

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-163-183>

УДК 821.161.1.0 + 821.112.2(436).0

ББК 83.3(2Рос=Рус)53 + 87.3(4Авс)53

Научная статья / Research Article

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2022 г. А. В. Протопопова

г. Москва, Россия

© 2022 г. И. А. Протопопов

г. Москва, Россия

ПРОБЛЕМА КОНСТРУИРОВАНИЯ ЖЕНСКОГО СУБЪЕКТА В ТВОРЧЕСТВЕ З. ГИППИУС В КОНТЕКСТЕ ГЕНДЕРНОЙ ТЕОРИИ ВЕЙНИНГЕРА

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда
(проект № 19-78-10100) в ИМЛИ РАН

Аннотация: В статье рассматривается важнейший для осмысления творчества З. Н. Гиппиус вопрос о соотношении мужского и женского начала в человеческой природе в аспекте возможности конструирования женской творческой субъективности в литературе и искусстве. Основные принципы своей гендерной теории З. Н. Гиппиус формулирует в контексте критического анализа и интерпретации положений О. Вейнингера, высказанных им в книге «Пол и характер». Выявляя значение этих принципов в работе З. Н. Гиппиус «Зверобог», а также раскрывая понимание гендерной проблематики в ее статьях, посвященных теме пола и любви в соотнесении с анализом ее стихотворений, авторы устанавливают их связь с религиозными христианскими воззрениями З. Н. Гиппиус и Д. С. Мережковского. В статье показывается, что, разделяя концепт О. Вейнингера о бисексуальности, андрогинности человеческой природы, З. Н. Гиппиус критически переосмысливает значение и роль женского начала как сугубо объектного (даже в форме божественного начала вечной женственности) и приходит к совершенно иному его пониманию как основания женской субъективности в принципе равноправной с мужской и обретающей свою высшую реализацию в божественной природе. В качестве примера анализируются стихотворения «Она» (1), «Она» (2), «Нету», «Вечноженственное». Отдельно рассматривается отношение З. Н. Гиппиус к взглядам на гендер Н. Бердяева и Вл. Соловьева, а также ее восприятие женских литературных образов Г. Ибсена.

Ключевые слова: Зинаида Гиппиус, Отто Вейнингер, пол, женский субъект.

Информация об авторах:

Анна Викторовна Протопопова — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-4461-3349> E-mail: avprotopova@yandex.ru

Иван Алексеевич Протопопов — кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, ул. Большая Морская, д. 67, лит. А, 190000 г. Санкт-Петербург, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2242-5512> E-mail: stiff72@mail.ru

Дата поступления: 31.12.2020

Дата одобрения рецензентами: 19.03.2021

Дата публикации: 28.03.2022

Для цитирования: Протопопова А. В., Протопопов И. А. Проблема конструирования женского субъекта в творчестве З. Гиппиус в контексте гендерной теории Вейнингера. // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 163–183. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-163-183>

Зинаида Николаевна Гиппиус, одна из ключевых фигур русского символизма, рассматривала проблему соотношения мужского и женского начал в человеческой природе как центральную для творчества, искусства и религии. Осмысление данной проблемы в теоретическом плане было связано для нее с интерпретацией главных принципов гендерной теории О. Вейнингера, книга которого «Пол и характер» была очень популярна в литературной среде России в начале XX в.¹ В критической статье «Зверобог», посвященной этой книге, З. Гиппиус формулирует основные положения собственной гендерной теории, которые определяют ее понимание искусства и смысл своего пути в нем². Анализируя данную статью в сопоставлении с другими произведениями З. Гиппиус, посвященными проблеме пола и любви, мы покажем связь ее гендерной теории с религиозными принципами христианского учения о Богочеловеке, как оно понималось Гиппиус в союзе с Д. С. Мережковским, в рамках выдвинутой ими концепции «нового религиозного сознания».

Следуя подходам О. Вейнингера, З. Гиппиус выделяет в качестве базового в теоретических построениях австрийского философа общий принцип бисексуальности человеческой природы в отношении каждого конкретного индивида, будь то мужчина или женщина. Как она утверждает в своей «Арифметике любви»: «...живое душетельное человеческое существо, реальный человек, никогда не бывает только мужчиной или только женщиной. Оба начала, мужское и женское (М. и Ж., по Вейнингеру) в нем соприсутствуют» [9, с. 211]. При этом необходимо понимать, что в каждом человеке обязательно преобладает одно из двух начал. Излагая концепцию О. Вейнингера, З. Гиппиус соглашается с тем, что в женском начале нет памяти, творчества и личности. «Чистая» женщина в этом смысле не может быть ни нравственной, ни безнравственной уже потому, что она находится вне нравственной сферы вообще. Основными способами существования женщина, как считал О. Вейнингер, связана с ролью матери или проститутки [11, с. 324].

Принимая эти определения, З. Гиппиус добавляет к ним роль героини-мученицы, что вовсе не нарушает цельной пассивности женского начала [11, с. 324]. В этом смысле «мужчина — всегда субъект: женщина — всегда объект». Женское же начало и творчество объясняются присутствием в ней мужского начала. Наиболее важной и правильной для З. Гиппиус представляется в этом отношении идея О. Вейнингера

¹ Рецепция и влияние О. Вейнингера на русские литературные, философские и религиозные круги начала XX в. рассматривается в статье Е. Берштейна [5].

² Статья З. Гиппиус «Зверобог» стала предметом серьезных гендерных исследований сравнительно недавно в работах таких авторов, как К. Эконен [37], М. Паолини [27].

о том, что женская мысль и творчество, равно как и всякая женская эмансипация, — это полная бессмыслица, «так как в женском начале как таковом не содержится ни ума, ни силы созидания» [11, с. 325]. Если же женщина иногда говорит и мыслит, то это объясняется тем, что в ней творит мужское начало, так как, согласно О. Вейнингеру, всякая женщина сочетает и женское, и мужское начала. Однако поскольку влияние мужского начала в реальной женщине мало сказывается, отсюда проистекает полное неверие в творящую женщину как таковую, которая не может быть творческим субъектом [11, с. 325]³. В онтологическом плане, как считал О. Вейninger, «у женщин нет ни существования, ни сущности, они не существуют, они — ничто» [8, с. 414]. Женщина вообще не является в этом отношении частью онтологической реальности, которая была бы соотнесена с областью абсолютного или Богом.

