

От составителей

В книге собраны статьи, посвященные биографии и творчеству прозаика, поэта, теоретика, философа и антропософа-мистика Андрея Белого (1880–1934). И жизнь, и творчество писателя интересуют авторов книги с точки зрения проблемы автобиографизма и реализации определенных биографических практик. Применительно к Андрею Белому этот подход более чем оправдан: автобиографическая тема в его произведениях занимает столь важное место, что допустимо, используя термин Ирины Лагутиной, говорить о едином «автобиографическом проекте» писателя.

Книга подготовлена в рамках масштабного продолжающегося проекта Падуанского университета «The Refraction of the Self», посвященного проблеме саморепрезентации в русской культуре. О характере этого проекта можно судить по публикациям в журнале *Avtobiografija* на сайте www.avtobiografija.com.

Книга — плод совместного труда Института славистики Падуанского университета и «Мемориальной квартиры Андрея Белого» (отдела Государственного музея А. С. Пушкина). Издания, подготовленные музеем (Андрей Белый: Линия жизни — М., 2010; Смерть Андрея Белого (1880–1934). Сборник статей и материалов: документы, некрологи, письма, дневники, посвящения, портреты. М., 2013 и др.), внесли серьезный вклад в изучение биографии и творчества писателя, заложили фундамент для дальнейших исследований.

Активное участие в подготовке книги принимали также сотрудники Института мировой литературы имени А. М. Горького Российской академии наук, работающие над проектом «“Вечные” сюжеты

и образы в литературе и искусстве русского модернизма» (грант Российского научного фонда № 14-18-02709).

Сотрудничество Института славистики Падуанского университета, «Мемориальной квартиры Андрея Белого» и Института мировой литературы РАН началось с проведения международной научной конференции «Биографические практики Андрея Белого и “История становления самосознающей души”», состоявшейся 14 октября 2014 г. в гостинице «Мемориальной квартиры Андрея Белого». Доклады, прозвучавшие на этой конференции, легли в основу сборника.

О соотношении реальности-вымысла в воспоминаниях Андрея Белого, о биографической интерпретации его художественных текстов, о форме и жанрах автобиографии и мемуаров в его творческом наследии писали и современники Белого (например, В. Ф. Ходасевич в очерке «Андрей Белый», включенном в его сборник «Некрополь. Воспоминания» — Брюссель, 1939), и известные филологи, специалисты по русскому Серебряному веку. Авторы и составители этой книги, обращаясь к теме автобиографизма и биографических практик Андрея Белого, опирались на ставшие классическими работы Л. С. Флейшмана («Bely's Memoirs» в сборнике «Andrey Bely. Spirit of Symbolism» — Ithaca, N.Y., 1987), А. В. Лаврова («Мемуарная трилогия и мемуарный жанр у Андрея Белого», предисловие к изданию «Андрей Белый. На рубеже двух столетий» — М., 1989), Дж. Элсворда («Andrey Bely: A Critical Study of the Novels» — Cambridge, 1983), Н. Каухчишвили («Мемуарные записи в художественной литературе» в сборнике «Андрей Белый. Мастер слова — искусства — мысли» — Bergamo, Paris, 1991) и многих других ученых, внесших неоценимый вклад в разработку интересующих нас проблем.

Статьи, вошедшие в сборник, расширяют перспективы изучения вопроса об автобиографизме и биографических практиках Андрея Белого. В них выявляются сложные и разветвленные связи между фактами биографии, внутренней жизнью писателя и художественным планом его произведений.

Несколько статей посвящено духовной жизни Андрея Белого, особенностям его эзотерического пути. Сергей Казачков вводит в научный оборот неизвестную ранее рукопись Рудольфа Штейнера, позволяющую понять «плановую работу подсознания» его учеников вообще и прежде всего Андрея Белого. Хенрике Шталь расшифровывает неопубликованные рисунки и записи Белого медитативного

характера, сопоставляет личный эзотерический опыт писателя с идеями, изложенными в его философском трактате «История становления самосознающей души». Светлана Серегина обращает внимание на христианскую составляющую штейнерианства Андрея Белого и на вдохновлявший его «миф о жертвенном пути».

В статье Моники Спивак прослеживается эволюция Белого-танцора (детские балы, эвритмия, танцевальная эпидемия в Берлине и др.), анализируются его танцевальные навыки и влияние антропософии на отношение к танцу. Запоминающаяся «танцующая» пластика, выразительная мимика и жестикация нашли отражение в портретах и автопортретах Андрея Белого, в карикатурах и автошаржах, где Белый — как показано в работе Елены Наседкиной — предстает в мифологизированном облике, напоминающем то Христа, то Мефистофеля.

Иоанна Делекторская сопоставляет (в рамках «автобиографического» подхода) исследование «Мастерство Гоголя» с мемуарами «Начало века» и в обоих произведениях выявляет схожие автобиографические элементы, генезис которых — в ориентации на жизнь и творческий процесс Н. В. Гоголя.

Влияние А. И. Герцена на стиль и образ автора в мемуарах Андрея Белого и его антропософских сочинениях рассматривается в статье Михаила Одесского.

Магнус Юнгрен обнаруживает проникновение мотивов личной биографии в художественный текст и подтексты романа «Петербург». Тема статьи Елены Глуховой — Фауст в автобиографической мифологии Андрея Белого.

Формальные аспекты автобиографической прозы Андрея Белого — в центре внимания нескольких исследователей.

Ирина Лагутина, анализирует общую мемуарную методологию и принципы цветообозначения в «Воспоминаниях о Блоке» и «Воспоминаниях о Штейнере». На этих примерах демонстрируется, как Белый использует мемуарный дискурс для конструирования собственной идентичности.

Маша Левина-Паркер (также на примере «Воспоминаний о Блоке») выделяет «целую серию антитетических вариаций Я автора» и предлагает ввести для обозначения специфики автобиографизма Белого понятие «серийного самосочинения».

В работе Клаудии Кривеллер рассматриваются структурные элементы романа «Крещеный китаец» и романов «московского цикла»

(«Московский чудак» и «Москва под ударом»). Использование Белым приема зооморфизма интерпретируется как прием конструирования автобиографического романа, свойственный и для посмодернистского «автофикшн», и для романов Белого.

Максим Скороходов публикует расширенный, недавно обнаруженный вариант главы об Андрее Белом из книги Вячеслава Завалишина «The Early Soviet Writers». Критик-эмигрант анализировал влияние революции на творчество Белого, рассматривал, как в повести «Котик Летаев» реальность, рассмотренная «под микроскопом», становится «ирреальностью» и в то же время интуитивным предчувствием трагических событий будущего.

Безусловно, этой книгой не решить множества проблем, связанных с автобиографизмом Андрея Белого и особенностью его биографических практик. Значительная их часть даже не затронута. Это рождает оптимизм и надежду на то, что совместная работа над «автобиографическим проектом» Андрея Белого будет нами продолжена.

Ирина Лагутина
(Москва)

**Между «тьмой» и «светом»:
воспоминания о Блоке и Штейнере
как автобиографический проект Андрея Белого***

Книги Андрея Белого «Воспоминания о Блоке» (1922) и «Воспоминания о Штейнере» (1926–1929) написаны по сходным поводам: смерть Александра Блока в 1921 г. и смерть Рудольфа Штейнера в 1925 г. Они созданы в эпоху, когда Белый много размышлял над соединением антропософской и символической «революции духа», с одной стороны, рассматривая учение Штейнера как «закваску импульсов европейской культуры пяти последних столетий», с другой стороны, замечая, что «грунд-линии мировоззрения Соловьева... совпадают с антропософией, как она декларировалась Штейнером в 1912 году»¹. Их названия построены по единой модели, и оба текста могут быть прочитаны в единой системе координат. Образы Штейнера и Блока заданы как своеобразные культурные «двойники», поскольку, по мысли Белого, «антропософический»² западный импульс подводит по-своему к встрече с *Софией*» (ВБ, 109), и одновременно как духовные «контрапункты», воплощающие «борьбу света с тьмой, происходящую в атмосфере душевных событий» (ВБ, 23). Данные воспоминания важны не только как исторические свидетельства о значительных фигурах эпохи, ведь Белый прежде всего был гениальным художником, пропускающим реальность сквозь призму воображения. Поэтому задачей статьи не является анализ достоверности этих «воспоминаний»: легко установить, что в обоих случаях автор подчиняется собственной причудливой логике, утаивая или

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 14-04-00065а.

перетолковывая факты своих отношений с Блоком или рассказывая на собственный лад, почему он «бежал» из антропософской общины в Дорнахе. Нас будет интересовать сам Белый, поскольку в этих текстах проявилась одна из его стратегий конструирования собственной идентичности: его воспоминания неразрывно связаны «с личными думами, с несомненными кривотолками, возникающими во мне» (ВБ, 343). Уже передавая впечатления от первой встречи с Блоком, он подчеркивает: «Блок — ответственный час *моей* жизни, вариация темы судьбы...» (ВБ, 58). Так же и в Штейнере он подчеркивал, что видит «себя», «образ лика души», «идеалы, которые строили *мы*, — мы это: в будущем»³ (курсив мой. — И.Л.)

Белый создает в этих текстах «образ» собственного мировоззрения, как бы держит перед собой «зеркало, в которое смотрится... самосознающее «Я»⁴. Смерти Блока и Штейнера, уже завершивших свою индивидуальную «форму», переживались Белым как «опыт самопознания», в котором трагедия жизни и смерти являет свой мистериальный смысл. Он свертывает эту идею в формулу-анаграмму: «Я» самосознания (по-немецки — Ich) в этот момент должно стать J.C.H. (Jesus Christus), или J.X, где J+X = Ж (Жизнь), повторяя ее на разные лады в своих статьях 1920-х гг.⁵ Эта же формула обыгрывается в последнем эпизоде девятой главы «Воспоминаний о Блоке», где выстраивается своеобразная аллюзия на «черный» дантовский девятый круг ада (ВБ, 417), а центральным образом, на который сфокусирован весь нарратив, становится не Христос, а власть тьмы (Дракон, Люцифер и Ариман). Картины, нарисованные Белым, представляют своеобразный итог жизни Блока, «распад» его индивидуальности, наступивший в результате того, что он не сумел соединить в своей личности философский «интеллектуализм» (Люцифер) и поэтический «хаос» (Ариман). «Самосознание» Блока так и осталось, по мысли Белого, «еще невоскресшим Христом» (ВБ, 417–418). Однако эта же формула возникает также в последней книге «Воспоминаний о Штейнере» с ее «благодатным» пространством вечной жизни «белого, светового оттенка» (ВШ, 499), где Штейнер изображается в лучах «кого-то иного» (ВШ, 525), «мог быть и *белым младенцем* в иные минуты» (ВШ, 501), когда он на курс лекций «*являлся*» (ВШ, 507). Белый как бы задает вектор движения «самосознающей души» («Я») от мрака к Свету, противопоставляя распавшейся индивидуальности Блока собственное «самосознание», родившееся в миг «встречи с глазами» Штейнера (ВШ, 260).

Как мы видим, затейливые вязи «воспоминаний» скрывают важную для Белого проблему самопознания, с которой неразрывно связаны понятия «личность», «индивидуум», «самосознание». Поскольку они довольно часто появляются в обоих книгах и сам писатель их четко разграничивает, попробуем очертить их контур в системе идей Белого.

Личность и индивидуум

Одновременно с «Воспоминаниями о Блоке», над которыми Белый работает в Берлине, он пишет несколько статей; среди них — «Die Antroposophie und Russland», (опубликована по-немецки) и «Основы моего мировоззрения», в которых сформулированы несколько важных для нашей темы тезисов.

После четырехлетнего опыта «в берлинской, мюнхенской и дорнахской ветвях» антропософского общества и пятилетнего «опыта жизни с московской группой» (ВШ, 424) Белый вновь возвращается в Берлин, где пытается подвести итог своей «внутренней линии» развития, прочертить собственную систему «антропософии», или, как он напишет позже, сформулировать «свою мысль в антропософии» (ВШ, 364).

Во-первых, на основе формальных экспериментов со словом, он русифицирует немецкое понятие «сознание», как бы разламывая его на смысловые кусочки и соединяя их по-новому:

«<...> русское слово “Само-со-знание” (Selbstbewusstsein) означает в дословном переводе “Selbst des Zusammenwissens”. В русском слове “со-знание” (Bewusstsein) мы имеем соединение знаний (со = mit, zusammen; знание — Wissen), причем “со” всегда определяет общую сумму; оно является органической и автономной основой всех знаний; <...> “Само” индивидуально, духовно, конкретно»⁶.

Исходя из этого, он соотносит «теорию сознания» Штейнера с русской философской традицией Вл. Соловьева, С.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, «обнаруживая» русскую спецификацию антропософской теории, связанную с особенностями русского языкового мышления. Он специально подчеркивает мысль, что в сознании человека мировоззрение формируется как *живая целостность*, центр его индивидуальности (само), «живое» субъективно-объективное

единство. Белый мыслит в рамках категорий русского символизма, но теперь ищет в софиологии Соловьева то, что сближает ее с антропософской доктриной. Так, идею «реального» «Богочеловечества» в «Воспоминаниях о Блоке» он ретроспективно связывает с индивидуальным сознанием:

«В истолковании “соловьевства” мы были, конечно же, “реалисты”; мы видели в лирике Соловьева вещание о *перерождении человека и изменении органов восприятия мира*» (ВБ, 25).

