Д. Мережковского и З. Гиппиус; феномен Башни Вяч. Иванова и Л. Зиновьевой-Аннибал; эзотерическая трактовка образа преподобного Серафима Саровского, предложенная М. Волошиным и М. Сабашниковой; мемуарный образ Р. Штейнера, представленный с двух точек зрения Андрея Белого и Аси Тургеневой: таковы «философские андрогины», осмысленные в работе.

Ключевые слова: софийный импульс, женское творчество, вселенское христианство, любовь и влюбленность, «Церковь» Диониса, демонизм, гностицизм, антропософия, православие, неоязычество

В своем докладе я буду говорить о роли женщины в философии Серебряного века, а более конкретно – остановлюсь на том явлении, которое определяю как *философский андрогинизм*. Однако прежде хотелось бы сделать одно общее замечание. Проникновение духа философствования в женское словесное творчество – от поэзии до мемуаров и дневников – в эту эпоху было связано с *софийным импульсом*, воспринятым русской культурой. Я имею в виду таинственный опыт Владимира Соловьёва, который сам он опознавал как «встречи» с Софией Премудростью Божией Соломоновых книг Библии¹. Сейчас я не стану рассуждать о духовной доброкачественности этого опыта или об аутентичности трактовки Соловьёвым его переживаний. Мне важно лишь то, что опыт этот, живо описанный Соловьёвым в стихотворении «Три встречи», сделался эмпирическим источником его богословия и философии («Чтения о Богочеловечестве», «Смысл любви» и др.) и, тем самым опосредованный, обусловил идейный и духовный строй нарождающейся на рубеже XIX–XX вв. культуры Серебряного века. Для моей темы существенно следующее: опыт Соловьёва создал фундамент для творческой деятельности тогдашней женщины, в этом опыте талантливая женская душа могла найти мировоззренческую опору и вдохновение для самореализации. В софийном мифе, созданном Соловьёвым, женщина обретала свое высшее достоинство: сама женская природа была вознесена этим мифом в область Божества, метафизически обоснована как вечная и творческая, – ведь библейская Премудрость,

¹ А также каббалы и некоторых европейских мистиков (прежде всего Я. Бёме).

в качестве «помощницы» Бога, участвует в деле сотворения мира. Загадочная «die Ewige Weiblichkeit» Гёте благодаря герменевтике Соловьёва сделалась ключевым символом эпохи.

Соловьёва по праву считают родоначальником русской философии Серебряного века. Но у ее истоков мне видится и другая фигура: это *alter ego* Соловьёва (по слову Сергея Булгакова), его женское дополнение, личность, равномошная этому тайнозрителю Софии по мистическому и интеллектуальному дерзновению. Я имею в виду *Анну Николаевну Шмидт* – еще более таинственную, чем Соловьёв, визионерку, автора теософской книги «Третий Завет», корреспондентку и собеседницу Соловьёва. В Анне Шмидт также – исток, начало собственно *женской* философской линии Серебряного века². Ее «Третий Завет» в формально-жанровом отношении нечто большее, чем философия: это тот предел, к которому стремится всякая рационально-метафизическая система, – живая, образная картина духовного мира, представленная как свидетельство сверхъестественного опыта. В отношении достоверности этот опыт А. Шмидт нисколько не уступает опыту Соловьёва, из которого родились идеи соловьёвских трудов.