З. Гиппиус считает, что сторонником объективистского понятия о женской природе, которая отождествляется с конкретными женщинами, является Н. Бердяев. Вовсе не будучи ненавистником женственности, он, так же как и О. Вейninger, смешивает женское начало с реальными индивидуумами, которые его воплощают. В частности, воплощением идеала женственности выступает у Н. Бердяева Беатриче, а мужского — Данте⁴. При этом вымышленное, мнимое бытие Беатриче существует в виде объекта только для Данте как художника, который ее создает и за счет нее осуществляется, выступая по отношению к ней абсолютным субъектом [11, с. 326–327]⁵. Казалось бы, мы могли бы ожидать критического отношения к подобным концептуальным подходам к пониманию женского начала со стороны З. Гиппиус как женщины, которая являлась творцом, выдающимся поэтом, писателем и критиком в своей литературной эпохе. Однако такого рода критику мы не обнаруживаем в ее статье. Эту позицию З. Гиппиус многие объясняли тем, что в ней самой главным и преобладающим началом было мужское начало. В частности, в подобном духе высказывались о ней С. Маковский [21], Н. Берберова [2], В. Злобин [17]. Так, В. Злобин, секретарь Мережковского и Гиппиус, в своих воспоминаниях отмечал, что «в их браке руководящая, мужская роль принадлежит не ему, а ей. Она очень женственна, он — мужествен, но в плане творческом, метафизическом, роли перевернуты. Оплодотворяет она, вынашивает, рождает он. Она — семя, он — почва, из всех черноземов плодороднейший» [17, с. 299]. Д. Томсон придерживается такого подхода, согласно которому, мужские псевдонимы и литературные маски З. Гиппиус были вовсе не литературной игрой, но выражали психологиче-

³ Основываясь на том, что З. Гиппиус критически относится к женскому творчеству, Эконен считает, что она приписывает здесь творчество и активность маскулинным свойствам, а «соотнося феминность с пассивностью, Гиппиус укрепляет патриархатный гендерный дискурс своего времени» [37, с. 165].

⁴ См.: [3, с. 247]. Идеал андрогинного устройства человека был общим для Н. Бердяева и З. Гиппиус, однако философ рассматривал этот идеал как связанный с будущим преображением человека в Царствии Божием, Гиппиус же считала достижимым андрогинное единство в данном чувственно воспринимаемом мире. О такого рода андрогинности Бердяев утверждал, что «вывороченный наизнанку андрогинизм в «мире сем» принимает форму гермафродитизма. Но всякий гермафродитизм есть карикатурное уродство, подмена, лжебытие» [5, с. 418]. Если подлинный «андрогинизм есть богоподобие человека, его сверхприродное восхождение, гермафродитизм есть животное, природное смешение двух полов, не претворенное в высшее бытие». Надо сказать, что именно о претворенном в высшее бытие единстве мужского и женского начал в человеке говорит и Гиппиус, в тоже время считая, что проявление женского начала в этом единстве вовсе не сводится к объектному статусу, хотя бы и связанному с божественной природой.

⁵ Эконен считает, что феминность в таком ее понимании выступает только орудием или зеркалом маскулинного самоотражения и самоконструирования. Это она относит к поэзии А. Блока, Вяч. Иванова, В. Брюсова [37, с. 61–62].

ские особенности ее личности. Представляя себя как мужчину, она в своем литературном творчестве как бы отрекалась от женского начала в себе [35]. Противоположной позиции, связанной с тем, что главным определяющим началом жизни и творчества З. Гиппиус выступало начало вечной женственности, придерживались такие близко знавшие Гиппиус люди, как А. Блок [6, с. 372], Г. Адамович [1], Ю. Терапиано [34]. Как отмечал последний, З. Гиппиус «остро ощущала [человека как] “Целое” и, вероятно, именно верность этой “призрачной мечте” Вечно-Женственного спасала ее и помогала нести тот необщий крест “вечно-женского”, который был ей дан судьбой» [34, с. 33].

Как пишет А. Н. Николукин, «В своих стихах и рассказах Гиппиус часто выступает от имени мужчины. В Петербурге, а затем в русской эмиграции это объясняли ее гермафродитизмом, бисексуальностью, андрогинией, однако это было вызвано, скорее, ее ощущением своего превосходства над мужчиной силой характера, волевым началом. Это хорошо понимал Блок, видевший в ней сильную и волевою женщину, а не Антона Крайнего (один из наиболее известных псевдонимов писательницы). “Женщина, безумная горячка”, — обратился он к ней в своем послании» [26, с. 7]. М. Паolini считает, что мужской модус лирического героя и литературной маски З. Гиппиус (А. Крайний) следует в значительной степени интерпретировать вовсе не как основополагающую психологическую особенность ее личности, но как стремление утвердить свою творческую подлинность в «мужском» мире русской литературы [27].

Эконен утверждает, что З. Гиппиус, пользуясь маскулинными псевдонимами, «во-первых, достигала “нейтрального” положения “человека” — не женщины. Во-вторых, этот способ гарантировал, что читающая публика осмысляет ее мысли, вместо того чтобы воспринимать ее как представительницу женского пола. Значит, Гиппиус, с одной стороны, верит в возможность реализации “М” и “Ж” в каждом индивиде, но на практическом уровне она показывает, что верит в универсальность и нейтральность андроцентричной системы “М”» [37, с. 161].

Однако независимо от того, придерживалась ли З. Гиппиус идеала вечной женственности или отвергала его в отношении себя самой, мы находим в ее поэзии, что она разделяет женское начало на низшее материальное, отрицательное и приводящее к гибели и высшее божественное, дающее жизнь и всецело положительное. В статье «Зверобог», собственно и получившей в силу этого такое название, она выявляет антимическую структуру женского начала, которое с андрогенной точки зрения распадается на низшую животную и высшую божественную, но ни та, ни другая как таковая в этом смысле не являются непосредственно выражением человеческой природы [11, с. 327]. Эта позиция находит воплощение также в двух ее стихотворениях под одним и тем же названием «Она».