Во-вторых, он пишет, что «область “индивидуального” есть область духовной культуры»⁷, т.е. рассматривает индивидуальное начало как сверхчувственную действительность, уже существующую «до понятийного и до-чувственного ограничения»⁸. Позже, в «Истории становления самосознающей души» он выразится еще конкретнее: индивидуальное (индивидуум) — это «коллектив, сложившийся в личность высшего порядка», душа самосознающая. Индивидуум живет в «ячейке личности» как в «одной из форм возможного существования»⁹. Индивидуум «в пространственной аллегории — это композиция личностей, слагающая из них храм; во временной линии — это их смена». Точку, в которой фокусируется в человеке его индивидуальность, Штейнер называет «сознанием» или «духом», Андрей Белый — «самосознанием» (в перспективе культуры и истории — «душой самосознающей»): конкретным сверхчувственным образом индивидуальной действительности, «логосом», «лицом». Но тогда и «индивидуум» самого Белого складывается как «коллектив» личностей: «вспоминая» Блока и Штейнера, он одновременно «познает» собственное «Я».

Согласно теории самосознания Белого, каждая отдельная личность во времени представляет собой вариацию индивидуума; одновременно это — «щит, слепок, или вернее, налепок на семени, точке будущего самосознания»¹⁰, это — «личина», «двойник» человека, за которым прячется его «лик», самосознание. Раскрыть свою индивидуальность — это значит «познать себя», «отделить» «Я» от личности, или, как выражается Белый — раскрыть личность в индивидууме, «в духе Апостола Павла: “Не я, но Христос во мне Я”»¹¹. Тогда Иисус Христос — по мысли Белого — становится «прототипом личности», «символом всех индивидуумов», «индивидуумом в форме личности», и поэтому «не может не восстать» (ВШ, 513). Именно

поэтому, начиная свои воспоминания о «личностях» Блока и Штейнера, он ищет в них «индивидуум» — ту часть человека, которая связывает его с вертикалью духовного «храма», и стремится показать, как в нем «рождается» I.Ch = Ich = «Я» (самосознание). Например, в первом же предложении он подчеркивает: «<...> я пишу о докторе Штейнере только как о человеке; не об индивидууме, а о личности» (ВШ, 256); замечает, что его интересует «неразгаданная... личность» Блока (ВБ, 16); «эмпирическая личность Блока»¹². Однако последние главы обоих воспоминаний напрямую отсылают нас к «невоскресшему Христу» (Блок) и к «теме Голгофы» (Штейнер).

В-третьих, индивидуум — это «образ *целого*», важный как «телеологический» *организм*. Такой индивидуум формируется не только в мышлении и мировоззрении как «*смысл*» («жизнь» понятий), но и в искусстве — как «эстетический *стиль*» («целое круга чувств») — и в действительности — как «содеянность» (*этика*)¹³ (курсив мой. — И.Л.) Не случайно, что в воспоминаниях о личности Штейнера со всеми подробностями изображается его деятельность и религиозно-*этическое* учение — «подлинное, глубинное пересечение» «мыслителя» и «учителя» (ВШ, 532). Не случайно, раскрывая процесс индивидуализации личности поэта Блока, автор столько внимания уделяет анализу его поэзии, художественного *стиля*, до мелочей интерпретируя трехтомник блоковских стихотворений, включает в текст собственные рецензии. Он пишет: «Мировоззрение, обусловленное смыслом, коренится в творчестве самосознающего “Я”; стало быть, корень его — стилистический (эстетический); образ мысли становится образом мира “Я”»¹⁴, художественным образом. Но речь идет также и о самом Белом, для которого при разборе стихотворений его «всепонимающего брата» (ВБ, 74) идет процесс работы собственного самосознания: «<...> некогда мною написанный текст, моя личность, оковывающая меня формами, вырастает в “Я” индивидуума, в “Я” культуры, в “Я” мира всего»¹⁵.

Для понимания особенностей «памяти» Белого рассмотрим описание первой встречи автора-повествователя с героями его книг. Главка воспоминаний о Блоке, которая называется «Первая встреча с поэтом» (она произошла 10 января 1904 г. в Москве), начинается с подробного, занимающего несколько страниц, портрета Блока. Первое, что отмечает Белый, — это «стиль: корректности, светскости»: хороший тон, сюртук, «визитный вид», «здоровый» цвет лица,

статность, «курчавая шапка волос», умный лоб, и в самом конце, наконец, отмечает «глаза, голубые, глядящие вовсе не в даль...» (ВБ, 52–54). В момент первой встречи он ожидал увидеть воздушного, «мистичного», «внемысленного» поэта, но был подавлен земной, тяжелой и огромной интеллектуальностью (ВБ, 58). Впечатление от такого «реального Блока» «застало врасплох», «что-то вовсе подобное разочарованию подымалось»; «духовно, в стихах», он «видел» другой облик (ВБ, 52–54). Позже Белый еще раз подчеркнет, что «излишний интеллектуализм», не позволяет «мысли небесной, Софии, встроиться в мысль мозга», «раскалывает» интуицию Блока (ВБ, 122). Такое несоответствие «духовного» и «реального» Блока уже при первом свидании, его двойственность, выстраивает стратегию воспоминаний.

«Миг первой встречи» со Штейнером (7 мая 1912 г. в Кельне) передается не подробным описанием, а впечатлением от «явления» — Белый «отказывается» «систематизировать личность Штейнера» (ВШ, 259). Задача, как он определяет ее сам, — писать не головой, а «сердцем»: «поставить перед собой его образ; и вновь пережить его» (ВШ, 258). Один короткий абзац («слова потерялись») посвящен глазам, и второй, через несколько страниц, — выступлению перед слушателями. Однако, как и в случае с Блоком, Штейнер поразил Белого «несходством с портретом», ему «вспоминаются» «сюртук» и «тот» галстук. Но акценты меняются: портрет реального человека остался в прошлом. Настоящим было «явление из синей и бархатной тьмы». Белый называет его «зеркалом высшего “Я” человека» — зеркалом, в которое он пристально всматривается. Он завершает: «<...> “ты — еси” — вот это слетело с души...»

Риторические округлости заменяются «цветовым» ощущением, столь характерным для стиля Белого: «выступанье из синего мрака прохода напомнило образование легкой, серебристой туманности, или — пятна лицевого». Глаза: «две ярко-солнечно сияющих, теплых, меня увлажняющих капли, — два глаза из тьмы темно-синей». Облик: «Те же секунды, которые мне отделяли явление Штейнера из синих сумерек от появления его на кафедре перед букетом пурпуровых роз, были мне эпохальными: это тоска моих лет поднималась на кафедру, мне воплотив мой портрет: легконогого! Солнечный свет этих глаз из-за грусти, из муки, смеющийся муками мира: в глаза — мне!» (ВШ, 258–262).

Цветовой ряд (синие сумерки, пурпурные розы, солнечный свет глаз) будет «сопровождать» появление Штейнера в памяти Белого. Эти цвета для Белого и символистов его круга, связанные с христианским гностицизмом, теургией, Софией, имели особый смысл, они окрасят воспоминания Белого и о Блоке, но лишь в начальную пору их знакомства. Их смысл Белый объясняет так: «<...> в опыте о цветах у меня доминировали три цвета: цвет света, иль — *белый*; цвет бездны засветной, сквозящий сквозь свет, — цвет *лазурный*; и — *пурпурный*, в свете не данный, соединяющий линию спектра: в круг спектра. Соединение трех цветов (белизна, лазурь, пурпур), по мнению моему, рисовало мистический треугольник цветов, — Лик Христа; проповедовал: воспрятье Христово — трехцветное <...>» (ВБ, 197). Замена цвета белого на золотой добавляет в описание «лика» Штейнера, с одной стороны, элемент софийности («Золото и лазурь — иконописные краски Софии» — ВБ, 107), с другой стороны, идея солнечности глаза отсылает к учению о цвете Гете, которое было предметом особого интереса не только Штейнера, но и самого Белого и к которому далее мы еще вернемся.

Антропософское понимание искусства как одного из вариантов «духовного пути» — утверждения своего высшего «Я» — было близко ранним интуициям Белого. Уже в «Эмблематике смысла» Белый определял задачу искусства как воплощение «живого образа логоса, т. е. лика»¹⁶. Он задает себе вопрос «Что есть лик?» и отвечает, что лик есть человеческий образ, ставший эмблемой нормы. И если образ Блока «привязан» к реальности» («<...> в его логике Логоса не было; он впоследствии называл “не воскресшим” Христом себя» — ВБ, 96), — за ее пределы выходят лишь его стихи, в которых мерцает «самосознание» поэта, — то образ Штейнера, как он задается в «Воспоминаниях», должен «закрепить» лик-индивидуум, «точно созданный светом». Белый ищет художественные средства для описания человека, ставшего символом живого Логоса. Приведенный выше парафраз из Евангелия (Иоанн, 8:58) напрямую отсылает к статье Вяч. Иванова «Ты еси», где проводится мысль, что с обращения к Богу, с обращения «личного сознания к сверхличному» начинается бытие «Я»¹⁷. Образ Штейнера уже с первых страниц воспоминаний выходит за пределы реальности, сквозь личину-личность просвечивает его христоподобный «лик», индивидуум.

«Брат в пути»: Блок

«Когда говоришь о поэте, — пишет Белый, — то говоришь о центровом его образе, о мифе сердца его <...>» (ВБ, 105); «<...> понятие «Блока, — это понятие связь стихов о “Прекрасной Даме” с “Двенадцатью”»; вне этого понимания — Блок партийно раскромсан» (ВБ, 105). Прекрасная Дама, по мнению Белого, и становится первообразом Блока.

Тема Прекрасной Дамы, отражающая идею соловьевской Софии, является, по мнению автора воспоминаний, абсолютно «антропософской темой» (ВБ, 106). Она позволяет увидеть в поэтической биографии Блока «биографию гностических переживаний», соединяющую его «путь» и с теургий эпохи символистской «зари», и с антропософской мистерией посвящения: «снихождение, томление, восход, появление Ахамот, встречу с Ней в безднах» (ВБ, 267). Уже в 1912 г., прослушав базельский курс лекции Штейнера, в письме М.К. Морозовой Белый подчеркивал близость — по его мнению — теургии и антропософии: «<...> сплошное теургическое делание — интимные курсы Доктора; меняется атмосфера зала, приходишь домой: меняется душа <...>. *Теургия* — вот что близко мне в Докторе: а как там это называется у немцев, это мне все равно: “*теософия*”, “*окультизм*” <...>»¹⁸.

Именно поэтому Белый главной «изменой» Блока считает «тяготение к подмосткам», и прежде всего постановку «*Балаганчика*» — «болезненное извращение чистоты теургических устремлений недавнего прошлого» (ВБ, 284): «<...> вместо души у А. А. разглядел я “*дыру*”; то — не Блок: он в моем представлении умер <...>» (ВБ, 213).

А поскольку «лик» отражается на внешней «форме», меняя и «личину», то «артистизм» неузнаваемо изменил Блока, он «стал попивать, бросается в угар жизни, иль — мрачно молчит, удаляясь от всех <...>» (ВБ, 284). Личность Блока изображается все более темными мазками, и Белый всеми возможными способами пытается доказать самому себе, что измена памяти «о сущем» (ВБ, 265) в любом варианте — антропософии ли, теургии ли — приводит к гибели души, а значит и к гибели индивидуума, мешает рождению «самосознания».

«Раздвоение» поэта Белый представляет посредством своеобразного художественного контрапункта, который перекрещивает два пространства — жизнь поэта и жизнь его поэзии. И использует он два способа «вспоминания» — память «интеллектуальную», способную

к последовательному изложению внешних фактов и точной систематизации пространства (Москва, Шахматово, Петербург и т. д.) и времени (1901, 1905, 1907, 1910 и т. д.), и память-ощущение, «помнящую» цветовые «пятна», отражающие не эмпирическую личность, а индивидуум Блока, где бьется в сетях интеллекта «самосознание» и где, увы, так и «не вспыхнул Дамаск» (ВБ, 96). Эти цвета окрашивают «биографию быта душевного» (ВБ, 267), то мерцающая в стихотворениях Блока («в *цветах* изживал он стихию переживаний своих», ВБ, 192), то в восприятии автора окрашивая ауру самого поэта.

Белый объясняет алгоритм своего исследования индивидуума (сознания) человека: «В обыкновенном состоянии сознания <...>: событие наступает сперва; им вызывается образность; образность, суммируясь в памяти, остается там, как воспоминание о красочном тоне»¹⁹. И если биологическую жизнь человека и его «эмпирическую личность» можно объяснить, исходя из законов природы, то «состояния сознания», этапы развития индивидуума — это «*красочная метаморфоза* из самой природы фантазии»²⁰. Причем «выражение состояний сознания в световых и красочных символах» — это не эмблематика, а естественный реализм символики, подобный символике наших органов чувств: «доклады органов чувств пытаются соединиться в <...> красочный символ»²¹. Такая философия цвета восходит к учению о цвете Гете, и Белый это подчеркивает: «Есть у Гете в теории красок великолепный отрывок, трактующий о моральном восприятии краски, где цвет превращается в символ морального мира; и палитра у поэта, и цвет его зорь, освещение ландшафтов его дает нам бесконечное множество черточек, выясняющих его воззрения на мир; так: поэт сам себя истолковывает в выборе цвета» (ВБ, 111).

