

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 Библии<sup>1</sup>. 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,

<sup>1</sup> 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 века<sup>2</sup>. 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*<sup>3</sup>, 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-

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

<sup>3</sup> 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 теософская<sup>4</sup> 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 парадигму<sup>5</sup>, 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*, *Максимилиана* 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 христианства<sup>6</sup>, – 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

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

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

<sup>6</sup> 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 «андрогидами», 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 пролегали 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» Гиппиус<sup>7</sup>. 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 Диогимы<sup>8</sup>, 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.

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

<sup>8</sup> 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 начала<sup>9</sup>. 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 исступленно-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 покойной<sup>10</sup>. В общении Иванова с Минцловой как бы возрождалась ситуация Дельфийского оракула: то в роли исступленной пифии выступала Минцлова, Иванов же толковал ее бессвязное – на слух профанов<sup>11</sup> – 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 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-

<sup>9</sup> 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.

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

<sup>11</sup> 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 Минцловой<sup>12</sup> 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 коктейльских 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, коктейльский 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-

<sup>12</sup> 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»<sup>13</sup>.

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 дополняемость. 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-

<sup>13</sup> [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 19<sup>th</sup> 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)