Феномен А. Шмидт как бы подтверждает феномен Соловьёва, и то, что этот последний не принял, не одобрил свидетельства созерцательницы из Нижнего Новгорода, объясняется только тем, что философ не прочел ее блестящей по форме книги. Этот гностический трактат, вызывающий в памяти теософию Э. Сведенборга, рисует картину духовной Вселенной – места обитания многочисленных существ, различающихся по полу вопреки традиционному представлению об ангелах. Одну из центральных ролей там играет некое великое женственное существо, которое А. Шмидт называет Церковью и присваивает ей имя Маргариты. Специфическая *церковность* представлений Анны Шмидт философски дополняет метафизику Соловьёва, развившего учение о Софии в ее соотношении с Богом Творцом, но не разработавшего софиологической экклезиологии. И с Церковью – великой Матерью, порождающей прочие невидимые сущности, визионерка, как известно, отождествляла саму себя. Всерьез отнестись к этому заявлению, не заподозрив Анну Шмидт в безумии или прельщении (как это произошло с Соловьёвым, о. Иоанном Кронштадтским и, к примеру, Андреем Белым), решились все же два крупнейших мыслителя Серебряного века – П. Флоренский и С. Булгаков. Именно они издали «Третий Завет» в 1916 г., предпослав книге глубокомысленное и восторженное предисловие. Более того, труд Шмидт повлиял на софиологию Булгакова и Флоренского. В «Столпе и утверждении Истины» Флоренского идея Софии оказалась связанной с идеей Церкви, и Церковь обрела *женский лик*³, какой она имеет в теософии Шмидт. А софиологическое богословие Булгакова, представленное, в частности, его «большой» и «малой» трилогиями, в свою очередь восходит к «Столпу», а не к соловьёвским «Чтениям о Богочеловечестве». Так импульс, заданный русской мысли Анной Шмидт, раскрылся в религиозно-философских построениях и сообщил вдохновение дерзким теологуменам. В лице скромной провинциальной журналистки русские софиологи признали яркий симптом новой – софийной эпохи. Ее опыт был расценен ими как прозрение в бытие, как конкретно-индивидуальное откровение ей высшего мира.

Именно сейчас я хотела бы ввести стоящее в заглавии моего доклада понятие *философского андрогинизма*. Я сказала, что феномены Соловьёва и Шмидт в определенном смысле дополняют друг друга, хотя творили они совершенно обособленно (создавая «Третий Завет», Анна Шмидт не была знакома с идеями Соловьёва). Обо-

² Непонятный по сей день феномен А.Н. Шмидт заслуживает пристальных исследований и специальной конференции.

³ См. в «Столпе» размышления о новгородской иконе Софии Премудрости Божией – образе царственного, и при этом женственного Ангела, являющего лик Церкви. Такая трактовка иконы, вместе со всей экклезиологией «Столпа», явно восходит к положениям А. Шмидт о Церкви-Маргарите, Церкви-Личности, а не только соборной сущности.

ими мыслителями владела идея нового – софийного христианства, и внутреннему взору их обоих предстоял – как бы в тумане – образ вечной Вселенской Церкви – Церкви Святого Духа. И вот, эта самая, одна и та же идея получила двойное раскрытие: с чисто метафизической стороны – в трудах Соловьёва, а в качестве мифологической образной картины – в книге Анны Шмидт. Итак, на заре Серебряного века ключевой проект эпохи – мечта о вселенском христианстве – был явлен в «мужском» и «женском» – рациональном и мистико-художественном вариантах. Используя мифологему «Пира» Платона, обыгранную Соловьёвым в трактате «Смысл любви», можно сказать, что учение о Церкви-Софии в русской мысли изначально выступило как своеобразный *андрогин*, будучи развито религиозным метафизиком, с одной стороны, и визионеркой, наделенной художественным и мифотворческим дарованиями – с другой.

Таким образом, исток данной культурной эпохи – это **философский андрогин**, как бы двуликая теософская⁴ концепция, плод независимого мужского и женского творчества. На протяжении первых десятилетий XX в. возник целый ряд других философских андрогинов. Можно говорить о специфическом философском сотворчестве мужчин и женщин в данную эпоху, об их взаимном вдохновении и поддержке. – Собственно человеческие отношения внутри андрогинных пар были различными. *Соловьёв* и *Шмидт*, задавшие русской мысли данную парадигму⁵, фактически не знали друг друга – их знакомство произошло уже после создания ими основных трудов, незадолго до смерти Соловьёва. Большинство же философских андрогинов были осуществлены в супружеских союзах. Вот наиболее яркие феномены: сотворчество *Дмитрия Мережковского* и *Зинаиды Гиппиус*, *Вяч. Иванова* и *Лидии Зиновьевой-Аннибал*, *Максимиллиана* и *Маргариты Волошиных*, *Андрея Белого* и *Аси Тургеневой*... Изредка возникали ситуации духовного ученичества: тот же Иванов после кончины Зиновьевой сделался учеником оккультистки Анны Минцловой, эмиссара европейских эзотериков. Перечень таких пар имен, наверное, можно продолжать. Замечу, что под *философским андрогином* я подразумеваю цельное, жизненно-творческое явление, в котором *философская концепция* неразрывно связана с породившим ее *межличностным общением*. Философские андрогины различаются по устойчивости, а также по степени их реализованности и закреплённости средствами философского слова. Так, «андрогин» *Иванов-Минцлова* остался преимущественно фактом их жизни, и о нем мы знаем лишь благодаря косвенным свидетельствам – дневникам Иванова, литературному наследию его окружения (например, текстам сестер Герцык). Если «андрогинной» природой отличается, строго говоря, все творчество как Мережковского, так и Гиппиус (как известно, в жизни супругов не было ни единого дня, прожитого ими врозь), то в связи с четой Волошиных с несомненностью можно говорить лишь об одной ситуации возникновения философского андрогина. Обоих супругов занимал образ преподобного Серафима Саровского как представителя нового христианства⁶, – размышляя о его «тайне», Волошин написал поэму «Святой Серафим», а Маргарита Васильевна – одноименный очерк. Андрей Белый и Ася Тургенева также создали лишь по одному сочинению, которые вкуче можно признать за философский андрогин. Я имею в виду написанные независимо их воспоминания о Рудольфе Штейнере, чьими последователями они сделались в 1912 г. – Изучение философско-андрогинных феноменов требует глубокого и целостного подхода: анализ