Отсылка к Гете не случайна, его имя в тексте воспоминаний Белого встречается неоднократно, а «световая теория» Гете была Белому хорошо известна. Он подробно ее разбирает в книге «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности» (1914), посвящает ей неопубликованную статью «Световая градация Гете в градации доктора Штейнера»²². Приведу весьма показательную запись в «Материале к биографии» о времени, когда он в Дорнахе работал над книгой о Гете: «<...> я усиленно работаю над усвоением световой теории Гете и изучаю ретушь к ней Штейнера; работаю я без усталы — буквально с утра до ночи; работаю до двух часов ночи; и после не могу заснуть» (февраль 1915 г.)²³; «<...> писалась глава “Световая теория Гете”; она

давалась мне особенно трудно; нужно было пропустить через себя оба тома Гете; том теории и том “Geschichte der Farbenlehre”; далее надо было свести к единству сложнейший комментарий доктора; и внятно изложить книгу доктора “Goethes Weltanschauung” сквозь призму составившегося представления: “Световая теория в свете антропософии”» (март 1915 г.)²⁴. В августе 1915 г. Белый с гордостью записывает, что Штейнер одобрил его книгу и особенно выделил световую теорию: «Ваша световая теория очень хороша!»²⁵.

«Хроматика» особенно привлекала и Штейнера, и Белого тем, что в ней Гете восстанавливает герметическое понимание «света» как единой и нематериальной субстанции, противоположной тьме, видит в нем «духовный первоисток» реального «цветного» мира. Оригинальность гетевского подхода заключалась в том, что тот открыл совершенно новый исследовательский ракурс — физиологию зрения: «свет» как таковой рассматривался им как внутреннее свойство человеческого глаза. Такой подход давал возможность исследовать человека как существо, которое своей органической природой связано с трансцендентным миром. Зрение в такой перспективе приобретало основополагающую роль для изучения сверхприродной сущности человека. Для Гете важно, что «глаз образуется при помощи света и для света, чтобы свет внутренний шел навстречу свету внешнему». Белый замечает, что Штейнер «сжал воззрения Гете», выразив их одной фразой: «Свет нам дан в непосредственном восприятии»²⁶. И далее по-своему формулирует идею «Гетева света»: «Свет — за пространством; за глазом: мета-физичен, мета-физиологичен. Течет одинаково: сквозь солнце, из глаза; соединяются “светы” (задушевный, засолнечный) в “Я”»²⁷.

Сама словоформа «глаз» в языковых экспериментах Белого раскрывает семантику «сущности» человека: «Зрение есть созревание; “зрак” есть “зерно”; — созревание — зрение с кем-нибудь вместе; созреет лишь тот, чьи глаза отвечают глазам» (ВБ, 392). Исходя из подобной точки зрения, для внутреннего «созревания» автора воспоминаний необходим «брат в пути», чьи «воз-зрения» совпадают с его собственными («чьи глаза отвечают глазам»). Поэтому Белый постоянно возвращается к глазам своих героев, ищет в них близкое себе «самосознание», «свет», «лучезарность».

У Штейнера подчеркивается сияющий «солнечный» или «звездный» свет, струящийся глаза в глаза (Гете «солнцеподобию» глаза

посвящает специальное стихотворение²⁸): «Солнечный свет этих глаз из-за грусти, из муки, смеющийся муками мира: в глаза — мне!» (ВШ, 262), или: «В миг, когда глаза наши встретились, не изменилось его лицо <...>, но глаза ринулись так, как ринулись бы две звезды, падающие на землю» (ВШ, 530).

Цвет глаз Блока — лейтмотив воспоминаний. В эпоху «зари» — «прекрасные голубые глаза» Блока. В эпоху «полета над бездной», когда мистерия превратилась в *commedia dell'arte* — «сонные глаза», «надтреснутый хриплый голос», «мучительный, хриплый кашель», он — «очень желтый, с мешками под сонными <...> страдающими глазами» (ВБ, 301, 302). Когда прорывается «интеллектуализм» Блока, например при чтении своих стихов, его глаза мутнеют, «как будто бы в них проливается олово» (ВБ, 70).

В теории Гете все реальные цвета являются модификациями метафизического света, который специфицируется «активной тьмой», т.е. началом, противоположным свету. Свет проходит сквозь «мутную среду» разной интенсивности, где он различным образом затемняется. Выражение «глаза помутнели» несет на себе важную смысловую нагрузку, поскольку это означает и «помутнение», почернение «самосознания» Блока: к поэту подкрадывалась «новая драма сознания» (ВБ, 304). В глубинах сознания рыцаря Прекрасной Дамы притаился «черный двойник»: «голубые фонари» — еще одна характеристика глаз Блока (ВБ, 61, 74, 193) — постепенно гасятся. Белый приводит цитату из стихотворения Блока: «По городу бегал черный человек. // Гасил он фонарики, карабкаясь на лестницу» (ВБ, 120).

Белый называет учения о цвете Гете «бутоном», который в теософии и в опыте христианства раскрывается в пышный цветок: «Гетев свет (Фаворский иль... “звездный”) только и возможен — в луче: света Христова <...>. Красочность, разлитая в мире, есть весть о том, что душа человека проходит положенный путь: из тьмы к свету»²⁹. Однако вектор движения «заблудившегося на пути посвящения» Блока прямо противоположный: от света во тьму. Внутренняя биография индивидуума Блока, отраженная в его поэзии, — это «потемнение золотисто-лазурного мира через серо-зелено-лиловое — в ночь» (ВБ, 267, 403). Эти три этапа связаны с цветовыми образами трех томов стихотворений Блока, которые подробно анализирует Белый.

Блок эпохи «зари» (первая московская встреча) представлен окруженным аурой золотистого свечения. Приведу довольно

длинную цитату, передающую недоуменную интонацию автора, не понимающего источника «лучезарности», поскольку Блок не был, как пишет Белый, «озарен», а светился изнутри.

«Но — лучезарность была; он ее излучал и, если хотите, он ей озарял разговор; в нем самом озаренности не было, но из него расширялось какое-то световое и розовое тепло (темно-розовое порою); физиологическое и кровное; слышалась влажная почва, откуда-то проплаваемая огнем; а “воздуха” — не было; физиологичность души его при отсутствии транспарантности “озарений” производила страннейшее впечатление; и — подымался вопрос: “Чем он светится?” Какие-то радиоактивные силы тут были (преображенности, взрыва?); они излучались молчанием очень большой головы, наклоненной чуть-чуть набок, кудрявой и отмечающей чуть заметным склонением медленные слова, чуть придушенного, громкого, несколько деревянного голоса; — вдруг стремительно бойким движением, не без вызова, рисовало лицо его линию кверху; и — вылетал из чуть дрогнувших губ голубоватый дымок; он клонился из дыма над мелочью разговора, простого, конкретного; и — свечение, розовость распространялись вокруг, оставляя спокойным А.А., и охватывая собеседника, которому вдруг хотелось сказать о “последнем” А.А.» (ВБ, 57).

Это свечение («кусочек — света») было знаком особого мира, «лежавшего на розовом крепком, обветренном *лице*, как некий загар — розово-золотой атмосферы, которою он надыхался, которая *перегорала физиологически в жилах* его» (ВБ, 65). Выделенные мной курсивом слова формируют образ существа особого мира, несущего свет как свою физическую сущность (позже Белый почти теми же словами будет описывать Штейнера). В духе учения о цвете Гете представлен человек, физическая природа которого является «реальным» символом односущностного ему метафизического света.

Постепенно блоковский теургизм перерождается «в яды врубелевских, великолепных лилово-зеленых тонов» (ВБ, 78). «Атмосфера небесности» занавешивается «серо-лиловым туманом», перегорают остатки «духовных загаров», у Блока «побледнело лицо; и движение одно подчеркнулось, усилилось: сидеть молча с зажженной папиросой <...>» (ВБ, 193). Такой Блок представляется автору Ставрогиным из романа Достоевского «Бесы».

Белый интерпретирует значение лилового оттенка, встраивая его в цветовой круг Гете, одновременно отсылая к христологии

штейнерианства. Темно-лиловый цвет ночной фиалки, «пленивший» Блока (у Гете — фиолетовый) не является «чистым цветом», а рождается из «люциферического» смешения цветов: три «священные краски» — лазурь, пурпур, белый, «сквозящий зацветным», смешаны с тьмою. Поэтому Белый пишет, что этот цвет знаменовал собой «упадение *“неба”* в болото, покрывшее все». В нем он видит «величайший соблазн, удаляющий от Лица Христова»: «<...> я чувствовал нехорошо себя: точно поставили в комнату полную углей жаровню; угар я почувствовал; то угар Люцифера; *“насть ночи”* <...>; увидел А.А., уходящим в глубокую ночь <...>» (ВБ, 197–198). «Слом путей» приближался, и теперь Блок представлялся Белому так: «изогнувшийся рот; желтовато-несвежий оттенок хуdevшего лица, мешки под глазами, круги» (ВБ, 211), «сонные <...> страдающие глаза» (ВБ, 302). «Тема Блока» 1908 г. — разочарование (ВБ, 326).

Когда Белый замечает, что Блок «запутал» на пути посвящения, а затем в другом месте пишет, что путь Блока — это «путь к России», рождается аллюзия и «запутавшей» России, которая постепенно «опрокидывается» в серо-лилово-зеленое болото, а затем — во тьму. Белый открывает новую для Блока «тему крови» («*Зори* обертывались в Блоке *кровью*» — ВБ, 329), лик Софии постепенно меняет перед ним свой об-лик (ВБ, 39–40), становясь Россией второго и третьего томов стихотворений, где «простая грусть бедной природы русской» соединяется с «бирюзовой нежностью просвета болотного»:

«Зачем эта нежность, когда она — “прелесь” болотная <...>. Искони здесь леший морочит странников, ищущих *“нового града”*; ...закричал Гоголь, запутал тут Достоевский, тут на камне рыдал Некрасов, Толстой провалился в немоту, как в окошко болотное, и сошел с ума Глеб Успенский <...>. Здесь Блок становится народным поэтом» (ВБ, 216).

В третьем томе, пишет Белый, мгла, сумрак и черный цвет повсюду окрашивают его строки, «все — черно, <...> эта ночь есть сама пустота <...>» (ВБ, 330–332).

Этот образ пустой ночи (метафизической тьмы) указывает на абсолютное отсутствие «самосознания»: «Самосознания — не было; самосознания ни в ком не было <...> были жизнью изранены мы; были выбиты из седла <...>» (ВБ, 338).

Любопытно использование местоимения «мы». Оно возвращает нас к мысли, что исследование «сознания» Блока одновременно указывало и на само-исследование «брата», глядящего ему «глаза в глаза». В тот момент (Белый указывает дату — 1910 г.), когда Блок как бы проваливается в ночь, сам автор воспоминаний переживает духовный кризис: «<...> тоска от меня отделялась, *наклоняясь черным моим двойником надо мною*» (ВБ, 334). Блок словно занимает место черного двойника Белого.

Последняя встреча с Блоком, о которой упоминает автор, состоялась в убогом ресторанчике в Петербурге в феврале 1912 г. Видимо, эта дата была выбрана не случайно, поскольку она нарушает хронологию: Белый и в дальнейшем не раз встречался с Блоком, а их последний разговор состоялся в апреле 1921 г.³⁰, перед смертью поэта. Такой «рубеж» становится понятным, если в нем видеть своеобразный итог воспоминаний. В этот год Белый познакомился со Штейнером и прослушал глубоко потрясший курс лекций «доктора»; для самого Белого начинается путь антропософского ученичества. Блок же, по мысли Белого, остался в ночной пустоте: «Я понял одно, — замечает Белый, — с Блоком — что-то неладно <...>. Этот *черный <...> пронизающий воздух <...>* окончательно окружил А.А. в 1912 году» (ВБ, 397). Их «примирение», о котором написана целая главка, будто бы состоялось «в мировом пустом космическом пространстве», где осталось «два сознания, духовно вперенных друг в друга: от “Я” к самосознающему я» (ВБ, 399). Однако описание атмосферы встречи в «паршивеньком» пустом ресторанчике создает ощущение «иллюзии» (ВБ, 399), призрачности. Попрощавшись, Блок уходит во «мглу тумана», откуда вдруг, «из мглы сырой ночи» выбежал прямо на Белого «проходимец: с бородкою, в картузе, в глянцевах калошах» (ВБ, 400). Кажется, что возвращается двойник-фантом поэта, но может ли он отражать то самое «самосознающее я», с которым только что «примирился» Белый?

Завершают воспоминания две маленькие и очень мрачные главки, тема которых не связана напрямую с воспоминаниями о личности Блока: одна из них — интерпретация кроваво-желто-черных тонов третьего тома стихотворений Блока, посвященных России; другая — рассказ о последнем «пороге» духовной мистерии, где «сознание» Блока встречается с Драконом и вступает в бессмысленную и безуспешную борьбу с «двойниками», Люцифером и Ариманом.

Однако нельзя забывать, что эти страницы написаны в 1922 г., когда блоковские лейтмотивы «страшного мира» и «роковой безнадежности», увиденные Белым в третьем томе стихотворений поэта (ВБ, 326), стали реальностью российской истории. И когда Белый замечает, что Блок так и не смог «победить в себе сферу душевного раздвоения; этой победы в эпоху последнего *испытания* — нет у Блока; оно настигает его безоружным <...>» (ВБ, 434), то эту фразу можно отнести и к «пути» самого Белого. И поэтому невыносимая горечь звучит в его словах, когда он пытается объяснить, почему «заплутал Блок»: «Что думать? Что были мы жертвами тех, кто вершат судьбы, сроки, иль жертвами <...> собственной неосторожности? Мы отделились световому лучу, мы схватились за луч, точно дети; а луч был огнем; он нас сжег; назидательное объяснение опоздало — лет на десять!.. “Блок” теперь спит; я калекой тащусь по спасительным, *поздно* пришедшим путям» (ВБ, 227).

