

Daniela Rizzi

Веще ненаписанной истории русского эзотеризма¹ начала этого века и его влияния на современную ему культуру поэту-символисту Эллису вероятно следует отвести роль более значительную, чем он играет в поэзии русского символизма.

* Настоящая статья представляет собой текст доклада, прочитанного на конференции "Il simbolismo russo e la rivoluzione" (Gargnano, 5-8 дек. 1993). В связи с тем, что сборник материалов конференции до сих пор не вышел, я предложила ее для публикации журналу "Europa Orientalis". За время, прошедшее с конференции, появилась в печати статья Х. Виллих под тем же названием (*Эллис и Штейнер*, "Новое литературное обозрение" 1994, № 9). Несмотря на это, я считаю возможным сохранить оригинальное название моей работы.

¹ Библиографию работ на эту тему за последние годы можно свести к следующей: V. B. Fedjuschin, *Rußlands Sehnsucht nach Spiritualität. Theosophie, Anthroposophie, Rudolf Steiner und die Russen. Eine geistige Wanderschaft*, Schaffhausen 1988 (содержит главу, посвященную Эллису: с 175-196; Р. Фон Майдел, *О некоторых аспектах взаимоевствия антропософии и революционной мысли в России*, в кн.: *Блоковский сборник XI*, Тарту 1990, сс. 67-81; M. Carlson, "No Religion Higher than Truth". *A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875-1922*, Princeton 1993. Довольно поверхностно связь модернистских литературных течений и оккультизма в России рассматривается в кн.: A. Mercier, *Les sources ésotériques et occultes de la poésie symboliste (1870-1914)*, vol. II, Paris 1974. Существенный вклад в реконструкцию этой страницы русской культуры был внесен рядом публикаций материалов мемуарного характера, относящихся к антропософскому периоду жизни А. Белого (см. А. Тургенева, *Андрей Белый и Рудольф Штейнер*, в альм.: *Мосты*, München 1970, № 15, сс. 236-251, теперь и в кн. *Воспоминания о серебряном веке*, под ред. В. Крейда, М. 1993; А. Белый, *Воспоминания о Штейнере*, Paris 1982; разные публикации Дж. Мальмстада в сборниках *Минувшее*, №№ 6, 8, 9, М. 1992). О подъеме интереса к оккультизму в русских литературных кругах в начале века см. также: Н. Бердяев, *Самопознание*, Paris 1983, сс. 217-226; об отношении Бердяева к штейнеризму см. его *Гносеологическое размышление об оккультизме*, "Труды и дни", тетрадь восьмая, 1916.

Известно по воспоминаниям современников, что Эллис при исключительной одаренности даже с проблесками гениальности всегда отличался неуравновешенностью, доходящей до чудачества.² Однако, свести к проявлению причудливости его страстное примыкание к штейнеровскому движению и отнести его теософский опыт лишь к симптомам неустойчивой психики — как это делают, например, и Андрей Белый и М. В. Сабашникова в своих воспоминаниях³ — означало

²См. об этом: Н. Валентинов, *Два года с символистами*, Stanford 1969, сс. 139-149, 151-159; А. Белый, *Начало века*, М. 1990, главы "Студент Кобылинский", "Эллис" и "Аргонавтизм", ("его талант интерферировал искрами гениальности", с. 42); его же, *Воспоминания об Александре Блоке*, Letchworth 1964, сс. 98-105 ("душа глубочайшей загадочности и оригинальности", с. 99); М. Цветаева, *Пленный дух*, в кн.: *Сочинения в двух томах*, М. 1980, т. 2 ("поэт Эллис [...] один из самых страстных ранних символистов, разбросанный поэт, гениальный человек", с. 257). В том же духе высказывался о нем Э. Метнер: "он сам неизмеримо крупнее, нежели его поэтический талант" (цит. по: С. С. Гречишкин, А. В. Лавров, *Эллис — поэт-символист, теоретик и критик*, в сб.: *XXV Герценовские чтения. Литературоведение. Краткое содержание докладов*, Л. 1972, с. 60). Об Эллисе см. также: А. В. Лавров, *Брюсов и Эллис*, в сб.: *Брюсовские чтения 1973 года*, Ереван 1976, сс. 217-236; Н. Шик, *Валерий Брюсов в переписке Метнера и Эллиса*, в сб.: *Брюсовский сборник*, Ставрополь 1979, сс. 152-156; А. В. Лавров, *Мифотворчество "Аргонавтов"*, в сб.: *Миф. Фольклор. Литература*, Л. 1978, сс. 137-170 (passim); *Письма Эллиса к Блоку (1907)*. Публикация и комм. А. В. Лаврова, в кн.: *Александр Блок. Новые материалы и исследования. Литературное Наследство*, т. 92/2, М. 1981, сс. 273-291; S. Karlinsky, *Marina Tsvetaeva. The Woman, her World and her Poetry*, Cambridge 1985, сс. 28-31; Л. В. Споре, *Мотив "Рыцаря бедного" в поэзии символистов (организация художественного единства книги стихов Эллиса Арга)*, в сб.: *Пушкин и русская литература*, Рига 1986, сс. 102-109; V. Pepitoni, *Ellis-Kobyliniskij ira Dante e Marx*, in *Dantismo russo e cornice europea*. Vol. II, Firenze 1989, сс. 293-314; И. Мартынов, "Голгофские христиане" и "дело" Бейлиса, в: "Россия-Russia", № 7, Venezia 1991, сс. 125-126 (en passant заметим, что с мнением автора, согласно которому Эллис "оставался всегда до последнего дыхания страстным противником антисемитизма", при чтении писем Эллиса к Метнеру трудно согласиться); Ф. Поляков, *Неизвестный сборник стихотворений и переводов Эллиса (Л. Кобылинского)*, "Символ", № 28, 1992, сс. 280-293; Х. Виллих, М. Б. Козьменко, *Творческий путь Эллиса за рубежом*, "Известия Академии Наук. Серия Лит. и языка", т. 52, № 1, 1993, сс. 61-69.