⁴ Свое учение Соловьёв называл «свободной теософией». Принадлежность книги Шмидт к теософской (в широком смысле) литературе сомнений вообще не вызывает.

⁵ Метафизический прообраз философского андрогинизма – это описанное Библией сотворчество Бога и Премудрости-Софии.

⁶ Далекая от православия интеллигенция Серебряного века (так и оставшаяся неопитской) противопоставляла святость саровского подвижника традиционной – монашески-аскетической. Тогдашние богоискатели видели Серафима в ореоле «белых лучей», тогда как святые древности казались им «темными ликами». Находясь сами за пределами церковного опыта, они не поняли глубокой традиционности фигуры Серафима.

идей при этом сопряжен с биографическим исследованием и учетом особенностей культурного фона. Такая андрогинная «иконография» была органичной для Серебряного века: *парные* духовные портреты адекватно выражают софийный тонус эпохи.

Здесь необходимо уточнить употребление слова «философский» в связи с подобными «андрогинами», а прежде всего – с умозрениями женщин в данную эпоху. Кажется, правомернее все же говорить о женском *философствовании*, а не о философии: ведь профессиональных – академических философов в среде женщин в тогдашней России (хотя бы в силу слабости женского образования) не было и быть не могло. Я знаю лишь трех дипломированных женщин-философов (кроме М.В. Безобразовой – главной «героини» данной конференции): это сестра Льва Шестова Фаня, получившая философское образование в Берне; затем Евгения Герцык, изучавшая философию на Высших женских курсах Герье, – и наконец, курьезным образом, это последняя русская царица Александра Фёдоровна, в свою бытность принцессой Гессенской приобретшая титул доктора философии. Оставила заметный след в русской мысли из них одна Е. Герцык. Как правило, к философским суждениям женщина в России приходила в процессе своих духовных исканий; потому словесными жанрами, оформляющими ее воззрения, были не трактат и диссертация, а дневник и письмо, мемуары и эссе, повесть и стихотворение. По этой причине русскую женскую «философию», с ее откровенной субъективно-исповедальной окраской, можно было бы отнести к *философии жизни* в широком смысле. – Но проблематично говорить и о профессиональном академизме русской философии в целом, всегда так или иначе дистанцировавшейся от «отвлеченных начал». Так что женское философствование лишь более явственно обнаруживает стиль русской мысли как таковой.