Она (1)

В своей бессовестной и жалкой низости,
Она, как пыль, сера, как прах земной.
И умираю я от этой близости,
От неразрывности ее со мной.

Она шершавая, она колючая,
Она холодная, она змея.
Меня изранила противно-жгучая
Ее коленчатая чешуя.

О, если б острое почуял жало я!
Неповоротлива, тупа, тиха.
Такая тяжкая, такая вялая,
И нет к ней доступа — она глуха.

Своими кольцами она, упорная,
Ко мне ласкается, меня душа.
И эта мертвая, и эта черная,
И эта страшная — моя душа!
[14, с. 532]

В этом первом стихотворении «Она» изображается материально-земная, жалкая в своей низости чувственная женская природа, которая ведет к смерти. Сравнения ее со змеей, холодная чешуя, которая жалит, выступает метафорическим обозначением сил зла и дьявольского начала. Это женское начало тем не менее не просто соотносится, но составляет душу мужского лирического героя. Совсем другую картину мы наблюдаем во втором стихотворении под тем же названием.

Она (2)

А. А. Блоку

Кто видел Утреннюю, Белую
Средь расцветающих небес, —
Тот не забудет тайну смелую,
Обетование чудес.

Душа, душа, не бойся холода!
То холод утра, — близость дня.
Но утро живо, утро молодо,
И в нем — дыхание огня.

Душа моя, душа свободная!
Ты чище пролитой воды,
Ты — твердь зеленая, восходная,
Для светлой Утренней Звезды.
[14, с. 532]

Второе стихотворение «Она», посвященное А. Блоку, описывает прямо противоположные свойства женского начала. Его холод является близостью дня, в котором скрыт огонь. Сама душа характеризуется как свободная и чистая, выступающая твердью зеленой, восходной для светлой утренней звезды. Здесь твердь — устаревшее обозначение земли, отсылающее читателя к Ветхому Завету; земля восходит, соединяется с небом и утренней звездой.

Тем не менее даже в своем высшем божественном смысле женское начало, согласно тем положениям, которые З. Гиппиус поддерживала на момент написания «Зверебога», не является началом самостоятельным и личностным. Следуя вейнингеровскому пониманию природы мужского и женского начал, она выявляет лишь внутреннее логическое противоречие в его положениях, согласно которым женское

и мужское отождествляются им собственно с реальными мужчинами и женщинами, а женщины прямо идентифицируются со своим биологическим полом. Именно основываясь на этих теоретических позициях, З. Гиппиус осуждает мизогинию О. Вейнингера и видит серьезную ошибку у него в том, что только в мужском начале ему видится единственный критерий человечности⁶. Поскольку женственность, которая не подразумевает в себе ни возможности творчества, ни нравственности, в случае если она полностью преобладает в конкретной женщине, отождествляется с ней, постольку мы могли бы сделать ложный вывод о том, что женщина вообще не человек, между тем как это совершенно не соответствует действительности.

Осмысление основополагающих онтологических проблем, связанных со статусом и значением бытия женщины, а также ее субъективности, мы находим в знаменитом стихотворении З. Гиппиус «Женское» («Нету»):

Где гниет седеющая ива,
где был и ныне высох ручеек,
девочка, на краю обрыва,
плачет, свивая венок.

Девочка, кто тебя обидел?
скажи мне: и я, как ты, одинок.
(Втайне я девочку ненавидел,
не понимал, зачем ей венок.)

Она испугалась, что я увидел,
прошептала странный ответ:
меня Сотворивший меня обидел,
я плачу оттого, что меня нет.

Плачу, венок мой жалкий сплетая,
и не тепел мне солнца свет.
Зачем тыходишь ко мне, зная,
что меня не будет — и теперь нет?

Я подумал: это святая
или безумная. Спасти, спасти!
Ту, что плачет, венок сплетая,
взять, полюбить и с собой увести...—

О, зачем ты меня тревожишь?
мне твоего не надо пути.
Ты для меня ничего не можешь:
того, кого нет, — нельзя спасти.

⁶ В противоположность этому, О. Матич, основываясь на некоторых достаточно неопределенных высказываниях З. Гиппиус в ее дневниках о том, что мыслями своими и духом она больше мужчина; телом же больше женщина, считала, что подобные ее заявления, «отражают те же женофобские предрассудки, что у Вейнингера, считавшего, что для женщин актуально только тело и они ищут лишь сексуальных удовольствий. Относясь снисходительно к женскому полу, Гиппиус в дневнике представляет свое влечение как мужское» [22, с. 125].

Ты душу за меня положишь, —
а я останусь веночек свой вить.
Ну скажи, что же ты можешь?
это Бог не дал мне — быть.

Не подходи к обрыву, к краю...
Хочешь убить меня, хочешь любить?
я ни смерти, ни любви не понимаю,
дай мне веночек мой, плача, вить.

Зачем я плачу — тоже не знаю...
высох — но он был, ручеек...
Не подходи к страшному краю:
мое бытие — плача, вить веночек.

[14, с. 546–547]

Как мы видим, проблема, которая озвучивается девочкой, воплощающей в себе женское начало, заключается в том, что она осознает себя в своем небытии, плачет из-за того, что ее нет, что Бог не дал ей быть. Любовь и спасение в любви для того, кого нет, невозможны, так же как невозможно, чтобы из небытия что-либо возникло⁷. В то же время она, несомненно, есть, она мыслит саму себя, а также Бога как своего создателя и мужчину, который может нести ей либо смерть, либо спасение в виде любви (хотя ни то, ни другое для нее непонятно и невозможно). Более того, она плетет веночек (занимается созиданием и творчеством, хотя и самым простым⁸) и ее бытие состоит в том, чтобы плача вить веночек. Мнимый более высокий онтологический статус мужчины (лирического героя), который здесь, с одной стороны, втайне девочку ненавидит и не понимает, для чего ей вить веночек, а с другой — хочет ее спасти, выглядит полной бессмыслицей, в отличие от трагического переживания девочки, которая при таком понимании себя оказывается лишена своего собственного бытия и возможности настоящего творческого осуществления⁹.