³А. Белый, *Воспоминания о Штейнере*, сс. 49-51; М. Волошина (М. В. Сабашникова), *Зеленая змея. История одной жизни*. Перев. с немецкого М. Н. Жемчужниковой, М. 1993, с. 201 сл. При этом надо отметить, что суждения Белого и Володиной об Эллисе, как о бывшем соратнике предавшем общее дело, и описание его жизни при немецком теософском обществе не беспристрастны. Напротив, отношение Эллиса к

бы чрезмерно упростить вопрос. При всей нестандартности личного пути Эллиса, рассмотрение его эзотерических исканий небезынтересно не только для изучения его жизни и творчества, но и для характеристики “стиля эпохи”. “Основным условием и неременной опорой философской биографии должен служить анализ [...] стилистических форм личной жизни”, писал Г. О. Винокур.⁴ Если применить эти слова к исследованию русского символизма, то для реконструкции его “философской биографии” “стилистические формы личной жизни” Эллиса окажутся совсем не малозначительными. В частности, как думается, рассмотрение таких “форм” способно внести важный вклад в понимание итоговой фазы русского символизма и той “жизнетворческой” разновидности “эстетствующего богоискательства” (выражаясь словами Маковского),⁵ которая характеризовала “младших символистов”.

Увлечение Эллиса теософской системой Рудольфа Штейнера и последовавшее за ним разочарование прослеживается как в ряде печатных выступлений Эллиса (речь идет, главным образом, о статьях, опубликованных в журнале “Труды и дни” за 1912-13 годы⁶ и о трактате *Vigilemus!*⁷), так и в неизданных письмах отправленных им со штейнеровских курсов. Цель настоящей статьи — ввести в научный обиход некоторые свидетельства для этой реконструкции; для этого

самому себе, вопреки его сумасбродству, приходится признать довольно трезвым, судя по этому беспощадному автопортрету в письме Метнеру от 22 нояб. 1912 г.: “Я признаю себя фанатиком, романтиком безнадежным, [...] признаю себя человеком ограниченного поля зрения, человеком наивным, по детски глупым во многих вещах, соглашаюсь, что я, как все люди, разбитые еще в детстве, вернее, разбитые до рождения — хаотичен и болезненно-фантастичен и химеричен, что я малодушен и слабоволен, неуравновешен, лишен вовсе объективности, слишком доверчив и вспыльчив, часто себя переоцениваю, не сдержан, парадоксален, эгоистичен в мелочах и невнимателен к другим” (РО РГБ, ф. 167, оп. 7, ед. хр. 79, л. 7-7 об. Далее ссылки на материалы, хранящиеся в архиве Эмилия Метнера (РО РГБ, ф. 167), будут даваться в квадратных скобках, с указанием фонда, описи, единицы хранения и листа в арабских цифрах).

⁴ Г. О. Винокур, *Биография и культура*, М. 1927, с. 69.

⁵ С. Маковский, *На Парнасе Серебряного века*, Нью-Йорк 1986, с. 10.

⁶ *Мюнхенские письма*, “Труды и дни”, № 4-5, 1912; *О задачах и целях служения культуре*, там же; *Мюнхенские письма*, “Труды и дни”, № 6, 1912; *Парсифаль Р. Вагнера*, “Труды и дни”, № 1-2, 1913; *Danteana. Учитель веры*, “Труды и дни”, тетрадь седьмая, 1914.