Перейду теперь к рассмотрению собственно философских андрогинов. Примечательно, что во всех случаях, о которых я упомяну, женщина произносит свое теоретическое слово в процессе поисков *новой церковности*, духовной общинности грядущей эпохи. И в этом З. Гиппиус, Л. Зиновьева, М. Волошина и Ася Тургенева шли по следам Анны Шмидт – провозвестницы Церкви Третьего Завета. Как и в ситуации Шмидт, пути этих душ пролегли за пределами традиционного христианства и являли те или иные эзотерические уклоны. Софийная атмосфера эпохи побуждала творческую женщину к духовному дерзновению, вплоть до восстания на традицию – как в случаях антропософки Аси Тургеневой, гнушавшейся церковного причастия Зинаиды Гиппиус и доходящей до демонизма в своей аморальности «служительницы Эроса» Лидии Зиновьевой. *Зинаида Гиппиус* в союзе с *Д. Мережковским* выступили как основоположники «Церкви Третьего Завета», «Святого Духа», которую они именовали «нашей Церковью». Соответствующая идеология разрабатывалась совместно обоими супругами. Мережковский «отвечал» за ее метафизический и богословский разделы: я имею в виду его умозрения по поводу «тайны трех» – новой религиозной общности, затем концепцию «двух бездн» – таинственной сопряженности добра и зла, и учение о загадочной близости, вплоть до единства, Христа и Антихриста. Также Мережковскому принадлежит текст новой литургии (созданной им на основе древнейших образцов жанра) вместе с разработкой соответствующего обряда. Гиппиус же размышляла о новой церковной этике и о конкретном устройстве их общины (куда супруги привлекли сестер Зинаиды, а также друзей семьи – Антона Карташова, Дм. Философова, сестру Флоренского Ольгу, вместе с теми, кто в «нашей Церкви» надолго не задержался, – это были Бердяев, Павел Флоренский, Андрей Белый). Именно Гиппиус наметила контуры *философии любви*, восходящей к идеям «Смысла любви» Соловьёва, – философии, которую супруги Мережковские хотели воплотить в *их Церкви*. Принципиальным здесь было то, что агапическая любовь, конституирующая церковное Тело в древней традиции, в «нашей Церкви» заменялась любовью-эросом, «влюбленностью». Ключевым для Гиппиус служило убеждение Соловьёва, что эротическая любовь способна победить смерть, соединяя любящих с Богом, – любовь – это сила *религиозная*. Но если соловьевская вера вылилась

в метафизическое, а точнее – в теософско-окультиное воззрение, то Гиппиус в своей статье «Влюбленность» (1908 г.) гораздо менее дерзновенна. Реализм ее представленный об андрогине, о спасении любовью, о действительном бессмертии истинно любящих несравненно ниже соловьевского – окультиные положения практически вырождаются у нее в метафоры. Тем не менее эти идеи имели самое прямое отношение к устройству общины Мережковских: предполагалось, что ее члены объединены друг с другом взаимной влюбленностью, а также влюбленностью в Христа. – Интересно, что философия любви-влюбленности Гиппиус оказалась усвоенной о. Павлом Флоренским, став основой глав «Дружба» и «Ревность» его богословской магистерской диссертации «Столп и утверждение Истины». Флоренский объявил ячейкой Церкви дружескую пару: речь шла у него об избирательной, и при этом страстной (ревнивой!) дружбе-филии – по сути, той же самой «влюбленности» Гиппиус⁷. Так, не ссылаясь на источник своих построений, Флоренский подменяет «суровую, византийскую» (А. Ахматова) православную Церковь романтической сектой Мережковских, от которых любил отрешиваться, хотя концепцию «Столпа» заимствовал, помимо как у А. Шмидт, именно у них.

Размышляя далее о таком явлении эпохи Серебряного века, как философская андрогинность, надо пристально взглянуть в феномен *Башни Вяч. Иванова*. Множество мыслящих женщин оказалось в кругу этого неоязычника, намеревавшегося религиозно завершить дело Ницше, создав на русской почве культ Диониса. Под этот проект им было разработано многогранное учение, содержащее богословский и антропологический аспекты, эстетику, своеобразную этику и даже социологию. Мистик и эзотерик, оргиаст, мистагог башенной общины, Иванов играл там роль духовного учителя. Женские души влеклись к нему с особой силой: ведь Иванов как бы со знанием дела теоретизировал именно по поводу смыслов женского бытия. Ключевым для него женским образом была исступленная мэнана, в священном восторге терзающая тело Диониса; он учил о трагической сущности женщины и, в содомском духе, рассуждал о ее «достоинстве» – возможности экзистенциальной самореализации исключительно в женском окружении («О достоинстве женщины»). Свои идеи Иванов осуществлял в религиозной практике, привлекая посетителей Башни, так что эта самая Башня была по сути неоязыческой оргийной сектой.