⁷ В статье Ю. В. Лыковой, которая ориентирована на традиционное восприятие З. Гиппиус как непримиримой «к женскому началу, потому что оно, чаще всего, не способно эволюционировать», при анализе данного стихотворения подчеркивается, что мужской «лирический субъект пытается отождествить себя с объектом, «я как ты одинок». Но отождествления не происходит, потому что героиня отрицает свое существование» [20, с. 47]. В то же время «кошунственное обвинение «девочкой» Бога-отца, создателя: «Меня сотворивший меня обидел», «Это Бог не дал мне — быть» — постулирует тему лишения, обездоленности: «я ни смерти, ни любви не понимаю», — реконструирует миф о существах, вынужденных бесконечно страдать (в аду) непонятно за какие грехи» [20, с. 47].

⁸ Как отмечает К. Эконен, «плетение является общей метафорой стихосложения, которая встречается, например, у Р. Барта в сравнении текста с текстилем. В стихотворении речь идет о плетении венка, также известной метафоры творчества. Плетение неоднократно встречается в творчестве Гиппиус». Следует «помнить, что при первой публикации стихотворение имело заглавие “Женское. Веночек”, напрямую отсылая читателя к творческой метафоре. Слово “веночек” в названии стихотворения, во-первых, подразумевает определенную стихотворную форму; во-вторых, метафора венка связывает стихотворение с символистской эстетической дискуссией» [37, с. 180].

⁹ Согласно Эконен, «центральная тема стихотворения — вопрос о существовании женского лирического персонажа и связанной с существованием творческой деятельности. Данное металирическое стихотворение является философским по содержанию. Культурным фоном стихотворения является весь эстетический дискурс символизма, который подчеркивает взаимосвязь творчества и субъектности (творчество как оправдание человека или выражение личности), а также отдаление творческого субъекта от природы (автоматического природного творчества и репродукции)» [37, с. 176].

В этом отношении одно лишь мужское начало, вопреки подходам О. Вейнингера, вовсе не содержит в себе самое совершенство полной личности и действие творческих сил, оно не воплощает высшую, истинную человечность [11, с. 327–328]. В итоге, мы можем сделать вывод о том, что, согласно З. Гиппиус, сравнительная онтологическая и ценностная характеристика гендерных начал по О. Вейнингеру неверна по сути, так как человеческое бытие в целом не может основываться только на мужском или женском начале. Согласно австрийскому философу, мужское начало является светлым и выступает основанием блага и бытия, тогда как женское начало — темное и выступающее источником небытия и всякого зла. Женская природа, как считает О. Вейнингер, отрицает истинное бытие и уменьшает потенцию личности, заставляя его мыслить несовершенство реального мира в недостаточной дифференциации обоих начал: «...начало злое, начало женское, пронизывает изнутри реальное существо, реального мужчину, — человека», по Вейнингеру. И это злое Начало «небытия» как бы «ущербляет истинное бытие, уменьшает потенцию Личности» [11, с. 328].

Д. Мережковский в своей статье «Ночью о солнце», посвященной З. Гиппиус, осмысливая главные положения приведенного выше стихотворения, писал, что, вопреки общему пониманию женского начала как лишённого высшего бытия, она решилась усомниться в том, что «Бог не дал ей быть» [24, с. 515]. Общее значение всего творчества З. Гиппиус в аспекте разработки наиболее глубинных оснований разделения и взаимосвязи мужского и женского Д. Мережковский видит в том, что «она коснулась тайны, которой нельзя касаться, древней-древней, семью печатями запечатанной, — тайны о браке, о поле, о нем, который есть, и о ней, которая не должна, не может, не хочет быть. Тут вовсе не эмпирический, не нравственный, не общественный вопрос о равенстве или неравенстве, о свободе или несвободе женщин, а неизмеримо более глубокий, метафизический вопрос о двух полюсах мира, о бытии и небытии, о мужском и женском в их вечной, нездешней противоположности» [24, с. 515]. Мужчина, согласно тому мнимому онтологическому статусу, которым он сам себя наделил, «все позволит женщине — преклонит колени и отдаст ей все права, свободы, почести, — только не позволит ей быть. Быть ей — ему не быть: вот западня дьявола, которая кажется заповедью Божьей. “Глава жене — муж”. Это ведь и значит: он есть, а ее нет» [24, с. 515].

Устраняя необходимость подобной полной противоположности и взаимоотрицания мужского и женского начал, о которых пишет Д. Мережковский, З. Гиппиус противопоставляет в «Зверобог» свою андрогинную концепцию их сочетания теоретическим принципам О. Вейнингера и Н. Бердяева и считает, что полное преобладание одного из противоположных начал в каждом реальном индивидууме есть причина несовершенной личности, тогда как реальное существование и воплощение обоих начал в одном и том же индивидууме начало или потенция совершенной личности¹⁰. Человеческое вообще — гармония двух начал мужского и женского и настоящее начало творческой деятельности в человеке, в этом смысле мужское начало само по себе вне связи с женским вовсе не является, вопреки О. Вейнингеру, главным основанием творчества.

З. Гиппиус доходит даже до отрицания того, что «индивидуум с громадным преобладанием Мужского непременно будет наиболее яркая личность и даже наибольшая творческая сила». Напротив, пишет она, «чересчур “мужской” индивидуум настолько

¹⁰ Эту концепцию андрогинности разделял также и Д. Мережковский, связывая ее с принципом единства и взаимодействия божественной и человеческой природы. См. об этом статью А. Л. Трубочанинова [36].

же удален от начала “Личности”, насколько и чересчур “женский”» [11, с. 328]. Обретение истинного бытия, заключающего в себе гармоническое сочетание мужского и женского, происходит для человека через любовь, понимаемую З. Гиппиус в соответствии с теорией Вл. Соловьева как богочеловеческий путь деятельного восхождения к вечному бытию, в котором происходит преображение человеческой природы и спасение всех людей через единство с Христом. Целью для любви как в отношении отдельного человека, так и в отношении человечества в целом, выступает победа над смертью и преодоление небытия, в которое переходит человеческая телесная природа¹¹. И дело любви при этом — это «дело волевого, свободного, участия в борьбе за бытие против небытия. Что же касается условий начала высшего пути любви, то они лежат в понимании и принятии, как реальностей, трех основ: *андрогинизма*, *духовно-телесности* и *богочеловечности*» [13, с. 191]. Сближая положения андрогинной теории Вл. Соловьева и О. Вейнингера, З. Гиппиус акцентирует внимание на том, что мужское и женское коренятся в самой божественной природе, поскольку мужчина и женщина создаются по образу и подобию Божию¹².