⁷ Эллис, *Vigilemus!*, Мусагет, М. 1914.

здесь будут широко использоваться неопубликованные письма Эллиса Эмилию Метнеру и Наталье Тургеневой.

Известна склонность Эллиса к изменению своего эстетического и философского кредо:⁸ за первое десятилетие века Эллис перешел от научного марксизма к мистицизму кружка аргонатов, “инспиратором” которого, по словам Белого, был Эллис, затем к бодлерианскому символизму периода “Весов”, и наконец к философскому иррационализму издательства Мусагет, которое он основал совместно с Белым и Метнером. Именно к последнему периоду — точнее, к весне 1910 года — относится пробуждение интереса Эллиса к немецкой культуре и к штейнеровской теософии.⁹ Летом того же года бывший почитатель Бодлера и французского символизма уже сообщает Метнеру: “Моя борьба с Вами в результате заставляет меня признать себя побежденным 1) в признании первенства германства над французским; 2) в безусловном признании первенства Вагнера над всем символизмом с Бодлером во главе; с другой стороны я верю, что со временем Вы преклонитесь перед абсолютной личностью Штейнера. [...] Влияние Штейнера на меня — всепоглощающее. Только Вагнер после *Тристана* и классическое средневековье мной приемлемы сейчас в силу этого. Гетеанцем я не буду никогда, с Ницше расстался окончательно. Но *Парсифаля* я люблю, как и *Paradiso* Данте” (РО РГБ, 167-7-24, л. 1-2). Здесь берет начало та пропагандистская кампания в пользу Штейнера, которую Эллис будет вести в течение двух последующих лет.¹⁰

Чтобы понять, как проходило принятие теософии штейнеровского толка Эллисом, Белым и рядом их культурных единомышленников, важно подчеркнуть ту преемственность, которая связывает мусагетовскую группу с кружком аргонатов. Именно как реплику аргонатического опыта и как долгожданное осуществление мистических

⁸ См. С. С. Гречишкин, А. В. Лавров, *Эллис — поэт-символист, теоретик и критик*.

⁹ См. об этом в письме С. Боброва к А. Белому от 16. II. 1911 (*Письма С. П. Боброва к Андрею Белому 1909-1912*. Публ. и комментарии К. Ю. Постоутенко, в сб.: *Лица. Биографический альманах*, 1, под ред. А. В. Лаврова, М.-СПб. 1992, с. 157).

¹⁰ О попытках ‘штейнеризации’ Мусагета как со стороны Эллиса, так и Белого, и о последствиях на деятельность издательства, см.: А. В. Лавров, “Труды и дни”, в сб.: *Русская литература и журналистика начала XX века (1905-1917)*. М. 1984, сс. 204-205; М. В. Безродный, *Из истории русского неокантианства (журнал “Логос” и его редакторы)*, в сб. *Лица* 1, сс. 390-391. Об отношении Метнера к таким попыткам — и вообще о нем — теперь см. также: В. И. Иванов и Э. К. Метнер. *Переписка из двух миров*. Публикация В. Сапова, “Вопросы литературы” 1994, вып. II, сс. 307-346.

ожиданий и надо понять поворот в сторону западного оккультизма. Мусажет изначально мыслился тремя его учредителями в свете как экзотерической так и эзотерической программы, то есть с одной стороны как литературный орган, с другой как “строго очерченный круг” [РО РГБ, 167-7-24, л. 1], как замкнутый “кружок людей мистически связанных” [РО РГБ, 167-7-50, л. 8 об.], объединенных миссией осмысления “символистского начала” в человеческой культуре и духовного пере-рождения России.¹¹

Как известно, в определенный момент образовался перекося в сторону понимания этой миссии в ключе оккультизма. Определяющую роль здесь сыграла Анна Рудольфовна Минцлова, влияние которой на мусажетовскую среду — со всем разнообразием и неровностью отношения к ней этой среды — широко засвидетельствовано в мемуарах и переписках.¹² “Посредничество [Минцловой] между интимным кружком и учителями, долженствовавшими среди нас появиться, превратилось в хроническое состояние ожидания; [...] ее первоначальные ценные указания и уроки [...] все более и более отуманивались какими-то не то бредовыми фантазиями, не то кусками страшной действительности”: так описывает Белый духовную атмосферу того периода.¹³

Исключенный Минцловой из затеваемого ею оккультного братства,¹⁴ тем не менее больше всех бывших аргонатов зараженный проповедуемым ею “мифом о Розе и Кресте”, Эллис, с одной стороны, в частной переписке резко отзывается о “мистически ложном” вторжении Минцловой в символистскую группу, с другой, оказывается самым верным ее учеником по страстной тяге к оккультному знанию. Чув-

¹¹ Именно такую характеристику Мусажета дает Белый, например в этом отрывке *Начала века*: “Но прозвище аргонатов существовало, как помнится, до 1910-ого года, когда книгоиздательство Мусажет воссоединило под кровлей редакции бывших аргонатов; они ютились в ‘Орфее’, подотделе издательства, и боролись там с ‘логосами’, сотрудниками неокантианского журнала, который издавал Мусажет” (с.123).