«Образ лика души моей...»: Штейнер

«Воспоминания о Штейнере», казалось, начинаются там, где прервались воспоминания о Блоке — в 1912 г., продолжая внутреннюю биографию «самосознания»: из духовной тьмы к свету. Одновременно пространство «памяти» в них как бы выведено за пределы исторической реальности, хронологически смещаются события, повторяются, но по-другому, описания одних и тех же фактов.

История о Штейнере начинается с описания той же «атмосферы зари», «атмосферы, слагавшей символизм» (ВБ, 30), потому что, пишет Белый, в 1912 г. вернулись темы 1901–1902 годов — «все то, что пело в годах моей юности ритмами «Симфоний» и «Стихов» (ВШ, 375). В последней главе («Рудольф Штейнер в теме “Христос”») Белый вновь возвращается в 1912 г., рассказывая среди прочего об одном из курсов, прочитанных Штейнером на Рождество. Здесь же появляются имена Аримана и Люцифера, побежденные силой и властью «беспомощного» младенца (ВШ, 498), но они уже не производят впечатление беспощадных и грозных сил тьмы, как это было на последних страницах «Воспоминаний о Блоке». В рождественских событиях для автора смешивается реальность и мистерия, и он пишет, что вернувшись из Христиании, в день своего рождения ожидает каких-то событий: «33 года — склонение к самосознающей душе» (ВШ,

506). Время воспоминаний словно останавливается, пространство формируется не временем, а личностью героя — не только Штейнера, но и самого Белого.

Образ Штейнера, как он задан в пространстве воспоминаний, повторяет в своих «духовных» основаниях индивидуум автора, или «образ лика души» его. Здесь Белый также использует цветовую символику, которая сразу, на формальном уровне, указывает на сходство их сущностей: белый цвет является основным. «Лик» Доктора — это «снежная белизна в бездне неба» (ВШ, 300), «блеск белых ледников» (ВШ, 302), «белый гром» (344). «Не забуду его над кафедрой, над розами — с белым, белым, белым лицом: не нашу белизною от павшего на него света, уже без красочных отблесков <...>. Такой световой белизны, световой чистоты и не подозревал я в душевных подглядах; разумеется: нигде не видел!» (ВШ, 498-499).

Такой белый, незамутненный, нездешний свет автор называет «Свет — присутствующий — Христос» (ВШ, 494), соединяя этим многозначным цветовым «пятном» разорванное символическое пространство «Воспоминаний», которые начинаются и завершаются темой Христа. Образ Штейнера приобретает явные черты хриstopодобного «духовного существа»: «Выражением его состояния сознания, действующего как пробуд из сна, были как бы инициалы, горящие на лице его: И.Х.» (ВШ, 502).

Своеобразное антропософско-символическое «Евангелие от Белого» повествует о «крестном пути» Учителя, которого в духе позитивистской эпохи именуют Доктором: его учениках, его «деятельности» в миру, возведении «духовного» Храма — Гетеанума, падающих «замертво» и воскресающих слушателях «курсов»-проповедей (ВШ, 345, 494), чуде «Преображения» (ВШ, 337), особой близости к нему автора — «любимого ученика», которому открылся «свет» антропософской истины, заключенный в гетевском «учении о цвете».

В книге «Рудольф Штейнер и Гете...» Белый уже наметил смысловую близость символики света Гете и христианской символики Преображения:

«На острие световой теории Гете — невероятные блистают прозрения; из острия вылетает молнией мысль: о практике света; о возможности высекать самый свет — из блистающих светом глаз; эта мысль зажигает пожаром; и приводит нас к мысли: преобразования плоти. Преобразования плоти есть факт: мы имеем живые

свидетельства о свете <...> Фаворском <...> первое лицезрение света есть: преобразование нас»³¹.

«Блистающий вид» Штейнера в «христианских» курсах лекций, который можно, пожалуй, назвать кульминацией «Воспоминаний», отсылает к евангельскому эпизоду преображения Христа (Мф. 17:1; Мк. 9:5; Лк. 9:33) и одновременно к гетевской теории: «Останемся с ним; и — разобьем кущи». Так говорили апостолы, увидев Христа <...> в блистающем виде» (ВШ, 337). Блистающий вид Доктора — «не выражение лица, не сияние глаз, не восприятие глазами физической ауры; блистающий вид — это и есть печать, несомненная, ему присущего Манаса, который как вершина горы, обволакивался туманами... это уже была не личность доктора, а индивидуум духа доктора <...>» (ВШ, 338).

Упоминания о «свете» появляются в связи со Штейнером неоднократно и как библейские аллюзии («блистающий вид» Доктора на кафедре; струящийся «Фаворский свет» его Манаса-самосознания; образ «Неопалимой купины»; «Дамасский свет», озаривший Штейнера-Павла на его пути к христианству), и как культурные параллели (гетевский Фауст в последней сцене Вознесения, шекспировский Гамлет в исполнении актера Михаила Чехова, сияющий Грааль — центральная тема антропософских мистерий).

Лейтмотив «блуждания в темноте» и «света на пути» скрепляет в единое целое обе книги воспоминаний и сближает трех ее героев. В судьбе «Белого» — это путь от теургии символизма эпохи «зари» до личной встречи со Штейнером — новой «зари», преобразившей символическую «истину»: «Не я, но Христос во мне». В жизни «Блока» — это путь к «пустой ночи». В деятельности и учении «Штейнера» — путь от теософского «ослепления» к антропософии, к «видению» Дамасского света.

Этот лейтмотив часто приобретает трагическую окраску, преображаясь в тему крестного пути, страстей и Голгофы. В воспоминаниях о Блоке появляется символ креста как собственной судьбы (ВБ, 22): «символ перекрещенности путей» — то «крестный знак писем», то «крест побратимства», то скрещенье «шпаг, ударяющих друг друга» (ВБ, 36), то «трагедия всей крестной жизни поэта» (ВБ, 125).

В воспоминания о Штейнере эта тема входит как тема Голгофы. Например, видение «живого» символа розенкрейцерства (крест в круге) в самый драматический момент чтения одной из лекций

курса «Христос и духовные миры» в Лейпциге превращается в образ «распятого» Штейнера:

«<...> рукою <...> он проводит перед собой горизонтальную линию; и опять-таки: линия — произвольное сопровождение фразы; но получившееся пересечение линий, отчетливо рисуемое перед нами *крест*, есть высечение меж двумя смыслами двух смежных фраз — смысла третьего, большего, как и крест есть *фигура*, а не сумма линий; и — снова пауза; вот он обводит (опять произвольно) рукою вокруг креста круг; и — *крест в круге*; и вот наконец он естественно, произвольно — одним только шагом своим приближается; и стоит: в точке начертанного креста с разведенными направо и налево руками; и он — как *крест в круге*» (ВШ, 344).

Мучительное строительство деревянного антропософского «храма» Гетеанума во враждебной обстановке I Мировой войны становится «крестным путем» Доктора. Название швейцарской деревушки близ Базеля, где возводился Гетеанум, рождает характерную для Белого смысловую игру: Дорнах — дорн — терновый венец (ВШ, 436). Постоянно звучит тема «контрапункта»: гармоничной целостности «враждебных» мотивов, пересекающихся в единой точке, в «сознании», ставшем «самосознанием» в индивидууме-лице Штейнера-Христа, взявшим на себя все грехи современной «кризисной» эпохи. Последние слова воспоминаний — о карме Штейнера, «принявшего крест за наши болезни» (ВШ, 535). Та же тема повторяется в музыке многократно упоминаемого шумановского цикла «Любовь поэта», где гармония любви разбивается о неизбежные страдания из-за измены возлюбленной (тональность последней песни обозначена четырьмя крестообразно расположенными дизезами).

Холм под названием Голгофа, место распятия Христа, разворачивается Белым в пространство Дорнаха — своеобразную «Голгофу» Штейнера, где Гетеанум, его центральная точка (крест, контрапункт), притягивает к себе силы и «света», и «тьмы», превращается в спираль, ввинчивающуюся во вселенную (ВШ, 457). Пожар, уничтоживший Гетеанум в новогоднюю ночь, — важнейший для Белого трагический символ-итог всей деятельности «земной» личности Штейнера. Очищающий Огонь, синтез света и тлена (тьмы), как бы символически восстанавливает изначальную чистоту штейнеровского учения, «испорченного», как пишет Белый, «идеологическими схемами», «духом догматизма и глупого педантизма»³², материализовавшегося

для него в «окультистских тетках», создающих враждебную «дорнахскую атмосферу»³³. И хотя иногда Белый чувствует себя любовно «усыновленным» Доктором, но все же «отец» Штейнер — как прежде «брат» Блок — не избавляют его от чувства одиночества. «Одиночество» и «усыновленность», — пишет Белый, — «посылая лучи, *черный и белый*, становятся мне *крестом* жизни» (ВШ, 506).

Примечания

- ¹ *Белый А.* Собрание сочинений. Воспоминания о Блоке / Под ред. В.М. Пискунова. М., 1995. С. 38. Далее цитирование «Воспоминаний о Блоке» дается по этому изданию в тексте статьи с указанием страниц: (ВБ, 38).
- ² Здесь и далее в цитатах, за исключением специально оговоренных случаев, курсив Андрея Белого.
- ³ *Белый А.* Воспоминания о Штейнере // Белый А. Собрание сочинений. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере / Сост., коммент, послесл. И.Н. Лагутиной. М., 2000. С. 262. Далее цитирование «Воспоминаний о Штейнере» дается по этому изданию в тексте статьи с указанием страниц: (ВШ, 262)
- ⁴ *Белый А.* Основы моего мировоззрения // Белый А. Душа самосознающая. Сост. Э.И. Чистякова. М., 2004. С. 32.
- ⁵ Там же. С. 47 и др.
- ⁶ *Белый А.* Die Antroposophie und Russland // Новое литературное обозрение. 1994. № 9. С. 170.
- ⁷ Там же. С. 169.
- ⁸ *Белый А.* Основы моего мировоззрения. М., 2004. С. 29.
- ⁹ *Белый А.* История становления самосознающей души // Белый А. Душа самосознающая. М., 2004. С. 87, 90.
- ¹⁰ Там же. С. 357.
- ¹¹ Там же. С. 88.
- ¹² *Белый А.* Дневниковые записи. К материалам о Блоке // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 3. М., 1982. С. 795.
- ¹³ *Белый А.* Основы моего мировоззрения. М., 2004. С. 29–30.
- ¹⁴ Там же. С. 31.
- ¹⁵ Там же. С. 47.
- ¹⁶ *Белый А.* Символизм как миропонимание. М., 1991. С. 43.
- ¹⁷ *Иванов В.И.* Ты — еси // Иванов В.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 91–96.
- ¹⁸ Письмо Андрея Белого к М.К. Морозовой (19 сентября / 2 октября 1912 г.) // Новое литературное обозрение. 1995. № 12. С. 143.

- ¹⁹ *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности // Белый А. Собрание сочинений. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере. Сост., коммент, послесл. И.Н. Лагутиной. М., 2000. С. 101.
- ²⁰ Там же. С. 99.
- ²¹ Там же.
- ²² *Белый А.* Световая градация Гете в градации доктора Штейнера // НИОР РГБ. Ф. 25. К. 36. Ед. хр. 4.
- ²³ *Белый А.* Материал к биографии / Публ. Дж. Малмстада // Минувшее: Исторический альманах. Вып. 8. М., 1992. С. 426.
- ²⁴ Там же. С. 432.
- ²⁵ Там же. С. 427.
- ²⁶ *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. М., 2000. С. 80.
- ²⁷ Там же. С. 89.
- ²⁸ «Если бы глаз не был солнцеподобным, // он никогда не смог бы увидеть солнце. // Не будь в нас присущей Богу силы, // как могло бы восхитить нас божественное?» (пер. А.В. Михайлова). Это четверостишие Гете Белый по-немецки приводит в книге «Рудольф Штейнер и Гете», а сам Штейнер связывает непосредственно с учением немецкого мистика Якоба Беме (*Goethe J.W. Naturwissenschaftliche Schriften / Hrsg.v. R. Steiner. Bde 1–4. Berlin u. Stuttgart, 1884–1897. Hier Bd. 3, S. 88*). Современные исследователи возводят эти строки к книге Плотина «О прекрасном» (1-я «Эннеада». Кн. 6. Гл. 9).
- ²⁹ *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. М., 2000. С. 102.
- ³⁰ Литературное наследство. М., 1982. Т. 92. Кн. 3. С. 788.
- ³¹ *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. М., 2000. С. 96.
- ³² *Белый А.* Материал к биографии // Минувшее. Вып. 8. С. 434–435.
- ³³ Там же.