При этом З. Гиппиус считает, что Вл. Соловьев следовал в дальнейших своих положениях Платону, рассматривая отдельного человека вовсе еще не как личность, пусть даже только потенциальную, но лишь как половинку целой личности, которая образуется из соединения реальной женщины и мужчины¹³. Понятие о таком соединении она считает ошибочным и, обращаясь к теории О. Вейнингера, полагает, что объединяться посредством любви должны комплексные, обладающие двуполой природой существа, в каждом из которых преобладает либо мужское, либо женское начало. Революция в области пола, связанная с осуществлением новой истинной личности, которая сочетала бы в себе мужское и женское начала как истинное начало творчества, должна иметь, согласно Гиппиус, более коренной характер, нежели всякие научные или общественные революции [11, с. 332]¹⁴.

Из статьи З. Гиппиус «Влюбленность» (1904) мы узнаем, что данная революция имеет духовно-религиозную сущность и основывается на истинном понимании христианства¹⁵. В ней она разделяет мысль Д. Мережковского о том, что в историческом

¹¹ О. Матич считает, что в житетворчестве З. Гиппиус, о котором можно судить по ее дневникам и письмам, «можно увидеть «хронику соловьевского проекта Гиппиус по преображению тела посредством эротического слияния с Богом в божественной любви» [22, с. 22].

¹² Об отношении Гиппиус и Мережковского к Соловьеву см. статью О. А. Коростелева: [18].

¹³ Как утверждает Вл. Соловьев, «задача любви состоит в том, чтобы оправдать на деле тот смысл любви, который сначала дан только в чувстве; требуется такое сочетание двух данных ограниченных существ, которое создало бы из них одну абсолютную идеальную личность». Между тем как «в эмпирической действительности человека как такового вовсе нет — он существует лишь в определенной односторонности и ограниченности, как мужская и женская индивидуальность (и уже на этой основе развиваются все прочие различия). Но истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих. Осуществить это единство, или создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, — это и есть собственная ближайшая задача любви» [33, с. 513].

¹⁴ О том, как должна соотноситься религиозно-духовная революция с революцией общественной см. статью В. П. Кошарного: [19].

¹⁵ Как отмечает Т. З. Пахмусс, «Гиппиус смотрела на историческое христианство как на необходимую фазу в эволюции религии в религию Святой Троицы. Догма Святой Троицы, утверждала поэтически, должна стать связующим звеном между историческим и апокалиптическим христианствами. Христианство начинается, развивается и завершается в «сознательном и волевом» развитии человека. <...> Христос указал на путь, который может привести к союзу людей, к «единой, новой плоти», к соединению

христианстве вопрос о поле и браке еще не разрешен, а путь к его разрешению лежит в признании того абсолютного принципа, что «Христос освящает плоть». В этом отношении «аскетизм Христа есть *преображение пола*, а не его отрицание, что будущность пола — в стремлении к новой христианской влюбленности, а отнюдь не в идеале скопического изуверства, как на то указывает Розанов. Тут великая правда грядущей церкви» [10, с. 174]. Не соглашается она с Д. Мережковским только в том, что тайна совмещения пола с евангельским учением может разъясниться и стать ясной и решенной, так как подобно самому Богу она может только познаваться, но никогда, по мнению поэтессы, не будет нами познана [10, с. 183].

Разъясняя высказанное Д. Мережковским положение о преобразении пола через новую христианскую влюбленность, З. Гиппиус замечает, что она представляет собой совершенно новое, ни на что другое не похожее чувство, отрицающее все формы телесных отношений, но вовсе не самую возвышенную до единства с божественным телесную природу [10, с. 178]¹⁶. В такого рода влюбленности сам вопрос пола растворяется, а противоречие между духом и телом исчезает, борьбе между ними уже нет места, возникающие же при этом страдания восходят на ту высоту, где они должны претворяться в счастье [10, с. 179]. Исходя из абсолютного религиозного принципа, согласно которому Христос освятил плоть, влюбленность между мужчиной и женщиной в ее высшем, духовном смысле всегда связана с Христом и неотделима от него [10, с. 179].

Только влюбленность «в области пола со всей силой утверждает *личное* в человеке (и нераздельно слитое с ним *неличное*): только со Христом, после Христа, стала открываться человеку тайна о *личном*. И наконец, сама влюбленность, вся, вошла в хор наших ощущений, родилась для нас *только* после Христа. До Него — ее не было, не могло и не должно было быть; тогда исполнялась еще тайна одной плоти, тайна рождения, и она была для тех времен последней правдой. Недаром Розанов, пророк плоти и рождения, обращает лицо назад, идет в века до-Христовы, говорит о Вавилоне, о Библии» [10, с. 179]. При этом нам вовсе не следует, как считает З. Гиппиус, опровергая распространенные представления о христианстве, ограничивать настоящую, принесенную Богом людям влюбленность и любовь лишь чувством жалости и сострадания, ведь она призывает людей: «будьте одно, как Я и Отец одно», «кто не оставит отца и матери и жены и детей ради Меня». З. Гиппиус пишет: «Не похожа ли эта, загадочная для нас, Любовь — скорее на огненный полет, нежели на братское сострадание или даже на умиление и тихую святость? И где злобное гонение плоти аскета среди этих постоянно повторяющихся слов о “пирах брачных”, о “новом вине”, о Женихе — вечном Женихе, — грядущем в полночь?» [10, с. 180] Божественный Жених, согласно З. Гиппиус, связан с образом его Невесты, выражающей, в соответствии с представлениями Вл. Соловьева, принцип вечной женственности, которая образует основу женского в женщинах и выступает условием достижения единства между женским и мужским началом посредством любви.