¹² См.: А. Белый, *Между двух революций*, М. 1990, главу “Минцлова” (сс. 316-322) и соответствующие комментарии А. В. Лаврова; Вяч. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II, Брюссель 1974, сс. 771-779; М. Волошина, *Зеленая змея*, сс. 123-125, 132-133 и сл. *passim*; М. Carlson, *Ivanov-Belyj-Minclova: the Mystical Triangle*, в сб.: *Cultura e memoria. Atti del Terzo Simposio Internazionale dedicato a V. Ivanov*, vol. I, a cura di F. Malcovati, Firenze 1988, сс. 63-79. Истолкование случая с Минцловой занимает известное место и в неизданной переписке Эллиса с Метнером.

¹³ А. Белый, *Почему я стал символистом*, Ann Arbor 1982, с. 68.

¹⁴ См. М. Carlson, *Ivanov-Belyj-Minclova: the Mystical Triangle*, с. 74, прим. 25.

ствуя “близость конца богов, огня Валгаллы, т. е. (говоря *реально*) гибели всей литературы, символизма и даже мистики вообще” [РО РГБ, 167-7-50, л. 9], Эллис все больше и больше убеждается в “необходимости иметь не символический, не мистический, а строго оккультный путь” [РО РГБ, 167-7-50, л. 9 об.], в отсутствии которого он видит причину кризиса русского символизма.

“Гибель символизма — пишет Эллис Метнеру через некоторое время после исчезновения Минцловой, подводя итоги недавнего сближения с оккультизмом — была предопределена *гнилостью* самого центра, шатанием его, где необходимо абсолютное да и абсолютное нет. В Мусагете была возможность раскаяться, очиститься, рыдать кровавыми слезами, начать все снова. Появилась Минцлова. Сама по себе она безвредна. Но она сыграла роль лакмусовой бумажки в химическом опыте. Все это было знаменательно” [РО РГБ, 167-7-41, л. 2 об.]. “А теперь — настаивает он в другом письме — Мусагету надо пережить в трех огнях бактерий мистической лжи, завещанных ему Минцловой” [РО РГБ, 167-7-39, л. 2 об.]. Именно затем, чтобы встать на ‘правильный’ “оккультный путь”, Эллис и обратился к западной тайной науке, к учению ее истолкователя Штейнера.

Здесь нет ни возможности, ни надобности рассматривать, как сплетаются темы европейского позднего романтизма и символизма мистического толка с типичными для русской религиозной философии элементами, формируя собой мировоззрение Эллиса в тот момент, когда он примыкает к немецкой теософской группе. Важно подчеркнуть, что, трактуя символизм как некое надисторическое сверхтечение в культуре, диахронически объединяющее высшие взлеты человеческого развития, он отводит первостепенную роль Данте и Вагнеру (воспринятому одновременно через Бодлера и Чемберлена), максимально актуализируя эзотерическую христианскую традицию средневековья. Существенно, что и штейнеровское мирозерцание, в отличие от классической теософии, видит в христианстве некий центр духовной истории вселенной и придает особое значение оккультному истолкованию христианского учения, выдвигая на первый план такие явления как, например, розенкрейцерство, символика Грааля и т. д. На углубление этого аспекта и был нацелен Эллис, когда в сентябре 1911 года приехал в Карлсруэ на курс Штейнера “От Иисуса ко Христу”.

Первые впечатления от личного общения с Штейнером — сильнейшие. “В личном впечатлении он оставляет вне сравнения все, что дают Его лекции. Это воистину святой, пророк и маг!” пишет он Наталье Тургеневой сразу после приезда. А Метнеру почти одновременно со-

общает: “Лично с Доктором я имел несколько встреч, очень для меня знаменательных [...] и убедился в его абсолютном ясновидении и проницательности. Его обаяние много сильнее, чем я думал” [РО РГБ, 167-7-32, л. 1 об.].