Сергей Казачков
(Москва)

**«Медитацией укрепленные мысли...»:
на подступах к пониманию внутреннего
развития Андрея Белого**

Предварительные замечания

В зрелом возрасте писатель, философ и антропософ Борис Николаевич Бугаев, которого вслед за его современниками мы будем называть Андреем Белым, понимал как эзотерическое развитие не только результаты упражнений, отраженных, например, в его медитативной графике, но и всю свою биографию, и все свое творчество в целом. Проблемы этого развития являются основной темой прозаической эпопеи «Я» и «Истории становления самосознающей души»¹.

Как известно, эзотерика бывает разной: есть эзотерика иезуитов, их идейных противников франкмасонов или пестрая эзотерика Азии. Отличия антропософской эзотерики от перечисленных и ее особенности, важные для понимания биографии и творчества Белого, — глубокая и нелегкая тема, обсуждать которую в данном случае не требуется². Здесь необходимо отметить только следующее.

Согласно вульгарному представлению, мистик, экстрасенс или эзотерик благодаря своему необычному опыту непосредственно «видит» ответы на многие таинственные вопросы. На самом же деле все обстоит ровно наоборот. Скажем, каждый видит растение, но даже биолог пока что не знает, как растет трава. Познание требует мышления, и, по Штейнеру, в случае расширения нашего опыта до опыта мистического требуется гораздо большая активность, строгость и уверенность разума, чем в случае познания чувственных явлений³. Вот почему антропософские упражнения в первую очередь направлены

отнодью не на приобретение ясновидения, а на укрепление и оздоровление мышления⁴. А в качестве духовного знания (науки о духе), антропософия предполагает, что результаты ее исследований должны излагаться в общедоступной понятной форме и восприниматься как гипотезы, подлежащие проверке⁵. Подобное изложение можно назвать экспериментальной феноменологией, поэтому в духовном знании придается столь большое значение естественнонаучной феноменологии Гете.

Но внутреннее развитие Белого протекало прямо противоположным образом. Оно началось с раскрытия высшего восприятия и со стремительного расширения этого опыта. Оно также сопровождалось болезненными явлениями и кризисами. Почему же это произошло?

Сам Белый сообщал Э. Метнеру 26 декабря 1912 г. из Берлина, что причина заключалась в неправильных упражнениях, предписанных ему А. Р. Минцловой: «Опасности для нашей (его и А. Тургеневой. — С. К.) жизни реальные (это между нами): мы сами вломились туда, куда, может, нам было рано. У меня, я знаю, от чего это произошло (от неправильных медитаций Анны Рудольф[овны] и от вынужденного окк[ультного] голода с января 1910 года до начала работы у Доктора⁶ (Р. Штейнера. — С. К.). Доктор лишь оформил уже имеющееся в потенции: и отсюда чрезмерная быстрота нашего движения в сторону миров иных»⁷.

Таким образом, некомпетентные в данном случае наставления Минцловой вызвали преждевременное вступление Белого в иную реальность. Подобные процессы необратимы (ср.: *Белый — Блок*. С. 486), и, продолжая начатое развитие, потребовалось его упорядочить и нормализовать. В январе 1913 г., описав Штейнеру свое выходение из тела в «астральное пространство» (во время сна), писатель услышал от него следующее: «Штейнер сказал мне: „Ja, es ist so; es ist schwer zu ertragen, aber man muss dulden...“»⁸. Но все-таки: он сказал мне, что некоторые узнания мои о духовной действительности преждевременны (они позднее по-новому прояснятся); он дал мне еще ряд указаний внутреннего порядка»⁹.

Дальнейший путь внутреннего развития вел писателя через душевные пропасти и духовные вершины, через бури страстей и мыслей. Тем не менее выпавшие на его долю глубокие кризисы и испытания в конечном итоге остались позади¹⁰.

Как представляется, из всего вышесказанного можно сделать важный предварительный вывод: изучение внутреннего развития Белого требует учета того, как оно могло бы протекать при совсем других, а именно при благоприятных, условиях.

«Плановая работа подсознания»

Наверное, каждого читателя автобиографии Нины Берберовой «Курсив мой» (Мюнхен, 1972) поразили приведенные писательницей (по старым записям) слова Андрея Белого, сказанные им в 1922 или 1923 г. в Берлине: «Он говорил еще:

- Я — Микеланджело.
- Я — апостол Иоанн.
- Я — князь мира.
- Меня зарыли живым при закладке Иоганнесбау.
- Судьбы Европы зависят от меня» и т. д.¹¹

Разумеется, этот набор высказываний, взятых в отрыве от разговора (или нескольких разговоров), невозможно воспринимать как надежный пересказ мыслей автора. Но нечто подобное из уст писателя прозвучать в самом деле могло¹². Эти слова ошеломляют. Попробуем их пояснить.

Смысл фразы «*Я — князь мира*» раскрывает то место в «Записках чудака», где писатель говорит об осознании связи сил «я» с составом человеческого тела. В этом случае «я» чувствует себя «царем вселенной», «Господом мира» или «царем мира»¹³.

Органы такого осознания олицетворяются именами апостолов, в частности именем Иоанна¹⁴, и это дает одно из толкований фразы «*Я — апостол Иоанн*». Кроме того, в данной фразе Б. Н. Бугаев мог подразумевать свои грезы 1913 г.: «<...> я, как Иоанн, — его (Штейнера. — С. К.) любимейший ученик: возлежу на его плече» (МБ. 6. С. 359, 381). Нечто подобное слышал от писателя В. Ходасевич (возможно, вместе с Берберовой), вспоминая, что в 1921 г. Белый «ехал сказать братьям антропософам и самому их руководителю, д-ру Штейнеру, “на плече которого некогда возлежал”, — о тяжелых духовных родах, переживаемых Россией» (САБ. С. 514). К словам об Иоанне Богослове мы вернемся ниже.

«*Меня зарыли живым при закладке Иоганнесбау*¹⁵» — данная фраза подразумевает сон, который Белый видел в начале 1914 г. (МБ. 6. С. 371).

«Судьбы Европы зависят от меня» — фраза отсылает к известному отрывку:

«Катастрофа Европы и взрыв моей личности — то же событие; можно сказать: “Я” война: и обратно: меня породила война; я — прообраз: во мне — нечто странное: храм, Чело Века.

Может быть, “Я” единственный в нашей эпохе действительно пошел в — ... жизни к “Я”. <...>

Нет: “Я” и “мир” — пересеклись во мне»¹⁶.

Эту фразу также поясняют многочисленные места из «Материала к биографии».

Однако в высказывании «Я — Микеланджело» разобраться гораздо труднее.

Этого сюжета касается критик и журналист А. В. Бахрах в своем очерке о встречах с Белым в те же годы в Берлине. Он вспоминает, что однажды писатель «начал длинный, несколько запутанный, но, вместе с тем, ясно и “логически” построенный рассказ о том, как в одном из предыдущих своих воплощений он был... Микеланджело. За этим головокружительным признанием следовали кое-какие детали из жизни великого флорентинца, относимые им — не знаю, как это выразить, чтобы быть понятным, — к нему самому»¹⁷. В книжной редакции очерка последняя мысль выражена яснее: «следовали всевозможные детали из жизни великого флорентинца, которые передавались все в первом лице: я рисовал, я лепил, я строил...»¹⁸.

Реконструируем цепочку событий, относящихся к данной теме.

С 28 декабря 1913 по 2 января 1914 г. Белый прослушал лейпцигский курс Штейнера «Христос и духовный мир»¹⁹. 30 декабря во время лекции писатель пережил потрясение — «ослепительный вспых света, подобного “фаворскому” (и морально, и физически: все — утонуло в свете)»²⁰. Этот факт и связанные с ним события он впоследствии назвал одним из «посвятительных моментов», «“моментом моментов” всей жизни» (*Белый — Иванов-Разумник*. С. 500 сл.). На лекциях 28, 29, 31 декабря и 1 января разбирались произведения Микеланджело Буонарроти.

8 января 1914 г. в Берлине во время публичной лекции Штейнера «Микеланджело и его эпоха с точки зрения духовного знания» (*ГА 63*) писателю «показалось», что лектор намекает на то, что он, Белый, является перевоплощением духа Микеланджело.

В ретроспективной записи о *январе 1914 г.* («Материал к биографии»), отмечено: «<...> в этот период также мне казалось, что д-р и окружающие д-ра эсотерики приоткрывают мне тайну моего предыдущего воплощения; и это воплощение, столь головокружительное, становится передо мною, как соблазн; принять его, значит: о себе возомнить; я себя вспоминаю как бы борющимся с самим д-ром: д-р навязывает мне — поверить в свое воплощение; я же — не принимаю его. <...> Мне помнится ряд лекций д-ра, между прочим: две публичных (одна из них была посвящена “Микель-Анджело”» (МБ. 6. С. 370).

Эту запись Белый впоследствии сопроводил примечанием (к словам «не принимаю его»): «Воплощение Микель-Анджело (?!?)».

О связи с Микеланджело сама запись молчит (авторское примечание, как пояснил публикатор текста Д. Малмстад, добавлено позднее), если не считать выделения имени художника, а вот запись 1927 или 1928 г.²¹ о беседах с Т. Г. Трапезниковым, имевших место в *июле 1915 г.*, уже говорит об этой связи явно: «<...> он (Трапезников. — С.К.) слишком часто, слишком особенно, с подчеркиком говорит о “Микель-Анджело”; и я вздрагиваю <...> Ведь в имажинациях 1914 года (на лекции Доктора в Берлине о Микель-Анджело²²) мне показалось, что Доктор старается мне дать понять, что я перевоплощение его²³. Я с ужасом этот “бред” отверг, как ложную имажинацию. Теперь, через полтора года <...> опять появляется тема “Микель-Анджело”: с подчеркиком; что-то подчеркивает мне обо мне же, на этот раз — Трапезников, не подозревающий, *что* он задевает во мне» (МБ. 8. С. 461 сл.).

Отметим, что намеки лектора Белый увидел в имажинации, то есть речь идет о событии во внутреннем созерцании, в мире видений²⁴, о событии, которого не было в чувственном мире, — Штейнер такого не говорил. Мы видим, что, не зная, как отнестись к «этому “бреду”», Белый бьется над осмыслением своей догадки, которую, как явствует из его письма к Иванову-Разумнику (от 10 февраля 1928 г.), он окончательно отверг в 1916 г.²⁵.

Мысль о своей предполагаемой связи с Микеланджело переплелась у Белого с очень странным толкованием одной из идей лекции от 8 января 1914 г. Говоря в ней о зарождении современного естествознания, Штейнер заметил: «И в силу этого тщательного изучения анатомии он (Микеланджело. — С.К.) становится как к природе, так и к искусству в то же отношение, которое тогда, в начале

Нового времени, явилось, в частности, следствием естествознания. Не случайно день смерти Микеланджело — это день рождения Галилея, одного из творцов современной науки о природе. Подытоживая в форме искусства дошедшее из древности и проникшись воззрением своей эпохи, Микеланджело-художник становится в такое отношение к природе, в какое на свой лад к ней становится ученый-естественник — но в сфере науки»²⁶.

По неизвестным причинам (а они, очевидно, имелись) Белый решил, будто лектор подразумевает, что дух Микеланджело вновь родился как Галилей²⁷. Это ошибка: лектор такого не говорил. Более того, на лекции 1 января 1911 г. (в курсе «Оккультная история», на котором Белый не присутствовал, но позднее, несомненно, читал) Штейнер прямо утверждает, что в этом случае о реинкарнации речь не идет²⁸. Да и обратившись к датам, мы увидим, что Галилей родился за три дня до смерти Микеланджело, так что подобное перевоплощение просто невозможно.

Гипотетическое возрождение Микеланджело в лице Галилея Белый соединил с изысканиями Штейнера, согласно которым следующей реинкарнацией духа Галилея стал М. В. Ломоносов²⁹. Так возникла концепция писателя о том, что «доктор» (учитель) обнаружил последовательность перевоплощений: Микеланджело Буонарроти — Галилео Галилей — Михаил Ломоносов. Этой ошибочной мысли Андрей Белый придерживается до конца жизни.

Указанный ряд инкарнаций снова привлекает внимание писателя в 1921 г. при формировании в Москве Ломоносовской группы Русского антропософического общества. Ни внутреннего смысла, ни внешнего хода этого процесса³⁰ мы касаться не будем.

Как же в конечном итоге Б. Н. Бугаев сформулировал свое отношение к видениям и идеям, убеждавшим его *поверить* в тождество собственного духа с духом Микеланджело? Исчерпывающий ответ на этот вопрос дан в пространном письме писателя к его, так сказать, Эккерману — Иванову-Разумнику, написанном 7–10 февраля 1928 г., где он оценил свою гипотезу как совершенно ложную: он именует ее «морочком», «дичью», «соблазном испытания» на пути духовного развития и «плановой работой подсознания», само же шаржированное описание всей этой истории в письме названо «грубой пародией-моделью <...> в стиле Прутков» (*Белый — Иванов-Разумник. С. 576–579*).

При этом следует, конечно, учесть, что понятие «подсознание» писатель использует не в психоаналитическом, а в антропософском смысле: то, что является для нас подсознательным или бессознательным, есть не слепая психическая стихия, но некое сверхсознание, некий сверхрассудок, в благоприятном для человека случае благотворный, а в неблагоприятном — враждебный. И Белый не скрывает своего понимания пройденного испытания, в котором он видел «*плановую работу*» соблазненного Люцифером подсознания» (Там же. С. 578).