Проблема пола и любви разрешается у З. Гиппиус не только в Христе, воплощающем в себе единство Бога и человека, но и в рамках христианского учения о Троице. С Троицей связан процесс преобразования всего существующего в Царстве духа, учение о котором вместе с идеей третьего завета в христианстве З. Гиппиус разделяла с Д. Мережковским¹⁷. Руководствуясь этим, З. Гиппиус смотрит на «мировой процесс наций в единую новую семью» [28].

¹⁶ О гендерно обусловленных формах истинной любви в понимании З. Гиппиус см.: [29].

¹⁷ Подробнее о новом религиозном сознании и учении о трех заветах у З. Гиппиус и Д. Мереж-

как на процесс восхождения, сопровождаемый, во времени, борьбой двух начал: Бытия и Небытия. Отсюда вытекает и поставленная перед человечеством тройная — или триединая — задача, три нераздельно связанных между собою вопроса: 1) о «я» (личность), 2) о «ты» (личная любовь) и 3) о «мы» (общество)» [13]. Такого же рода понятие о Троице мы находим у Д. Мережковского. Христианская Троица, которая подразумевает в себе в качестве божественных лиц Отца, Сына и Святого Духа, выступает у него основой личности (тайна Одного), выражением пола и любви, который воплощается в двуполой природе Христа (тайна Двух), и преобразованного человеческого Общества, призванного реализовать в себе царство Духа (тайна Трех) [25].

Свое полное осуществление идея пола, которая вводится Д. Мережковским в учение о Троице, обретает в его понимании Святого Духа как Божественной Матери, которая и воплощает в себе Царство Божие как таковое. Если в явной, известной всем жизни Сына Божия началом выступает Отец, то в тайной — Мать. В этом смысл третьего завета. «В явной жизни Сына — Отец; в тайной — Мать. Весь Иисус Известный — в Отце; весь Неизвестный — в Матери. Если есть у Сына Отец Небесный, может ли не быть и Небесной Матери?» В этом состоит смысл обетования царства Духа согласно принципам третьего завета, идеи которого придерживались Д. Мережковский и З. Гиппиус. В соответствии с этим выстраивается история человечества: «Три человечества: первое, до нас погибшее, — Царство Отца; второе, наше, спасаемое или погибающее, — третье, за нами, спасенное, царство Духа — Матери» [23]¹⁸.

Такого рода божественный статус женского начала, получающего высшую абсолютную субъектность духа, в общих для Д. Мережковского и З. Гиппиус псевдохристианских религиозных мифологемах, по всей видимости, приводит ее к мысли о том, что женщину как реальное существо можно рассматривать как равноправную с мужчиной и подразумевать в ней субъективность, которая не только образовывалась бы из соединения женского начала с мужским, но прямо бы относилась к женскому началу как основанию этой субъективности и личности в таком соединении противоположных начал. Критически воспринимая созданный Данте образ Беатриче как идеал женственности в литературе, которая представляет собой чистый объект, лишенный самостоятельного бытия, З. Гиппиус обращается в своей статье «О любви» (1925) к женским литературным образам Г. Ибсена: Сольвейг из «Пер Гюнта» и Ревекке из «Росмерсхольма», — в них она видит подлинное проявление женского начала, воплощенного в виде личности и полноценного субъекта, что в корне противоречит общей концепции Вейнингера.

Г. Ибсен как писатель, наиболее близко подошедший к истинному понятию о личности в литературе, адекватно изображал и любовь, создавая выдающиеся по художественному значению женские образы. Как считает З. Гиппиус, «Сольвейг — не дантовская Беатриче, конечно, которая еще вполне объект, символ женской субстанции, лицо без живого лица. Данте сотворил Бог; но не Бог, а Данте творит Беатриче, творит исключительно для себя, чтобы ею, т. е. своей любовью к ней, спастись как личность. Беатриче не действует, и нет нужды в ее действиях» [13, с. 196]. По сравнению с Беатриче, «Сольвейг *есть* гораздо больше, она “есть” уже почти в полноте: это *она* любит Пера Гюнта, и это *ее* любовь (истинная, ибо ведущая к бессмертию) — спасает любимого» [13, с. 196]. В то же время Сольвейг еще не вполне жизненный персонаж, так как в ней слишком сквозит облик вечной женственности.

ковского см.: [30; 31; 7], а также: [32].

¹⁸ См. подробнее о воплощении Святого Духа как Матери Божией у Д. Мережковского в статье [16].

Дальнейшая эволюция Г. Ибсена была связана с образом Ревекки из «Росмерс-хольма», которая любит Росмера и через это чувство любви происходит возрождение обоих, взаимное спасение. В своем последнем произведении, которое З. Гиппиус не называет, но, видимо, речь идет о пьесе «Когда мы, мертвые, пробуждаемся» (1899), в которой Г. Ибсен создает истинный образ любви. Он «говорит о совместной жизни мужчины и женщины как о *новом* таинственном браке, мистической унии, лишенной всякого “эгоизма”, — отъединенности от мира, — и всякого неравенства: оба, и муж, и жена, равноценные “личности” в высшем смысле» [13, с. 196]. Творческое воплощение вечно-женского начала в искусстве и религии в определенных женских образах выступает темой стихотворения З. Гиппиус «Вечноженственное»:

Каким мне коснуться словом
 Белых одежд Ее?
 С каким озареньем новым
 Слить Ее бытие?
 О, ведомы мне земные
 Все твои имена:
 Сольвейг, Тереза, Мария...
 Все они — ты Одна.
 Молюсь и люблю... Но мало
 Любви, молитв к тебе.
 Твоим — твоей от начала
 Хочу пребыть в себе,
 Чтоб сердце тебе отвечало —
 Сердце — в себе самом,
 Чтоб Нежная узнавала
 Свой чистый образ в нем...
 И будут пути иные,
 Иной любви пора.
 Сольвейг, Тереза, Мария,
 Невеста — Мать — Сестра!
 [15, с. 437–438]

Божественное начало вечной женственности образует такое высшее бытие, которое делает возможной реализацию женщины как личности и воплощается в трех основных образах невесты (Сольвейг), сестры (монахини Терезы), и матери (Марии — Богоматери). В своем позднем незаконченном произведении «Женщины и женское», которое было издано уже после ее смерти, З. Гиппиус уже теоретически определяет женское начало как непосредственное основание личностного бытия женщины, в силу которого она понимается как самостоятельный творческий субъект, который осуществляет себя в трех основных своих способах бытия. Человек вообще отражает в себе свет обоих противоположных начал, заключенных в Боге. В реальной женщине «преобладает свет женского Начала, того, которое принято называть “Вечно-женственным”. Из этого начала исходят три луча, относящихся к этим трем способам его бытия по сущности нераздельных, хотя в своих проявлениях различных: “женщина, верная хотя бы одному, верна, в сущности, всем трем; света она не теряет, т<о> е<сть> и не теряет своего существования”» [38, с. 187].