Влияние Штейнера на Эллиса быстро возрастает. Фигура Доктора приобретает в глазах Эллиса универсальный характер: он выступает как бы одной из тайных космических личностей, вечных правителей мировой истории и мировой судьбы, воплощением мистических грез аргонавтов и мусagetцев. Эллис спешит поделиться своими впечатлениями с Метнером: “В Штейнере я вижу пришествие *сверхчеловека* совершенно реально, спокойно и на основании данных, о которых буду говорить не раньше, чем это будет нужно” [РО РГБ, 167-7-39, л. 1]; “это не риторика, ибо я вижу изо дня в день Того, имя которого будут говорить рядом с именем Аполлония Тианского и Парацельса. Даже более, ибо Штейнер - ... не скажу. Его комментарии к *Arsenalur-se* не предубежденным людям ясно показывают, что он знает больше, чем мог знать Иоанн. Он говорит, что до наших дней была лишь подготовка христианства, лишь проба, лишь внешний путь, что через теософию *впервые* дается *иной* путь эзотерический, возвещается о том, о чем не знали сами иерархи. Вот кто Он! Вот в какое время мы живем!” [РО РГБ, 167-7-42, л. 5 об.-6]. Слепая и фанатическая вера в сверхъестественность личности Учителя выходит даже за рамки культа личности: “Я лично смертельно обожаю Steiner’a, ибо в Его самой популярной книге почувствовал, что он выброшен из самого Рая, как величайшая жертва” (письмо Н. Тургеневой от сент. 1912). Наконец, Эллис уверился в том, что Штейнером непосредственно руководит сам Христиан Розенкрейц: “В настоящее время эта личность действует непосредственно через Мейстера Steiner’a, чтобы часть тайного учения сделать ферментом новой церкви всего человечества” [РО РГБ, 167-7-50, л. 6].

Окультиная работа под руководством Штейнера до нельзя обострила склонность Эллиса к фантастической экзальтированности и визионерству. Медитации, назначавшиеся ему духовным Учителем, приводят Эллиса — по его же словам — к ясновидению, общению с таинственными духами; ему являются во сне Гете, Владимир Соловьев, Люцифер и, наконец, Христиан Розенкрейц. Перед ним раскрывается эволюция вселенского духа, он постигает тайную суть надчувственного мира; и в результате, поверив в реинкарнацию, он вспоминает свою предыдущую жизнь в средних веках, в идеализируемое им время рыцарства и крестовых походов. Усилению этого “мифа о себе” как о

средневековом рыцаре способствует сам Штейнер. Окончательный стимул в этом направлении Эллис получает от встречи с близкой ученицей Доктора,¹⁵ впоследствии ставшей спутницей жизни Эллиса именно в желаемом им “куртуазном” духе: “Я встретил среди интимных учениц Доктора одну — совершенно прекрасную Даму, которая помнит меня в прежней инкарнации, именно в средневековой, о которой Доктор говорил мне, как о реальном переживании мною всех моих символических грез теперешних: рыцарства, крестовых походов, связи с Дьяволом... [...] Я ведь ‘живу до сих пор лишь воспоминанием о средних веках’ (слова Steiner’a)” [РО РГБ, 167-7-59, л. 1].

Белый, который попал под влияние Штейнера на несколько месяцев позднее Эллиса, тоже испытал подобное состояние. В частности он пишет Метнеру: “Постольку мы символисты [Белый говорит именно об Эллисе и о себе] поскольку стоим на границе между подлинным ясновидением и буднями (на пороге имажинации), поскольку и имажинация Доктора звучит нам, как исконно вedomое, позабытое, старое и новое во все времена, и не Доктора Штейнера учимся мы понимать, а учимся понимать себя — у себя на старинной, забытой родине” [РО РГБ, 167-3-3, л. 8]. Вообще говоря, воздействие штейнеровской науки духа на лабильную нервную систему Эллиса и Белого могло бы послужить материалом к книге об опасностях теософского учения для человеческой психики, которую, в частности, написал в 20-е годы Рене Генон.¹⁶ Личная переписка двоих аргонавтов свидетельствует — хотя бы в начале их ученичества у Штейнера — о том, что они постоянно ощущали опасность душевного расстройтва и о том, как росла их психологическая зависимость от Учителя.

¹⁵ И. Польман Мой (J. Polmann Mooy), голландская теософка, “‘внутренняя’ ученица Штейнера, проводившая порой и ‘эзотерические’ занятия, им поручаемые” (А. Белый, *Воспоминания о Штейнере*, с. 143). Польман Мой, по поручению Штейнера, сблизилась с Эллисом весной 1912 года с целью помогать ему в оккультной работе и следить за его душевным состоянием. О близости с ней и о ее роли в их духовной формации в первый период жизни при Штейнере упоминают также Белый в *Материале к биографии (Минувшее, № 6, сс. 345-346)* и в *Воспоминания о Штейнере* (сс. 143-144), и А. А. Тургенева в письмах своей сестре Н. Тургеневой, публикуемых в этом же номере. Союзу Эллиса с госпожой Польман Мой суждено было оказаться длительным и весьма плодотворным. Эллису удалось до такой степени приобрести влияние над любимой ученицей Штейнера, что в период конфликта Эллиса с антропософами Польман Мой приняла сторону своего русского друга.