Читатели бывают разные, и, естественно, найдется читатель, который «увидит» в упомянутом письме то или иное лукавство. Фактические основания для подобной подозрительности автору настоящей статьи неизвестны. В частности, мы вполне верим словам Белого о том, что в 1916 г. он окончательно отказался от гипотезы, будто он является инкарнацией духа Микеланджело Буонарроти. В самом деле, хотя образы из прежних воплощений вставали в душе писателя уже в 1906 г. и интерес к этим вопросам он проявлял и в дальнейшем³¹, медитативная работа и изучение антропософии привели к тому, что 27 сентября 1915 г. в диалоге с «доктором» писатель (он называет себя «я») говорил следующее:

Д-ръ : Многие мои лекции нарочно построены так, чтобы они ложились в душу и не оставались в словах и абстракциях. Очень многие слушают невнимательно и стараются сделать свое заключение; часто утверждают, будто бы я сказал “то-то и то-то”, когда я ничего подобного не говорил; например: Я был в Сицилии и увидел, что в атмосфере там есть нечто от Эмпедокла; после этого я сказал, что воплощение Эмпедокла — на Севере; одна барыня сделала вывод, что Север — Норвегия; я разумел же Германию (Германия северней ведь); и вот — следствие: Г-на Хаугена возвели в воплощение Эмпедокла. <...>

Д-ръ: Ищут воплощения и бегают по истории: подбирают себе воплощенье по вкусу.

Я: Д-ръ, а как следует поступать в этих случаях: следует ли вообще над вопросом о своем воплощении думать? Признаться, до сих пор у меня вообще был атрофирован интерес к своему предыдущему воплощению: оно было мне глубоко безразличным; более мне интересны периоды времени; этот — ближе, тот — дальше. О воплощении никогда я не думал.

Д-рб: Следует сперва его найти у себя в душе, в глубине: в быте душевной жизни нащупать какой-то иной быт; и тем не менее *свой*; найти в быте быт; прощупаться в глубине душевной жизни до иного ядра (воплощения прошлого), его сперва расслышать, привыкнуть слышать, знать хорошо: словом, идти изнутри во вне, а не извне.

Я: Я никогда не интересовался этим слишком.

Д-рб: Следует помнить: все настоящее воплощение противится предыдущему; не идет навстречу, не хочет признать; в своей теперешней жизни человек обычно как бы решительно полемизирует с жизнью предыдущего воплощения»³².

Писатель говорит о том, что у него атрофирован интерес к выдумыванию своей возможной предыдущей инкарнации. С учетом упомянутых выше внутренних борений сказанное здесь нужно понимать как очередной шаг в процессе распространения света сознания на темную область неосознанного. Именно в этом Белый ищет поддержки у Штейнера.

Нам представляется, что дальнейшее отношение Бугаева к «проблеме Микеланджело» можно понимать как строгое воздержание от суждений (как от «да», так и от «нет») — то самое, что на техническом языке философской феноменологии Э. Гуссерля называется эпохэ (психологическая редукция³³) и что применительно к данному случаю писатель условно назвал «своим “*кантианским сознанием*”» (радикально критической позицией, см.: *Белый — Иванов-Разумник*. С. 577). Для коллег по антропософии Белый-философ мог бы пояснить такую установку важным правилом ученика духовного знания:

«Умей *молчать* о своих духовных видениях. Более того, молчи о них даже перед самим собой. Не пробуй виденное тобою в духе облечь в слова или доискиваться до смысла неумелым рассудком. Отдавайся неподвзято своему духовному созерцанию и не порти его для себя всякими размышлениями о нем. Ибо ты должен помнить, что твое размышление сначала бывает совершенно не на высоте для суждения о твоём созерцании. Способность размышления ты приобрел в своей прежней жизни, ограниченной одним только физически-чувственным миром, а то, что ты приобретаешь теперь, выходит за пределы этого мира. Поэтому не пытайся к новому и высшему прилагать мерку старого»³⁴.

Такую установку мы, в частности, видим в соответствующем отрывке из «Истории становления самосознающей души» (гл. «Еще раз “Толстой” и еще раз Толстой»):

«<...> Штейнер указывает на следующие воплощения Микель-Анджело: он — Галилей; и потом — Ломоносов; когда он вернется, наверное, переживет он теперь, что над телом своим он свершил; ведь как Ломоносов еще он не мог ясно видеть, что видим мы в теле: теперь так, что волны *видений*, которые, выражаясь словами поэта, бегут, смывая нас, — бурно охватят его; это будет отчет о работе трех жизней, увидит он “*бездну*”, которую видел небесною (реминисценция Галилеевой жизни), или —

— Открылась бездна звезд полна:
Звездам числа нет, бездне — дна —

по-иному!» и т. д.³⁵

С одной стороны, автор строит предположение о том, как в принципе могла бы выглядеть новая инкарнация гипотетического Микеланджело-Ломоносова: «когда он вернется, наверное, переживет он теперь, что над телом своим он свершил»; причем это возвращение мыслится как возможное в настоящее время («теперь»). С другой стороны, предполагаемый опыт нового Микеланджело Белый сравнивает с собственным опытом и для себя отождествляет с последним. Дело в том, что в 1923 г. той же цитатой из Ломоносова писатель передал свой медитативный опыт, полученный им в октябре 1912 г. в период внутренней работы в Фицнау:

«Переживал расширение тела я так, будто в теле обычном, как в доме, открылись трещины, дыры, которыми просквозила мне бездна:

Открылась бездна звезд полна.
Звездам числа нет: бездне — дна.

Звезды — вспышки огней — переживались теперь в темноте совершенно реально»³⁶.

Как уже говорилось, в рассуждении из «Истории становления самосознающей души» мы видим реализацию позиции, описанной выше: «чистое наблюдение» важных для Белого-эзотерика фактов и строгое воздержание от всякого суждения о них.

С рассмотренным сюжетом также связана другая линия фактов, которая, на первый взгляд, не имеет никакого отношения к пониманию данной проблемы. Мы знаем, что лекция Штейнера о Микеланджело от 8 января 1914 г. была прочитана в период, окрашенный для Белого видением сверхчувственного света, которое он имел на лекции 30 декабря 1913 г., посвященной, в частности, Аполлону³⁷. «<...> Этот странный период, обнимающий недели три», писатель считал важнейшим в своей жизни «посвятительным узелком» (*Белый — Иванов-Разумник*. С. 501). Сначала он отнес указанный феномен только к себе самому («для меня говорилось»³⁸), однако позднее это понимание изменилось: он стал думать, что свет, вспыхнувший в тот период, указывал не на Бориса Бугаева, а на немецкого поэта Кристиана Моргенштерна (1871–1914).

31 декабря, перед очередной лекцией курса «Христос и духовный мир», Штейнер произнес вступительное слово к чтению новых произведений Моргенштерна. В 1923 или 1924 г. Белый вспоминал: «<...> после лекции³⁹ М.Я. (Сиверс. — С.К.) прочла стихотворения Моргенштерна, которые меня поразили; Моргенштерн, уже больной, сидел в задних рядах; д-р сошел с кафедры, через весь зал прошел к Моргенштерну и расцеловал его. Мне почему-то показалось, что Моргенштерн и я чем-то связаны друг с другом и с судьбами духовного движения, ведущего к тайнам II-го Пришествия. Через день или два нас представили друг другу» (*МБ*. 6. С. 365⁴⁰).

На последовавшей далее лекции речь снова шла об Аполлоне как олицетворении сил не чувственного (Гелиос), а духовного Солнца.

В «Воспоминаниях о Штейнере», над которыми Белый работал в 1926 и 1928–1929 гг., писатель уже трактует явление ему духовного света во время курса как «голос», раздавшийся свыше в ответ на творчество Моргенштерна, а поведение Штейнера как указание на то, к кому был обращен этот голос⁴¹. Таким образом, причиной и главным действующим лицом светового видения, осенившего Белого, становится не он сам, а немецкий поэт⁴². Последние месяцы жизни Моргенштерна Бугаев называет «световым явлением наподобие явления рождественским пастухам “огня” и “света”, из которого проговорили ангелы»⁴³.

И здесь уместно вспомнить, что во время столь светозарного для Белого лейпцигского курса, на котором присутствовал и чествовался Моргенштерн, чуть ли не каждый день упоминался Микеланджело

(28, 29, 31 декабря и 1 января). Причем эта параллель нашла свое неожиданное продолжение. Через год после кончины поэта в одной из дорнахских лекций Штейнер толкует фреску художника «Страшный суд» как живописное «пророческое предвидение» важнейших идей антропософии и подчеркивает, что в наши дни к земному творчеству флорентийца примыкает небесная, посмертная миссия души... Кристиана Моргенштерна⁴⁴.

Построение умозрительных предположений о карме тех или иных лиц мы считаем, вслед за Р. Штейнером и Андреем Белым, в целом делом неправильным и ненужным. Но раз обстоятельства сложились так, что вопрос о земных инкарнациях писателя стал предметом публичного и даже печатного разговора, который неизбежно продолжится, мы позволим себе высказать два соображения.

Первое: *если* во время лекции от 8 января 1914 г. Штейнер действительно обращал внимание Белого на перевоплощение Микеланджело, то не исключено, что лектор мог иметь в виду Кристиана Моргенштерна⁴⁵.

И второе: как нам кажется, существует возможность понять, как примерно мог бы выглядеть ответ на вопрос о том, что думал Штейнер о предыдущей инкарнации Бориса Бугаева, и откуда можно ожидать появления подобного ответа. Согласно антропософии, души нередко перевоплощаются группами, решающими некую общую жизненную задачу. У людей, входящих в подобную группу складываются либо родственные, либо тесные дружеские, либо резко враждебные отношения.

Именно такой пример являет собой переплетение судеб Б. Н. Бугаева и Эллиса (Л. Л. Кобылинского). При этом представления Р. Штейнера о кармическом прошлом Эллиса нам известны. 22 ноября 1912 г. последний пишет из Штутгарта Э. К. Метнеру: «Он (Штейнер. — С. К.) определенно говорил мне: “Я прочел в книге жизни Вашу жизнь в 13 веке. Вы были... После смерти Вы испытали... Вы в этой жизни делали...”»⁴⁶. По-видимому, часть опущенных Эллисом слов можно реконструировать на основе фразы из его более позднего письма тому же адресату: «Я знаю, что моя судьба — упасть перед Розой до конца, до самообращения, этой необходимой стадии посвящения, и навеки остаться псом Господним (Domini canis) и трубадуром»⁴⁷.

Нас бы не удивило, если бы в дальнейшем обнаружили письменные или устные свидетельства о высказываниях Р. Штейнера, относящихся предыдущую жизнь Б. Н. Бугаева к XIII веку, а сферу его деятельности — к какой-либо западно- или центральноевропейской среде (скажем, к доминиканской или какой-то другой)⁴⁸. Этой возможности не противоречит и то, что, по мнению писателя, средневековая инкарнация его преданного друга М. Бауэра протекала в XIII и в XIV веках (см. прим. 31). Правда, результаты своих исследований кармы современников создатель антропософии сообщал только в самых редких случаях, поэтому вполне возможно, что о Белом таких вещей просто никто не знал.

Путь Бориса Бугаева к посвящению

На лекциях 21 февраля и 5 марта 1912 г. Штейнер резко подчеркнул один принципиальный для него момент: даже формально, на основе устава Теософского общества, от его членов нельзя требовать ни веры в перевоплощение и карму, ни простого признания этих идей⁴⁹. Такая позиция понятна и последовательна, поскольку антропософию (тогда — немецкую теософию) он создавал как особую науку:

«Под антропософией я понимаю научное изучение духовного мира, которое сознает как односторонность познания одной лишь природы, так и односторонность расхожей мистики и которое прежде, чем пытаться проникнуть в сверхчувственный мир, развивает в познающей душе силы, еще не деятельные при обычном сознании и в обычной науке, что и делает возможным само это проникновение» (GA 35. S. 66).

По прогнозу Штейнера, у прежних форм религий и у догматических доктрин нет будущего — они будут реформированы. Напротив, новоевропейская наука (естествознание) в точности отвечает современному этапу развития сознания и выполняет важную историческую миссию — готовит души к грядущей форме культуры, одним из компонентов которой будет новый ясновидческий опыт⁵⁰. С этой точки зрения материализм в науке не более чем детская болезнь в развитии духовного знания, опирающегося не на мифологемы Востока, а на культуру самого Запада. Предвосхищение этих будущих состояний жизни людей и общества называют посвящением⁵¹.

Тут, конечно, резонно спросить: посвящением во что? Или: в какое звание? Однако в указанном понимании термин употребляется без дополнения, в значении «посвящение как таковое». Объяснение этого заключается в специфическом культурном узусе. Эзотерика Европы во многом восходит к школе Дионисия Ареопагита, в которой методы внутреннего развития включали в себя стадии очищения, просвещения и совершенствования, или посвящения (*греч.* τελετή, *лат.* initiatio⁵²).

Данная терминология сохраняется до сего дня. Она используется и в антропософии (см., например, главы книги Штейнера «Как достигнуть познаний высших миров»: «Подготовление», «Просветление» и «Посвящение»⁵³). Посвящение достигается работой над собой, над разными пластами своего существа (над организмом идей, над организмом привычек и т. д.) — «переплавлением сознания» (Белый). В штейнеровской типологии форм эзотерического ученичества насчитывается три таких формы, правильных в современных условиях: путь индийского посвящения (для Европы и Америки невозможный), пути христианского и розенкрейцерского посвящений⁵⁴.