Если реальная женщина независимо от обстоятельств своей жизни неизменно чувствует себя сестрой или невестой, или матерью — «свет потустороннего начала “Ж” в ней пребывает (и сохраняется “личность”, т<о> е<сть> в неповторимой мере — и гармонии — пребывание в каждом человеческом существе света обоих начал)» [38, с. 187]. Но если реальная женщина главным образом только жена или любовница — она выпадает, как считает З. Гиппиус, из потустороннего луча вечной женственности и начинает действительно отражать человеческий свет любовника или полового партнера, причем неважно, одного или многих.

В этом случае она «перестает и существовать как личность, т<ак> к<ак> нарушена ее гармония — ее начало *М* или тоже в ней исчезает, или извращается бесплодно. В обоих случаях, становится ли женщина придатком мужчины, или пытается играть роль мужчины (мужеподобие), — женщина попадает в непрощающую власть здешнего, конечного *пола* и пропадает» [38, с. 188]. Только в этом случае ее женское начало проявляется как несамостоятельное и полностью зависимое решающего влияния мужчины существо, становясь в этом смысле объектом (подобно Душечке Чехова). Настоящая женщина, реализовав себя как невеста, сестра или мать в понимании З. Гиппиус, всегда ощущает себя таковой в вечности, как бы ни изменилось бы ее реальное положение, но в то же время никакой вечности женщина как любовница в себе не имеет, так как ее жизнь связана с конечной стороной чувственно-воспринимаемого мира и обречена таким образом на погибель. Любовь как свет потустороннего начала женственности, относящейся к сфере вечного, не может осуществиться в форме полового акта, принадлежащего сфере конечного бытия [38, с. 188–189].

Женское начало как преобладающее в сумме мужского-женского обуславливает пол реальной женщины, но не следует его понимать лишь в биологическом смысле, он представляет начало творческой самореализации женщины как личности и самостоятельного субъекта в жизни, искусстве и религии, т. е. должен пониматься в современном смысле гендера как создаваемой, конструируемой творческой субъективности. В то же время свет мужского и женского начал определяются в этой статье как равноправные силы творчества и жизни, при том, что полнота их соединения находится в Боге. «Если попробовать определить эти два луча, исходящие от двух Начал *Ж* и *М*, то можно, в общем, сказать так: это две равные и равно значимые силы творчества (или Жизни). При равенстве они полярны; для искры нужно (как в электричестве) их соединение» [38, с. 189].

При этом несовершенный мир в ограниченном виде отображает в себе божественную картину соединения мужского и женского начал, которые реализуются в каждом индивиде, при том, что эти начала остаются неизменными, равноценными и противоположными друг другу (полярными). Онтологические характеристики этих начал З. Гиппиус определяет таким образом, что мужское начало — положительное, а женское — отрицательное, однако, понимаемое также в положительном смысле: «начало *М* — как электричество положительное, начало *Ж* — как отрицательное. Отображенные в реальности: *Ж* — воля к всеотданию, *М* — воля к всеутверждению» [38, с. 189]. Мы можем сделать вывод о том, что всеутверждение и всеотдание в гендерной теории З. Гиппиус выступают вечной сущностью мужского и женского начал, которые в своих высших конкретных проявлениях обозначаются также у нее как героизм и жертвенность. В то же время «между этими понятиями, столь различными, существует соединение. Единство воли объединяет их, и часто даже в реальности. Материнство — высшая жертвенность, но в нем же есть и героичность. Действенный герой должен иметь в себе и элемент жертвенности» [38, с. 190].

Творчество как в жизни, так и искусстве является результатом такого божественного соединения мужского и женского. В то же время, как считает З. Гиппиус, творчество в телесном мире зависит не только от связи двух начал, но и от преобладания героического мужского начала. Творческое начало преобладает в телесном мире как связанное с мужским героическим началом. Поскольку же то, что в чувственно-телесном мире называется творчеством, соотносено с героическим началом, которое преобладает в реальной мужчине, тогда как в реальной женщине преобладает, наоборот, жертвенное начало, постольку «становится понятным и естественным, что это творчество проявляется двумя половинами человеческого рода неодинаково» [38, с. 190]. Несмотря на то что реальная женщина может проявлять себя в любых областях творчества, так как в ней заключено мужское начало, которое должно быть гармонически связано с женским, именно потому, что в ней преобладает женское начало, ее творчество не может иметь равную силу с мужским, пока условия существования человечества и сам человек в своей природе не изменятся [38, с. 190–191].

Установив принцип равенства мужского и женского начал, которые при объединении друг с другом и преобладании какого-либо из них, образуют основание женской или мужской субъективности, З. Гиппиус не находит, однако, разрешения общей проблемы творческой реализации женского субъекта исходя из преобладания собственно женского начала. При нынешнем устройстве человеческой, телесно обусловленной природы, творческая реализация определенного индивида, является ли он мужчиной или женщиной будет связана именно с мужским началом. Такое возвращение к исходным понятиям гендерной теории О. Вейнингера, которую в целом З. Гиппиус критически преодолевает, приводит к тому, что она не делает последнего шага в теоретической области для завершения построения оснований гендерной теории феминистического типа¹⁹. Однако некоторые ее подходы к осмыслению женского литературного творчества, которые мы можем обнаружить в ее критических статьях, позволяют предположить возможность обоснования совершенно иного типа творческой самореализации женского субъекта, связанной именно с началом вечной женственности.