¹⁶ См. R. Guénon, *Le théosophisme – histoire d’une pseudo-religion*, 1927.

Обратимся теперь к теоретической стороне штейнеризма Эллиса. Эллис выделял для себя в основном те моменты, которые восходили к христианскому эзотеризму, практически исключая восточные и гностицистические аспекты. Да и сам Штейнер, тонкий психолог, направлял медитации своего русского адепта именно в предпочтительном для того духе: “Символизм Штейнер отрицает — пишет Эллис Метнеру — Мне он советовал сосредоточиться на Вагнере” [РО РГБ, 167-7-42, л. 3 об.].¹⁷

В *Парсифале*, которому Эллис посвящает обширную статью, опубликованную в первом выпуске “Трудов и дней” за 1913 год, он видит — в духе штейнеровской интерпретации — именно возможность непосредственно познать истоки потаенного религиозного знания европейского Средневековья: *Парсифаль* представляется ему настоящей христианской мистерией, инобытием мистерии Голгофы; служители Грааля суть не что иное как орден тамплиеров, причастный высшим тайнам христианского эзотерического посвящения. Из Германии Эллис бомбардирует Метнера страстными тирадами такого рода: “Именно Вагнер — это единственный мост от символизма к теософии, [...] от индивидуализма к рыцарству, от безумия к мудрости, от сладострастия к целомудрию, [...] от искупления к мессианизму, от искусства к Искусству, [...] от хаоса дремучей народности к формирующему индивидуальному я, от фантастики к *realiога* [...], от все-человеческого к сверхчеловеческому” [РО РГБ, 167-7-42, л. 3 об.]. В том же ключе Эллис представлял всю традицию средневекового религиозного искусства и в особенности Данте, чья “божественная поэма веры”, как он считал, “среди всех заветов средневековья всего ближе, внятнее, цельнее и неотразимее”.¹⁸

Спасение от неизбежного разрушения современная культура вообще — и русская в частности — может найти только в синтезе символизма, оккультизма и жизни [РО РГБ, 167-7-70, л. 4 об.]. Эллис одержим идеей о грандиозном культурном плане, который по его замыслу должен был осуществить Мусагет: “Перед нами высокая миссия, дать иную, более культурную и более прекрасную, живую транскрипцию того сокровенного тока, который истекает из Steiner’a” [РО РГБ, 167-7-

¹⁷ В 1905 г. Штейнер подготовил ряд лекций по Вагнеру, уделяя основное внимание оккультному содержанию его творчества. Известно также, что Эдуар Шюре, автор книги *Richard Wagner, son œuvre, son idée* (1876), основополагающей в ряду мистериальных интерпретаций опер Вагнера, был связан как со Штейнером, так и с немецкой теософией.

¹⁸ *Danteana. Учитель веры*, “Труды и дни”, тетрадь седьмая, 1914, с. 68.

79, л. 13). Миссия эта состоит в том, чтобы через Вагнера и Данте приобщить Россию к истокам тайного христианского учения, приведя тем самым русскую культуру к тому духовному руслу, от которого она была отъединена в силу своей особой исторической судьбы. Объявляя свои оккультные позиции вполне естественно вытекающими из прежних символистских постулатов,¹⁹ Эллис призывает Метнера к верности общим идеалам и упорно пытается обратить его к штейнеризму. Он указывает Метнеру на необходимость признать роль Штейнера в истории России и превратить Мусагет в ячейку активных сторонников духовной революции, возглавляемой “Единственным Учителем и Совершенным Мудрецом” [РО РГБ, 167-7-39, л. 4]. По мнению Эллиса надо, чтобы и Россия, отказываясь от идей своего “особого пути”, следовала общечеловеческому духовному развитию и подчинялась авторитету Штейнера: “Минцлова говорила об особенностях России и ставила дилемму: Штейнер или русский Росенкреutz в России? Между тем, Доктор сам говорит об особенностях России и допускает сам возможность для России специального вождя, но, конечно, не стоящего в противоречии с общим планом создания мировой церкви ⊕,²⁰ которым руководит он один” [РО РГБ, 167-7-50, л. 8]. При этом, Эллис признает не подходящими для России те внешние организационные формы, которые приняла “полурелигиозная” теософия в Германии: “Немецкая теософия лишь подготовка подготовки. В России не логи, не лекции нужны, а братство и новая церковь, но *Учитель один!*” (письмо Н. Тургенева от октября 1912 г.).