До 1907 г. – момента ее смерти – вдохновительницей Иванова, соавтором его концепций и душой башенной дионисической «Церкви» (как сам Иванов называл башенное собрание) была *Лидия Зиновьева-Аннибал*. Иванов наделил жену башенным именем Диогимы⁸, намекая этой аллюзией к «Пиру» Платона на ее вдохновляющую мудрость. Опять-таки, в сочинениях супругов присутствуют одни и те же идеи. Скажем, в своих изящных, по форме филологических эссе Иванов учил о тройственных эротических союзах, призванных стать клетками тела Церкви Диониса. Но ту же самую мысль о необходимости «размыкания» брачных колец ради создания общности более высокой, чем христианский брак, Зиновьева развивала в драме «Кольца» (заметим, ученической по ее художественному уровню). Если Иванов философски мечтал об учреждении женских общин в духе древнегреческих сафических кружков, то Зиновьева в повести «Тридцать три уroda» (также весьма слабой) создала художественный образ нетрадиционной для христианской эпохи женской «дружбы» – основы подобных языческих объединений... И Иванов, и Зиновьева – философы, разумеется, в очень условном смысле. Но, как видно, можно говорить об их андрогинном соавторстве, о вдохновляющем взаимном воздействии и совместном труде по жизненной реализации этой «философии» еще с большим правом, чем в сходном случае Мережковского и Гиппиус.

⁷ Конкретный характер этой «дружбы» проясняется при обращении к переписке Флоренского с В. Розановым конца 1900 – начала 1910 гг.

⁸ На Башне мисты получали от Иванова новые – сакральные имена. Этим, в частности, Иванов позиционировал себя в качестве основоположника онтологически значимого духовного союза.

В 1907 г. роль покойной Зиновьевой в творческом феномене Иванова берет на себя Анна Минцлова. Появление при Иванове преемницы Зиновьевой было как бы неизбежным: его деятельность требовала непременно соучастия женского начала⁹. Однако творческий союз Иванова с Минцловой имел иной, чем в случае Зиновьевой, характер. Ближе своих других духовно ищущих современниц Минцлова подходила к пророческому типу Анны Шмидт. Помимо того, что она была мифотворчески настроенной духовидицей и обладала сильным теоретическим умом, она была причастна к неким западноевропейским эзотерическим союзам. Принадлежала ли она к ближайшему кругу Р. Штейнера или к мартинистским ложам, исследователями с достоверностью не выяснено. Так или иначе, западные оккультисты направили Минцлову в Россию с целью создать там соответствующие организации. Как известно, ее миссия закончилась неудачей, и в 1910 г. визионерка при таинственных обстоятельствах исчезла. Кульминация ее общения с Ивановым (который, наряду с Андреем Белым, был привлечен Минцловой к делу распространения на Россию «розенкрейцерства») пришлось на 1908 год, когда Иванов отчаянно искал поддержки, будучи не в силах оправиться от потрясения, вызванного кончиной супруги. Минцлова стала для него духовной наставницей, причем отнюдь не традиционно-христианского толка. Это был иступленно-вдохновенный союз двух одержимых, союз вряд ли эротического характера, – скорее, речь шла о заморозке идей. Идея же состояла в том, что Иванов не желал смириться со смертью жены и пребывал в отчаянной надежде на новые встречи с покойной¹⁰. В общении Иванова с Минцловой как бы возрождалась ситуация Дельфийского оракула: то в роли иступленной пифии выступала Минцлова, Иванов же толковал ее бессвязное – на слух профанов¹¹ – бормотанье; то Иванов делился с наставницей своими яркими, картинными сновидениями, получая от нее их интерпретацию. Минцлова настаивала на возможности контактов с загробным миром и давала Иванову конкретные советы. Это жуткое черномагическое сотрудничество привело в конце концов к женитьбе Иванова на падчерице – дочери Зиновьевой Вере Шварсалон, в которой содомит, поощряемый Минцловой, усматривал живую «икону», или же медиума усопшей. Брак закончился скоро и трагически: В. Шварсалон скончалась от чахотки в 1920 г.

Как видно, явлению «философского андрогинизма» было свойственно из области умозрений перетекать в жизнь, – шла ли речь о судьбоносном выборе пути Ивановым или о создании общины – клетки новой Церкви, как в случае секты протестантского толка Мережковского-Гиппиус или оргийного башенного кружка Иванова-Зиновьевой... Причем в андрогинных парах женщинам часто принадлежала инициативная роль: феномен Иванова как башенного мистагога вообще был создан Зиновьевой, а в сотворчестве Мережковских идеи нередко продуцировала Гиппиус, – Дмитрий Сергеевич лишь доводил их до теоретического совершенства.