Стадии и методы индийского посвящения Штейнер обозначает именами, заимствованными из системы йоги Патанджали: яма (соблюдение правил самоконтроля), нияма (соблюдение религиозных предписаний), асаны (йогические позы), пранаяма (регуляция дыхания), пратьяхара (отвлечение органов чувств), дхарана (концентрация на объекте), дхьяна (духовное созерцание) и самадхи (сосредоточение)⁵⁵. Стадии христианского посвящения соответствуют семи сценам из Евангелия от Иоанна: омовению ног, возложению тернового венца, несению креста, смерти, погребению и воскресению (иногда заменяется вознесением). Ступени же розенкрейцерского посвящения называются: изучение, имагинативное познание, инспиративное познание, изготовление камня мудрых, соответствие между макрокосмом и микрокосмом, живание в макрокосм (конTEMPLация) и блаженство в Боге.

Разумеется, нельзя забывать, что в данном случае определение «розенкрейцерское» понимается условно, или символически. С одной стороны, Штейнер замахнулся на многое: «<...> с помощью нашего течения можно проникнуть в истинное розенкрейцерство. Но сферу нашего духовного течения (которое содержит область куда шире

розенкрейцерской) — сферу теософии в целом — назвать розенкрейцерской нельзя. Наше течение нужно называть *современным духовным знанием*, антропософски ориентированным духовным знанием двадцатого века. И особенно те, кто стоят вне нашего направления, допустят — сознательно или нет — некоторого рода ошибку, назвав наше направление *розенкрейцерским*⁵⁶. Исполнил ли Штейнер свои притязания — это, конечно, вопрос иной, причем требующий известной компетенции. С другой стороны, кто же не знает, что создатель антропософии не предлагал своим ученикам заниматься алхимией розенкрейцеров! Впрочем, все необходимые пояснения на этот счет нетрудно найти в антропософской литературе (в том числе на русском языке).

Зададимся теперь вопросом, каким из указанных путей шел Андрей Белый?

Самый общий ответ мы находим в его автобиографии «Почему я стал символистом...». О своей жизни в 1912–1916 гг. в Германии и Швейцарии писатель, в частности, сообщает: «<...> я должен был вырабатывать непредвзятость, контроль мысли, инициативу, равновесие, перенесение обид⁵⁷ и семь ступеней христианского посвящения (от омовения ног до бичевания и положения во гроб), т. е. добродетели, необходимые для нормального прохождения “пути посвящения”»⁵⁸.

Но, кроме того, в нашем распоряжении находится документ, раскрывающий, что скрывается за словами «вырабатывать... семь ступеней христианского посвящения». В 1990-е гг. автор настоящих строк получил от Э.Х. Сарояна русскую копию описания одного упражнения, оригинальный текст которого приписывается Р. Штейнеру. Эту копию Сароян сделал с текста, полученного им от армянского философа, композитора и антропософа Л.В. Саакяна (1926–2003), уроженца Тифлиса, переехавшего в 1969 г. в Ереван. Сам же Саакян переписал данный текст с аналогичной копии, выполненной тбилисской певицей Тамарой Дмитриевной, антропософкой, широко известной и уважаемой в кругах грузинских последователей Штейнера. Фамилии певицы он не назвал, но нам удалось установить, что это была Т.Д. Садрадзе (1902–1991⁵⁹).

По словам Л.В. Саакяна, автором упражнения является д-р Штейнер, который дал его текст Андрею Белому для личной духовной работы. Впоследствии писатель решил сделать это описание

доступным всем русским антропософам⁶⁰. В Тбилиси текст был привезен Клавдией Николаевной Бугаевой, которая познакомила с ним круг высланных туда антропософов. В их число входила Тамара Дмитриевна, а также Черубина де Габриак. Данный текст никогда не печатался на машинке, но переписывался только от руки, а метод работы над указанным в нем содержанием передавался устно. Важное значение имело соблюдение принципа семеричности: упражнение можно выполнять, например, в течение семи месяцев.

Текст состоит из двух озаглавленных частей — «Семь ступеней христианского посвящения» и «Христианский путь ученичества. (“У врат”»)» — и третьей, неозаглавленной части (семь евангельских фраз и латинская молитва). Мы обнаружили, что первая часть текста складывается из фрагмента лекции Штейнера от 7 июля 1909 г. (см. прим. 115) и упражнения как такового, а вторая — представляет собой отрывок его же лекции, прочитанной 3 сентября 1906 г. (см. прим. 128), и служит пояснительным материалом к упражнению. Другие источники и редакции данной формы упражнения нам неизвестны. Документ публикуется в приложении к настоящей статье. Не исключено, что Белый получил от Штейнера лишь первую часть текста, а вторая и третья части были добавлены либо им самим, либо К. Н. Бугаевой, — этот вопрос пока остается без ответа.

В рассказе Л. В. Саакяна вызывает недоумение упоминание Черубины де Габриак, Е. И. Васильевой (1887–1928), в числе тбилисских антропософов. Известно, что Васильева приезжала в Тифлис единожды, летом 1917 г.⁶¹, когда К. Н. Бугаева (1886–1970) еще не была ни женой, ни помощницей Андрея Белого. По-видимому, слова Т. Д. Саградзе о Черубине де Габриак переданы в воспоминаниях Саакяна неточно. Тбилисским антропософам Саградзе говорила, что приобщилась к антропософии в Средней Азии. И действительно, в 1928 г. в Ташкенте Тамара Дмитриевна была членом не антропософского, а теософского кружка, в котором читала лекции и ссыльная Е. И. Васильева⁶². Можно, конечно, предположить, что К. Н. Бугаева сообщила текст упражнения Васильевой, которая, в свою очередь, познакомила с ним Саградзе. Уточнить эти обстоятельства пока не представляется возможным, и на сегодня остается фактом свидетельство Саакяна о том, что К. Н. Бугаева привезла текст в Тбилиси (Тифлис).

В Собрании сочинений и лекций Р. Штейнера (*GA*) и в «Материалах» к нему напечатаны тексты упражнений, соответствующих христианской форме посвящения. Их имеется всего два (упражнения не датированы): одно было дано неизвестному лицу, другое — некоему католическому патеру (*GA* 267. S. 261–268). Последний текст сохранился также в переводе на французский язык, выполненном М.Я. Сиверс⁶³. Другими материалами такого рода публикаторы Собрания не обладают. Названные упражнения включают в себя медитацию над определенными стихами Евангелия от Иоанна, специфическое восприятие текущего дня, а также чисто эмоциональное соединение⁶⁴ с одной из сцен Евангелия, о которых мы уже упоминали:

- с омовением ног;
- с бичеванием;
- с возложением тернового венца;
- с распятием;
- с мистической смертью;
- с положением во гроб;
- с воскресением.

Медитация и контемплация, известная от К.Н. Бугаевой, разительно отличается от этого метода. В ней «ученику» предлагается «пройти через определенные ступени чувств», опираясь на организацию всех трех сфер души — воли, ума и чувства. Организация обеспечивается с помощью медитативного «чтения» сцен из Евангелия от Иоанна, описывающих:

1) одно из семи чудес, совершенных Иисусом (начиная от претворения воды в вино и кончая воскрешением Лазаря),

2) один из семи священных глаголов «Я есмь», высказанных в форме образных самоименований Иисуса Назарянина («Я есмь хлеб...», «Я есмь свет...» и т. д.), и

3) одну из семи стадий его крестного пути (от омовения ног до воскресения).

Медитирование завершается мысленным произнесением формулы жертвоприношения воли, интеллекта и чувства медитанта.

Уже в сочетании этих лейтмотивов⁶⁵ и в структуре организма медитации всякий, кто хоть отчасти знаком с кругом идей Штейнера о Евангелии от Иоанна, сразу же увидит квинтэссенцию названных идей и ключ к эзотерическому пониманию его трактовки этого глубочайшего творения человеческого духа.

Суть данного упражнения и предваряющий его фрагмент лекции говорят за то, что автором упражнения является Штейнер. В пользу такой атрибуции свидетельствует и наш опыт общения с антропософами старшего поколения: они проводили самое строгое различие между теми или иными идеями «доктора» и их истолкованием, т. е. тем, что составляло их личное мнение. Поэтому в авторстве медитации, полученной от К. Н. Бугаевой, у пишущего эти строки ни тени сомнения не возникло. Свидетельством же того, что медитация была дана Б. Н. Бугаеву и что он действительно ее выполнял, служит цитата из его автобиографии, которая приведена нами выше.

Где же отразились занятия писателя темами, перечисленными в упражнении? Конечно, в поэме «Христос воскрес». И она, естественно, «подвергалась кривотолкам», ибо кто же из читателей мог *буквально* воспринять слова автора, сказанные в предисловии к берлинскому изданию: «То, о чем я пишу, знал еще мейстер Эккарт; о том писал апостол Павел. Современность — лишь внешний покров поэмы. Ее внутреннее ядро не знает времени»⁶⁶!

Содержание этого упражнения, конечно, образует медитативный подтекст раздела «Евангелие как драма» из «Кризиса сознания». Тезис «Не “я”, а Христос во мне “Я”...»⁶⁷ лег в основу названия романа-эпопеи «Я». «Воспоминания о Штейнере» и «Записки чудака» пронизаны лейтмотивами крестного пути, которые временами как бы уплотняются:

«— “Ессе Номо!” —

— звучит; и тебе начинают мерещиться образы: бичевания, заушения, облечения в багряницу, распятия; и положенья во гроб»⁶⁸. Те же мотивы выступают и в иных сочинениях писателя.

Наконец, все три луча, идущие из его медитации, сходятся в фокусе описания Белым инверсии принципа посвящения (рождения свыше), произошедшей во время мистерии на Голгофе. Описание дано в главе «Стиль Евангелий» «Истории становления самосознющей души». Этот важный фрагмент, раскрывающий некоторые методические моменты комментируемого упражнения, мы приведем целиком:

«Здесь (в посланиях Иоанна Богослова. — С.К.) рождение свыше — не аллегория, а реальность, которую не знает Греция;

на вершинах своего опыта она знает опыт выхождения из своего “Я” в экстазе; но рождение свыше есть сохранение “Я”, так сказать, в новом аспекте; оно — не экстаз, не вылет, не угашение сознания, но облечение всей плоти Разумом Христа, как Промыслом Жизни; акт этот подобен катастрофе и для иудея, и для эллина; и в учении о нем — новое качество Евангелий, нигде не развитое; оно — в опыте пути мучительного отделения “Я” от уз плоти рода, в опыте привития этого “Я”, как дичка, к маслине (Павел), или — организму жизни в Христе (не по Филону); и обратного вхождения в плоть для реорганизации ее “*составов и мозгов*” (Павел); это — операция всего организма сознания, сплавляющего по-новому плоть и душу в конкретном духе; еврейство знало операцию обрезания (для рода); эллинизм знало — операцию отрыва от рода; здесь операция есть самый путь жизни “Я”, данный для разума в семи ступенях сознания (“*Я есмь*” — хлеб, путь, свет и т. д.); для жизни чувства это суть обряды: 1) омовения ног (или ритма поступи), 2) бичевания, 3) тернового венца, 4) несения креста, 5) распятия, 6) смерти и воскресения, 7) вознесения; для воли это путь приобретения даров, символизированных семью чудесами: 1) претворения воды в вино, 2) исцеления горячечного, 3) исцеления параличного (могущего теперь носить свой одр, т. е. взявшего в руки тело), 4) умножения хлебов, 5) хождения по водам, 6) исцеления слепорожденного, 7) воскрешения Лазаря; эти дары обретаются преобразованием “Я”, операцией крестного пути, рождающей силы жизни, исходящие не из тела, а из духовно преображенного и ставшего индивидуальным чрез Христа “Я”; в этом деянии и храм тела восстановим после разрушения его, или вырыва из уз родовой жизни; Греция вырвала лишь голову личности из уз рода; теперь обещан вырыв всего состава человека, чтобы и он стал “*полновременным днем*”, как первый, вставший в ритм полновременности (Иисус): “*Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его*” (Ин. II, 19)» (НИОР РГБ. Ф. № 25, 45/1 и 45/2⁶⁹).

«Серебряный век» и штейнеровская эзотерика евангелий

Наметим основные вехи ознакомления представителей «серебряного века» с той посвятительной идеей, которая вдохновляла Бориса Бугаева.

О христианском методе посвящения (а не аскезы) русская публика впервые услышала *1 июня 1906 г.* на одной из лекций курса, прочитанного Штейнером в Париже по просьбе русских теософов. На курсе присутствовали как члены Теософского общества — Н. К. Гернет, А. А. Каменская, А. Р. Минцлова, Е. Ф. Писарева, А. В. Тыркова-Вильямс, А. П. Философова, так и лица, не принадлежавшие к нему: Е. А. Бальмонт, К. Д. Бальмонт, А. Н. Бенуа, В. М. Викентьев, М. А. Волошин, З. Н. Гиппиус, А. Н. Иванова («Нюша»), Д. С. Мережковский, Николай Минский, А. В. Сабашников, М. В. Сабашникова, Д. В. Философов, Е. К. Цветковская, некий русский философ («знарок Фихте») и др.⁷⁰

Свой конспект парижского курса Е. Писарева зачитывает в Москве *20–27 октября (ст. ст.) 1906 г.* во время Первого всероссийского съезда спиритуалистов (спиритов). Чтения происходили в гостиничном номере А. Философовой, состав слушателей неизвестен⁷¹. Среди участников конгресса были также теософы и позднейшие «мусажетцы»: Н. П. Киселев, К. Ф. Крахт, М. И. Сизов, М. В. Шперлинг, А. П. Философова, К. П. Христофорова, Эллис, М. А. Эртель⁷².