¹⁹ Для утверждения этой преемственной связи, Эллис ссылается на свою книгу *Русские символисты*, Мусагет, М. 1910, особенно на последнюю главу (см. письмо Метнеру, РО РГБ, 167-7-72, л. 1). Впрочем, действительно многое в статьях Эллиса доштейнеровского периода предвосхищает последующее развитие его мысли. В статье *Культура и символизм*, например, читаем следующее: “Для нас символизм дорог всего более как путь освобождения, неизбежно ведущий нас к живому единству воли и знания и к примату творчества над познанием. Этим он сближается с сокровенным ядром последних глубин мистических учений и великих религий, с заветнейшими устремлениями и положениями оккультной науки” (“Весы”, № 10-11, 1909, с. 168). Известно, что и Белый, относя начало своей еще “бессознательной” антропософии к самым ранним своим теоретическим выступлениям, отказывался считать свое обращение к антропософии резким идейным поворотом и отходом от прежних философских позиций.

²⁰ Символом Розенкрейцства (крестом, вписанным в круг), обозначается в переписке Белого, Метнера и Эллиса самое сокровенное ядро тайного учения.

Метнер всегда ожесточенно сопротивлялся попыткам превратить редакцию Мусажета в теософскую ложу и наконец-то дождался очередного изменения идейных позиций Эллиса, чьей “окультурный путь” вскоре оказался несовместимым с принадлежностью к теософскому и антропософскому обществу.

Начиная уже со второй половины 1912 года, в высказываниях Эллиса об Учителе появляется нота разочарования: “Я не вижу вокруг Штейнера 12 рыцарей” пишет он Наталье Тургеневой; а уже в ноябре 1912 года Эллис пишет Метнеру из Мюнхена: “На первой же лекции Доктора я почувствовал свое полное одиночество. [...] Нет! Я во многом обманулся. Я искал магии, мистерии и церкви. Ничего подобного нет и не может быть в теософии” [РО РГБ, 167-7-81, л. 1].

С этого момента берет начало постепенный отход Эллиса от теософии. Этот процесс разворачивается медленно, но верно, и за год Эллис полностью освобождается от штейнеровского влияния. Следует заметить, что основная полемика Эллиса тем не менее, особенно на первых порах, направлена не против самого Штейнера, к которому Эллис в любом случае сохраняет уважительное отношение, — а против теософов, впоследствии — антропософов.²¹

И в период написания трактата *Vigilemus!*, т. е. в первой половине 1913 года, в его письмах нередко проскальзывают утверждения типа: “Сам Он — единственный оккультист и маг в истории, благородный, прекрасный, светлый и родной” [РО РГБ, 167-8-3, л. 3]; “Что касается Steiner’a, то я ни на волос не перестаю Его считать сверх-человеком” [РО РГБ, 167-8-10, л. 1]; “впрочем, лично Steiner’a я отказываюсь критиковать, величину Его и чистоту целей считаю безусловными” [РО РГБ, 167-8-12, л. 1]. И в самом трактате *Vigilemus!*, публикация которого стоила Эллису разрыва с Белым²² и русскими антропософами, нет персональных нападок на Штейнера. Его деятельность критикуется в основном за “сверхцель” подвести под науку духа эволюционистское

²¹ Окончательный разрыв Штейнера с теософским обществом и основание антропософского общества относятся к февралю 1913 года.

²² Публикация Мусажетом трактата Эллиса вызвала сильное негодование Белого против Метнера и против самого Эллиса. Об этом см. запись Белого за октябрь 1913 в *Материале к биографии (Минувшее, № 6, сс. 356-357)* и письмо Эллиса к Метнеру от 24. X. 1913 (РО РГБ, 167-8-19). Реконструкцию Метнера этого эпизода см. в *Досье Э. К. Метнера о Vigilemus! — объяснение группе сотрудников Мусажета по поводу напечатания брошюры Эллиса* (РО РГБ, 167-9-11).

обоснование: “Я глубоко несогласен с Steiner’ом, что оккультизм — наука и плод сознания, что логически к нему можно подойти” [РО РГБ, 167-7-79, л. 12].²³

Теософию же и антропософию Эллис прежде всего упрекает в неуместной доступности, недостатке избирательного подхода к адептам. В своем непреклонном аскетизме, верный заветам своего идеализированного христианского Средневековья (“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”),²⁴ Эллис переживает конфликт своего культа избранничества с самой сущностью теософского общества: “Не верю в возможность коллективного оккультизма и слышу строгий голос мистерий Грааля, иерархических (Грааль = gradalia = иерархический), замкнутых и аскетических до подвига. Без аскезы, благодати, замкнутости и дара (оккультисты nascuntur) я не понимаю оккультизма и вижу в нем своего рода мистический анархизм, аукцион Святой Чаши, превращение замка-крепости Монсалват в кафе“ [РО РГБ, 167-7-78, л. 3 об.-4].