Как уже говорилось, традицию философского андрогинизма, заложенную Соловьёвым и А. Шмидт, можно отнести к области философии жизни. А именно, ключевой для этой традиции является жизненная *проблема Церкви*: намекали то ли на необходимость церковной реформации, то ли даже революции – создания новой религии. Русская женщина выступает при этом в неженской роли разрушительницы (а не хранительницы) церковного предания. Анна Шмидт заявляет: Церковь – это я, дерзая при этом искать поддержки у консервативнейшего о. Иоанна Кронштадтского. Зинаида Гиппиус шьет облачения для «священников» «их Церкви» и не стесняет-

⁹ Бердяев, в одном из откровенных писем к Иванову (знаменующих их идейный разрыв) заметивший, что для творчества мистагогу непременно требуется присутствие женщины, по сути указал на скрыто андрогинный – в смысле моей концепции – характер трудов Иванова.

¹⁰ Отсюда интерес Иванова к Новалису – мистику и поэту-романтику, также пережившему смерть любимой и выразившему свою скорбь в цикле «Гимны к ночи».

¹¹ Такими «профанами» были, в частности, Аделаида и Евгения Герцык, в стихах (А. Герцык) и дневниковых записях (Е. Герцык) передавшие свои впечатления от тех, кого почитали за «духовных учителей».

ся совершать вместе с ними «литургию». Лидия Зиновьева ради «размыкания колец» церковного брака вовлекает в их брачный союз с Ивановым Маргариту Сабашникову и Сергея Городецкого, противопоставляя традиционной семье содомские симбиозы. И об inferнальном феномене Минцловой¹² говорить вообще не приходится...

Но некоторые творцы Серебряного века ставили своей целью не отменить, а переосмыслить – в духе послесоловьёвского гностицизма – предание русского православия. И на этом пути также возникали философские андрогины. Остановлюсь на перетолковании в гностическом ключе образа преподобного Серафима Саровского *супругами Волошиными*. Максимилиан Волошин хотя и был в числе русских строителей штейнеровского Гётеанума, но не выступал как антропософ-догматик. Волошин – это самобытный гностик, свободный теософ, питавшийся из многих эзотерических источников. Конечно, он разделял общеоккультное учение о карме, в котором ему было особенно близко представление о кармической судьбе человеческой индивидуальности – т. е. прошлых инкарнациях и кармической памяти. Волошин любил вглядываться в лица и души своих современников с целью прикоснуться к их кармической тайне. Его искусствоведение и литературоведение имеют под собой именно такую гностическую подоплеку, – сошлось здесь на волошинские статьи о его современниках – на четвертую книгу из сборника «Лики творчества». Подобный антропологический гнозис он иногда превращал в игру, в которую вовлекал своих коктейбельских гостей. Самым ярким случаем кармических экспериментов Волошина стало создание им живого образа «Черубины де Габриака» – роли, в которую вжилась учительница и поэтесса Елизавета Дмитриева, почувствовав своей кармической предшественницей великую испанскую святую Терезу Авильскую. Волошин умело и тонко варьировал свой теософский метод, создавая убедительно-красивый миф о конкретном человеке. Размышляя о св. Серафиме, он отправлялся от монашеского имени преподобного, указывавшего на один из высших огненных ангельских чинов. В поэме 1919 г. «Святой Серафим», написанной стилизованным былинным стихом, ход жизни подвижника представлен как постепенное раскрытие, обнаружение его действительно *серафической* природы. Волошин отнюдь не следует учению Штейнера, постулируя, что в лице Прохора Мошнина воплотился небесный шестокрылый серафим: Штейнер отрицал возможность ангельских инкарнаций. Быть может, коктейбельский поэт использовал идеи эзотерического иудаизма, допускающего такое смешение ангельского и человеческого начал. Так или иначе, эпизоды Серафимова жития Волошин связывает с его *сверхчеловеческой* сущностью. Именно огненное шестокрылье, разворачиваясь с ходом лет, постепенно согнуло спину Серафима, и старец ходил, опираясь на топорик. В момент же его кончины, случившейся на молитве, огненная душа, покидая тело Серафима, опалила книги и стены келии: так поэт-теософ объяснил пожар в домике святого.