В период с *12 по 20 января (ст. ст.) 1907 г.* Минцлова пишет Вяч. Иванову три письма с детальным описанием «пути Йоги», «“христианского” пути» и «пути <...> Розы и Креста»⁷³. Сходство содержания писем с соответствующими местами штутгартского курса, прочитанного Штейнером в *сентябре 1906 г.* (позднее издан под заглавием «У врат теософии», см. прим. 128), позволяет утверждать, что Минцлова изложила немецкий конспект курса, который был составлен, однако, не ею, так как во время курса она находилась в Бретани⁷⁴.

19 мая 1907 г. на теософском конгрессе в Мюнхене доклад Штейнера о христианском и розенкрейцерском посвящениях прослушали: Н. К. Гернет, А. А. Каменская, А. Р. Минцлова, Е. Ф. Писарева и О. Д. Форш⁷⁵. Той же теме была посвящена его лекция от *6 июня*⁷⁶, на которой присутствовала Минцлова, и, возможно, некоторые из названных лиц.

В *июле (ст. ст.) 1907 г.* в журнале «Перевал» (№ 8–9) опубликован стихотворный цикл М. А. Волошина «Руанский собор», посвященный впечатлениям от собора, который поэт осматривал вместе с Минцловой в 1905 г. Вторую часть цикла открывает прозаическое

описание семи ступеней христианского посвящения⁷⁷ — первое в русской печати⁷⁸.

21 и 26 сентября (ст. ст.) 1907 г. в Коктебеле Минцлова диктует Волошину свой перевод лекций Штейнера⁷⁹. Скорее всего, они переводили конспект штутгартского курса 1906 г. (см. выше).

В октябре (ст. ст.) 1908 г. (МБ. 9. С. 469) Белый вошел в теософский кружок московских интеллигентов, собиравшийся в салоне К. П. Христофоровой (на Девичьем поле). Работой кружка (в 30–40 человек) руководил М. А. Эртель. Здесь бывали: О. Н. Анненкова, М. Д. Асикритов, П. Н. Батюшков, Т. А. Бергенгрин (Бергенгрюн), Н. К. и О. И. Боянусы, Н. А. Брызгалов, А. Д. Бугаева, Е. А. и Е. К. Герцыки, Б. П. и Н. А. Григоровы, М. Н. Кистьяковская, Е. М. Кохманская, А. Р. Минцлова, М. Н. Муромцева (урожд. Климентова), Д. С. и Е. Ю. Недовичи, Е. Ф. Писарева, Н. В. Пшенецкая, М. И. и О. П. Сизовы, С. В. Урусова, М. В. Шперлинг и, видимо, М. Р. Глиэр и К. Ф. Крахт⁸⁰.

17 ноября того же года А. Р. Минцлова зачитывает в кружке Эртеля «лекцию Доктора “О трех путях”»⁸¹. Лекция входила в *штутгартский курс*, перевод которого Анна Рудольфовна решила оставить членам кружка (письмо к Иванову от 26 ноября⁸²). Значит, это был сентябрьский курс 1906 г. (см. выше). Трудно представить, что перевод подобного текста Минцлова могла доверить кому-то другому, — похоже, его сделала она сама.

Среди слушателей лекции о трех путях Белый не назван⁸³. Однако таинственная лекция, столь поразившая его в 1908 г. (см.: МБ. 9. С. 450; *Белый — Блок*. С. 452), несомненно, относилась к данному курсу.

Начиная с ноября (ст. ст.) 1908 г., А. Р. Минцлова преследует цель создать «прямое, совсем оторванное от всякого влияния Штейнера и его посредничества — течение Розы и Креста (без теософии)»⁸⁴.

К декабрю (ст. ст.) 1908 г. Белый относит начало своего «сближения с Минцловой»⁸⁵.

25 ноября (ст. ст.) 1909 г. в письме из Москвы⁸⁶ Эллис сообщает Христофоровой, «что А. Р. М-ва (Минцлова. — С. К.) составила <...> кружок, действуя будто бы от Р. Кр. (розенкрейцеров. — С. К.), осудивших великую и святую работу нашего единственного учителя (Штейнера. — С. К.) <...> я услышал от Б. Н. Бугаева буквально следующие слова: “<...> относительно Р. Ш-ра А. Р. М-ва сказала мне

определенно, что, несмотря на его гениальность, Он в последнем безусловный Люцеферист и его слова о Христе собственная ересь, а не учение Р. Кр.»⁸⁷. Тем самым Анна Рудольфовна вступает в борьбу с учением о христианском посвящении.

Август (ст. ст.) 1910 г. Минцлова передает Белому лидерский аметистовый перстень со знаком тайных масонов-розенкрейцеров и пароль⁸⁸, а в предпоследнем письме к «мусажетцам» (16 августа 1910 г.) назначает его своим преемником: «Душу свою, все, что я могла передать, сейчас — я передала Андрею Белому. <...> Все, что надо, скажет Вам Андрей Белый. Сейчас, это *камень*, на котором строится все...»⁸⁹.

Таким образом писатель оказался перед лицом нескольких проблем, одной из которых, очевидно, была защита неведомой ему христологии «розенкрейцеров» от «ереси» Штейнера⁹⁰.

В *начале осени 1910 г.* в Москве сформировался кружок Б.П. и Н.А. Григоровых по изучению работ Штейнера. Деятельность кружка началась с чтения и обсуждения все того же вводного штутгартского курса («У врат теософии»), который Б. П. Григоров переводил «на русский язык экспромтом» (с листа). Осенью 1911 г. к кружку присоединяется Б.Н. Бугаев, в тот период читался уже другой курс⁹¹.

14 октября 1911 г. в Карлсруэ, на последней лекции своего цикла «От Иисуса к Христу», Штейнер впервые раскрывает смысл и цель христианского метода посвящения — постепенное принятие в себя «истинного прообраза физического тела, воскресшего на Голгофе»⁹². Среди слушателей курса — О.Н. Анненкова, М.В. Сабашникова и Л.Л. Кобылинский⁹³. С данным циклом Белый познакомился позднее по литографированному изданию 1912 г., и цель именно этой формы развития он выразил в словах, которые мы уже приводили выше: сохранение «я» в новом аспекте заключается «в опыте пути мучительного отделения “Я” от уз плоти рода <...> и обратного вхождения в плоть для реорганизации ее “*составов и мозгов*” (Павел); это — операция всего организма сознания, сплавляющего по-новому плоть и душу в конкретном духе» («История становления самосознющей души»).

После посещения *6 и 7 мая 1912 г.* в Кельне трех лекций Штейнера и беседы с ним Б. Бугаев и А. Тургенева присоединяются к антропософскому движению. Главную роль в этом решении сыграла

отнодью не личная встреча. 10 июля Белый писал А. С. Петровскому из Мюнхена: «В центре всего стоят Кельнские дни, и не столько разговор со Штейнером, сколько его лекция “Христос и XX век” <...> я встретил именно *то*, что ждал; а я ждал встретить самое замечательное явление XX века. *Так и оказалось*»⁹⁴.

В июле (или в начале августа) того же года (в Мюнхене) Белый и А. Тургенева читают (переводят) немецкое издание курса «Теософия розенкрейцера»⁹⁵. При этом писатель знакомится с описанием христианского посвящения⁹⁶.

Очерченная картина позволяет представить не только восприятие христианского посвячительного метода русской культурой, но и события, стоявшие за мемуарами Белого и за его известным письмом к Блоку о внутреннем развитии, приведшем писателя в антропософию (*Белый — Блок*. С. 452 сл.).

Из контекста высказывания в «Почему я стал символистом...» (см. выше) как будто следует, что к медитированию над Евангелием от Иоанна Бугаев обратился едва ли не в самом начале своей жизни в Германии. Предложить более точную датировку мы пока не можем. Также отметим, что в рассказе о конце декабря 1913 г. писатель упоминает обращенную к нему фразу баронессы Галлен⁹⁷ о мысленном произнесении неких известных ему слов и поясняет, как он понял собеседницу: «<...> “*слова*” же относятся к словам о Христе в моей медитации» (*МБ*. 6. С. 363). По-видимому, речь идет о заключительных словах нашего упражнения.

Как же это упражнение соотносится с иными медитациями, полученными Белым от Штейнера⁹⁸? Упражнение организует все три сферы души и выстраивает определенную форму и даже стадии ее развития. Вот почему, как представляется, все другие медитации и процессы внутренней эволюции писателя должны были найти свое место и свою роль в рамках формируемого упражнения целого.

Нам осталось показать одну важную особенность христианского метода посвящения, которая обращает на себя внимание далеко не сразу.

Согласно Штейнеру, путь йоги (а равно и путь, проложенный Буддой) ведет как бы назад — к райскому, девственному состоянию человека, так сказать, к альфе истории. Тогда как путь христианский,

проложенный Иисусом и тождественный с ним («Я есмь путь...»), ведет в будущее, к омеге земного развития⁹⁹. Розенкрейцерский путь (указанный Кристианом Розенкрейцем) лежит *между* двумя другим путями и по смыслу совпадает с христианским¹⁰⁰. Этот путь сочетается с идеями науки и пригоден для любых современных условий. Путем же христианского посвящения современным людям идти гораздо труднее — он устремлен в далекое будущее.

Может показаться, что на христианском пути человек полностью вверяет себя книге (Библии) и общественной организации (той или иной церкви), но такое впечатление будет ошибочным. В последней лекции курса «От Иисуса ко Христу» (14 октября 1911 г.) мы читаем:

«Уясним себе самый процесс христианского посвящения; причем обратимся прямо к тому, к чему все сводится в первую очередь. Продумав соответствующие курсы, вы сможете убедиться, что его проходят не так, как в том неправильном посвящении (иезуитском. — С.К.), о котором мы говорили в первой лекции данного курса, но так, что сначала должны оказать свое воздействие чувства, носящие общечеловеческий характер, тогда они сами собой приведут к имажинации омовения ног. Следовательно, мы начинаем не с воображения картины из Евангелия от Иоанна, но тот, кто стремится к христианскому посвящению, сначала пытается достаточно долго жить в определенных чувствах и ощущениях. Я не раз описывал это так: человек должен обратить свой взор на растение — оно вырастает из минеральной почвы, поглощает вещества минерального царства и все же превосходит это царство, будучи сущностью более высокого порядка, чем минерал. Если бы растение могло говорить и чувствовать, ему надо было бы поклониться царству минералов и сказать: хотя в закономерности Вселенной мне суждено находиться на более высокой ступени, чем ты, минерал, ты даешь мне возможность существовать. Хотя в ряду существ ты пока стоишь ниже меня, тебе, низшей сущности, я обязано своим бытием и смиренно кланяюсь тебе» (GA 131. S. 210)¹⁰¹.

Этот метод превращает сцены из Евангелия не в догму неразгаданных образов, а в страницы книги жизненных упражнений, в собеседников на пути к истине¹⁰².

Теперь становится понятным, скажем, то, что примером состояния сознания на ступени бичевания служит сознание Гете-морфолога, открывшего у человека межчелюстную кость¹⁰³.

Как известно, Гете, с одной стороны, писал: «<...> я не протихристианин и не нехристь, а решительный нехристианин» (письмо к Лафатеру от 29 июля 1782 г. Пер. А. В. Михайлова), а с другой — говорил: «Кто нынче христианин, каким его хотел видеть Христос? Пожалуй, я один, хотя Вы и считаете меня язычником» (беседа с канцлером фон Мюллером, 7 апреля 1830 г.¹⁰⁴).

Думается, в этом спектре установок охотно нашел бы себе место и Борис Бугаев, ценивший крылатые слова Ломоносова: «<...> я <...> не только у вельмож, но ниже у Господа моего Бога дураком быть не хочу»¹⁰⁵.

Согласно Штейнеру, этот вид инициации, как и все на свете, не стоит на месте и сегодня он реализуется в духе идеалов Кристиана Розенкрейца¹⁰⁶, чем, на наш взгляд, и объясняется использование розенкрейцерских принципов и идей в произведениях Белого антропософского периода.

Заключение и открытые вопросы

Б. Н. Бугаев часто упоминает те или иные посвятительные стадии, а его литературные и мемуарные описания эзотерического опыта, подотчетного рационально-эмпирическому пониманию, похоже, беспримерны. Но поскольку писатель не давал нам права судить о том, насколько далеко он продвинулся по пути своего ученичества, гадания на этот счет нам представляются непозволительными.

Что касается фразы «Я — Микеланджело», нам кажется, что из самоанализа, данного Белым в его письме к Иванову-Разумнику (от 7–10 февраля 1928 г.), можно сделать вывод о том, кто был ее автором. Можно ли сомневаться в том, что от горящего в берлинском «аду»¹⁰⁷ писателя Н. Берберова и А. Бахрах слышали слова, повторенные под диктовку того самого, «соблазненного Люцифером», под-сознания?

А вот фразу «Я — апостол Иоанн» теперь можно также понимать как аберрацию одного из этапов рассмотренного выше упражнения, в ходе которого Белый мысленно переносился на точку зрения автора Евангелия от Иоанна, а затем снова ее покидал. В берлинском письме от 22 января 1913 г. к Э. Метнеру писатель говорит о некоторых особенностях своей внутренней работы: «Сущность медитации