Но Эллис подвергает пересмотру собственные взгляды и в более существенных вопросах. Его размышления приводят его к новой постановке проблем христианства и культуры. Он приближается к позиции Метнера: “Вообще мое влечение к Мусагету все растет, растет желание делать нечто свое, а не только трубить о чужом, ибо в России теософия немыслима, оккультизм опасен, а нужна культура, культура и культура. Лично я с оккультизмом не расстанусь, но это хорошо лишь как *intimissimo*, как тайный источник и несказанное” [РО РГБ, 167-8-6, л. 1 об.]. Прежде всего штейнерианская теософия несовместима с русской культурой по религиозным соображениям: “В России успех Его [Штейнера] учения немыслим, прежде всего уже потому, что все он базирует на расторжении Iesus и Christus, а русское религиозное самосознание все построено на единстве Иисуса-Христа. Напротив, из Ассизи идет прямая дорога по воздуху в Оптыну Пустынь...” [РО РГБ, 167-8-11, л. 2]. Для Эллиса культура должна бы вернуться в лоно исконной религиозности, полной эзотеризма и мистицизма, однако не выходящей из руслу традиционного христианства. Через это лежит путь к тайной истине, к земле обетованной, который в свое время привел Эллиса к оккультизму.

²³ См. также *Vigilemus!*, с. 40.

²⁴ РО РГБ, 167-7-24, л. 3.

Россия, по Эллису, таит в себе возможности создания некоего нового качества: дело уже не в том, чтобы создать культурное единство Европы, включающее Россию и основанное на оккультизме, а в том, чтобы внедрить на русскую почву элементы европейской духовной культуры, наиболее значительные и плодотворные в религиозном и смысле: “Ф есть рыцарство, без романтизма, искусства и музыки духа оно в России погибнет [...]. Для меня нет христианства без романтизма, без Данте, легенды о Граале, без слез Елизаветы над Тангейзером, без готики, без культа Мадонны...” [РО РГБ, 167-7-59, л. 2]. Снова речь о христианском Средневековье, о немецкой культуре: “Формула истории такова: сокровища германской культуры должны быть кармически переданы другим носителям, другой расе, если она окажется на высоте. Мусагет вполне родился по этой формуле [...]. Он должен фиксировать программу через культуру к религии, через германизм к будущей культуре славянства, через тело цивилизации, душу культуры (*ars + φιλοσοφία*) к духу и Духу свободно-религиозному, т. е. верующему в Спасителя мира и самой культуры Иисуса Христа” [РО РГБ, 167-8-15, л. 2 об.]. Так, благодаря русскому духовному потенциалу, могла бы восстановиться нить, связующая средние века и современный мир.²⁵

Оккультная авантюра Эллиса, таким образом, оканчивается возвращением к концепции христианства как источника потаенного, символического знания. Что касается мистического узла, завязавшегося в 1902-ом году и возобновившегося в 1909-ом, накануне первой мировой войны он развязался навсегда: временное восстановление идейного единства между Эллисом и Метнером оказалось непрочным и скоро кончилось очередным, но в этот раз окончательным, разрывом; отношения между Эллисом и Белым больше не восстановились, а с выходом Белого из редакции Мусагета фактически прекращаются и контакты между Белым и Метнером.²⁶ “Три оригинальных и различных, но

²⁵ См. *Vigilemus!*, с. 63.

²⁶ Правда, в ноябре-декабре 1914 г. Метнер оказался в Швейцарии недалеко от Дорнаха и посещал несколько раз русскую общину при Гетеануме, где в это время жил Белый. Однако, это сближение не привело к восстановлению прежних отношений. На книгу Метнера *Размышления о Гете. Книга 1. Разбор взглядов Р. Штейнера в связи с вопросами критицизма, символизма и оккультизма* (М. 1914) Белый написал резкий ответ (*Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Ответ Э. Метнеру на его первый том "Размышлений о Гете"*, М. 1917). Пока книга еще писалась, в марте 1915 г., произошел окончательный разрыв отношений между ними (ср. *Андрей Белый и антропософия*. Публ. Дж. Мальмстада, *Минувшее*, № 8, сс. 412-434).

все же трагических и кровью купленных пути к Кресту и Розе” [РО РГБ, 167-7-37], как некогда Эллис определил пути мусagetцев, расходятся. Каждый из них, однако, остался по своему верен общему эзотерическому призванию: Эллис отказался от теософии, но не от эзотерической концепции общности жизненных целей с искусством и религией и нашел себе место в католицизме мистического уклона; Белый и далее следовал ортодоксальному антропософскому пути; Метнер, лично сблизившись с Юнгом, углубился под его руководством в изучение имажинативно-мифического субстрата человеческой психики.