Как видно, на канонизацию преподобного Серафима в 1903 г. Волошин откликнулся созданием его совсем не традиционного образа. Вообще надо сказать, что эта канонизация, стимулированная чудесным вмешательством Серафима в ход русской истории (верили, что долгожданное рождение наследника русского престола произошло по молитвам царской семьи знаменитому старцу), была едва ли не центральным событием тогдашней церковной жизни. К канонизации св. Серафима митрополитом Серафимом Чичаговым было составлено его пространное жизнеописание – «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря». Духовно ищущая интеллигенция зачитывалась увлекательной книгой; многие усматривали в облике «последнего святого» (Мережковский) симптом наступления новой религиозной эпохи. Говорили о «белом монашестве» Серафима, о православном эзотеризме, явленном в его лице. Культ св. Серафима проник и в антропософские круги. *Маргариту Волошину*, также ученицу Штейнера, сам Доктор в 1912 г. «благословил» написать очерк о рус-

¹² Ср. суждение о ней Бердяева, которого Минцлова также хотела сделать своим единомышленником: «Я воспринимаю влияние Минцловой как совершенно отрицательное и даже демоническое» [См.: Бердяев, 1990, с. 179–180].

ском старце. Штейнер, по словам Волошиной, знавший всё о святом, видел в нем «величайшую индивидуальность» и советовал рассматривать «вне Церкви», саму по себе. Но у Маргариты Васильевны получился почти что церковный образ святого, лишенный гностико-фантастических черт. Ее очерк, опубликованный в 1913 г., выдержан в теистических категориях, чуждых антропософии – «духовной науке». В мемуарах «Зеленая Змея», написанных уже в Германии и по-немецки, Волошина вспоминает свою поездку в Саровский и Дивеевский монастыри, предпринятую по рекомендации Штейнера: это был летний день памяти святого Серафима. Маргарита Васильевна показывает Серафимову святость не с помощью обычных приемов агиографии, а опосредованно – через описание почитания старца простым русским народом. В жизнеописание Серафима Волошина ввела не антропософские представления, а скорее – идеи софиологии: так, женская община, организованная в Дивееве саровским подвижником, согласно Волошиной, возглавляема самой «Девой Софией». Впрочем, в одном важном моменте Волошина доверилась Штейнеру. Доктор полагал, что свое высочайшее духовное знание Серафим выразить в словах не мог, поскольку его «русское тело» эволюционно не было готово для этого. И вот, у Волошиной фигура святого – равно как и сонм саровских богомольцев – погружены в молчание: сокровенная жизнь русского духа несказанна. И раздел о св. Серафиме в своих воспоминаниях Маргарита Васильевна озаглавила «Таинство молчания»¹³.

Вообще М. Волошина принципиальных расхождений между антропософией и традиционным христианством как бы не хотела замечать и пыталась их примирить своей собственной творческой жизнью. В отличие от мужа, она принадлежала к ближайшему окружению Штейнера и полностью посвятила себя антропософскому делу. Но при этом, живя на Западе, эта талантливая художница расписывает христианские храмы и с любовью хранит в памяти картины жизни православной России. И ей часто удается как бы «перевести» на традиционно-христианский язык оккультные, восходящие отчасти к буддизму положения Штейнеровой «духовной науки». Как видно, штейнерианство супругов Волошиных очень разнилось. Если некоторые сочинения коктебельского гностика-фантаста невозможно понять без «словаря» штейнеровских категорий (таковы, к примеру, стихотворные циклы «*Corona astralis*», «Путями Каина» и др.), то прозрачные тексты Волошиной доступны каждому: антропософские представления ей удается претворить в чисто христианское глубокомыслие.

Наконец, скажем несколько слов о двух интереснейших образцах мемуаристики Серебряного века – книгах с почти одинаковым названием: это «Воспоминания о Штейнере» Андрея Белого и «Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гётеанума» Аси Тургеневой. В основе этих весьма непохожих трудов скрыт совместный опыт супругов-антропософов – поиски истинного христианства, приход к Штейнеру, оккультное ученичество и деятельность по созданию антропософской общины. И можно размышлять об «андрогинном» единстве этих примечательных сочинений, выявляя их взаимную дополненность. Сейчас я укажу лишь на принципиальную разницу позиций авторов данных трудов. *Ася Тургенева* в своих мемуарах выступает в роли прилежнейшей ученицы Штейнера, всецело посвятившей себя его делу. «Сидя у ног» учителя, она безмолвно внимает ему, воздерживаясь не только от критики, но и от малейшего проявления своей самости. Отрешенность, отказ автора от собственного «я» стилистически сближает тургеневские мемуары с житийной литературой. Такой растворенностью автора в антропософском деле, наверное, объясняется то, что именно в данной небольшой и смиренной книжке, а не в работах более амбициозных писателей, с наибольшим драматизмом описан пожар Гётеанума в новогоднюю ночь 1922 г.: зеркало авторской памяти удержало в деталях страшную и при этом величественную картину гибели неоязыческого храма, созданного гением оккультизма. – И это безыскусное, как бы объективное свидетельство Аси Тургеневой «андрогинно» дополняет собой энциклопедически полный, но одновременно живой словесный порт-

¹³ [См.: Волошина, 1993, с. 208–221]. См. также примечания С. Казачкова: [Там же, с. 373].

рет Штейнера, созданный в конце 1920-х гг. *Андреем Белым*. По сути, этот последний представляет в объемистой книге целый антропософский мир, в центре которого – грандиозный, сверхчеловеческий (и при этом родной для Андрея Белого) образ доктора Штейнера – деятеля, учителя, строителя храма и т. д. Текст этих воспоминаний пронизан авторскими оценками, размышлениями, аллюзиями и пр., так что образ самого Андрея Белого, присутствующий в книге, едва ли не более яркий, чем Штейнеров. Воспоминания русского поэта имеют высокий философски-аналитический тонус, но местами предстают восторженной апологией. «Ни одной тени, ни одного пятнышка, заставляющего в нем усомниться!» [См.: Белый, 2000, с. 291], – восклицает их автор, словно забыв о том, как в страшном для него 1922 году (когда Ася оставила его) в Берлине он называл Доктора «дьяволом» (свидетельство М. Цветаевой). Но богатейший конкретный материал книги, естественно, вызывает самые разные мысли об антропософии. Так что данный философский андрогин – двойные воспоминания о Штейнере супругов Бугаевых – ставят читателя перед выбором: уверовать ли, вместе с Анной Алексеевной, в Штейнера как «великого посвященного» рубежа XIX–XX вв. – или же, приобщившись к перипетиям судьбы Андрея Белого, воздержаться от окончательного суждения о «духовной науке».

Список литературы

- Белый, 2000 – *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере. М.: Республика, 2000. 719 с.
 Бердяев, 1990 – *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.: Междунар. отношения, 1990. 336 с.
 Волошина, 1993 – *Волошина М.* Зеленая Змея. История одной жизни. М.: Энигма, 1993. 412 с.

The Philosophical Androgynes

Natalia Bonetskaya

PhD in Philology, the historian of Russian philosophy and culture, translator

The Silver age was marked by a specific philosophical co-creation of men and women, which the author calls, remembering a myth from Plato's dialogue "Feast", philosophical androgenism. This paradigm was defined already in the 19th century by V.I. Soloviev and A. Schmidt, who independently from each other developed the doctrine of the Church-Sophia, being the first in the line of philosophical androgynies. "Philosophical Church" by D. Merezhkovsky and Z. Gippius; the phenomenon of the tower of Vyach. L. Ivanov and Zinovieva-Annibal; an esoteric interpretation of the image of St. Seraphim of Sarov, offered by M. Voloshin and M. Sabashnikova; the memoir image of R. Steiner, presented from the two points of view of Andrei Bely and A. Turgeneva: these are the "philosophical androgynous" to be comprehended in the work.

Keywords: Sophian momentum, female creativity, Ecumenical Christianity, love and love, "Church" Dionysus, demonic, Gnosticism, anthroposophy, Christianity, neo-paganism

References

- Belyi, A. *Rudolf Steiner i Goethe v mirovozzrenii sovremennosti. Vospominaniya o Steiner'e* [Rudolf Steiner and Goethe in the Worldview of Modernity. Memories of the Steiner]. Moscow: Respublika Publ., 2000. 719 p. (In Russian)
 Berdyayev, N.A. *Samopoznanie* [Self-Knowledge]. Moscow: Mezhduнародnye otnosheniya Publ., 1990. 336 p. (In Russian)
 Voloshina, M. *Zelenaya Zmeya. Istoriya odnoi zhizni* [Green Snake. The Story of one Life]. Moscow: Enigma Publ., 1993. 412 p. (In Russian)