Об этом идет речь в обзорной статье З. Гиппиус «Литературный дневник» (1911), в которой рассматриваются произведения авторов женщин²⁰. В процессе анализа произведений женской литературы З. Гиппиус, в противоположность своим взглядам, высказанным в «Зверобое», утверждает самостоятельность и в определенном смысле вечное значение «женской» литературы: «...по правде сказать, женский роман менее всего бывает современен, он вечен» [12, с. 386]. Объясняет она это тем, что именно потому, что женщина способна «глубоко чувствовать свою жизнь, свою любовь, и безраздельно ею интересоваться», она «может и рассказать о ней особенно искренно, точно» [12, с. 386–387], что следует понимать в аспекте гендерной теории З. Гиппиус как следствие проявления в ней женского начала в его высшем творческом смысле. Но самое важное, что «первая, долитературная, свежесть языка», свойственная женской литературе «в простоте своей часто соприкасается с высшей простотой искусства, перешедшего все ступени сложности. И женский роман может быть органичным, живым и прекрасным, как цветок» [12, с. 387].

¹⁹ Как не вполне оправданно считает Эконен, «хотя в житнетворчестве Гиппиус стремилась скорее к разрушению гендерного порядка, чем к слиянию с маскулинностью, в области авторства ее позиция определяется исключительно как маскулинная и андроцентричная. Поэтому гендерная теория Гиппиус, несмотря на феминистские “открытия”, укрепляет господствующую эстетику» [37, с. 335].

²⁰ На возможность такой гендерной интерпретации данной статьи указывает М. Паолини, отмечая, что З. Гиппиус признает «самоценность» женской литературы [27, с. 279–280].

Проблема подлинной «женской» литературы или литературы как таковой, которая является в данном случае выражением женского творческого начала, заключается уже не в том, что она оказывается подражательна литературе мужской, о чем идет речь в «Зверебоге», но что она оказывается подражательна, являясь мнимым подобием, по отношению к самой себе [12, с. 387]²¹. После первой и, как правило, единственной удачной книги, женщина увлекается, с намерением творит и теряет, как мы можем предположить, следуя изложенным выше общим построениям З. Гиппиус, изначально связью со своей вечной женской природой, как она проявляется в их жизни.

Таким образом, мы можем прийти к следующим выводам относительно основных принципов гендерной теории, которые З. Гиппиус формулирует в контексте критического осмысления положений О. Вейнингера. Прежде всего она выделяет в качестве базового принцип бисексуальности человеческой природы в отношении каждого конкретного индивида, вовсе не сводя данных индивидов к обладанию какой-либо одной природой. Устраняя необходимость взаимоотрицания мужского и женского начал, З. Гиппиус противопоставляет в «Зверебоге» свою андрогинную концепцию их сочетания теоретическим принципам О. Вейнингера и Н. Бердяева и считает, что полное преобладание одного из противоположных начал в каждом реальном индивидууме является причиной появления несовершенной личности.

Истинное бытие, представляющее собой гармоническое сочетание мужского и женского, приобретает для человека через любовь, понимаемую З. Гиппиус в соответствии с теорией Вл. Соловьева как богочеловеческий путь деятельного восхождения к вечному бытию. На этом пути человеческая природа преображается и происходит спасение человека через единство с Христом. В религиозных воззрениях З. Гиппиус и Д. Мережковского женское начало приобретает не только божественный статус, но и получает высшую абсолютную субъектность Святого Духа, что приводит Гиппиус к тому, чтобы подразумевать в женщине субъективность, которая прямо бы относилась к женскому началу как основанию этой субъективности.

Анализируя содержание недописанной работы З. Гиппиус «Женское и женщины», мы можем сделать вывод о том, что такие онтологические качества, как всеутверждение и всеотдание, в гендерной теории Гиппиус выступают выражением вечной сущности мужского и женского начал, которые также обозначаются у нее как героизм и жертвенность. Установив принцип равенства мужского и женского начал, З. Гиппиус не находит, однако, разрешения общей проблемы творческой реализации женского субъекта исходя из преобладания собственно женского начала.

При нынешнем устройстве человеческой природы творческая реализация определенного индивида, является ли он мужчиной или женщиной, будет, с ее точки зрения, связана именно с активным мужским началом. Таким образом, З. Гиппиус не делает последнего шага в теоретической области для построения оснований гендерной теории феминистического типа. Тем не менее определенные подходы к осмыслению женского литературного творчества, намеченные З. Гиппиус в статье «Литературный дневник» (1911), позволяют предположить возможность обоснования совершенно иного типа творческой самореализации женского субъекта, связанной именно с началом вечной женственности.

²¹ Как отмечает М. Паолини, «вспомним, как в статье “Зверебог” истолковывалось женское творчество: “в Женском Начале (Ж) нет памяти, нет ума, но есть способности ассимиляции. Это свойство — очень опасно, ибо оно обманно, потому что делает женское творчество — не творчеством, а повторением”. Теперь же “ассимиляция” как “опасная” тенденция женской литературы рассматривается не как подражание, “повторение другого”, а как самоповторение» [27, с. 279–280].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Адамович Г.* Зинаида Гиппиус // *Гиппиус З. Н.* Собр. соч. М.: Русская книга, 2005. Т. 9: Дневники: 1919–1941. Из публицистики 1907–1917 гг. Воспоминания современников. С. 385–390.
- 2 *Берберова Н.* Соль земли // *Гиппиус З. Н.* Собр. соч. М.: Русская книга, 2001. Т. 9. С. 376–385.
- 3 *Бердяев Н. А.* Метафизика пола и любви // *Русский эрос или философия любви в России.* М.: Прогресс, 1991. С. 232–265.
- 4 *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
- 5 *Берштейн Е.* Трагедия пола: две заметки о русском вейнингеризме // *Новое литературное обозрение.* 2004. № 65. С. 208–228.
- 6 *Блок А.* Собр. соч.: в 8 т. М., Л.: Худож. лит., 1960. Т. 3. 716 с.
- 7 *Богомолов Н. А.* Зинаида Гиппиус // *Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов).* М.: Наследие, 2001. Кн. 1. С. 851–882.
- 8 *Вейнингер О.* Пол и характер. Ростов н/Д.: Феникс, 1998. 608 с.
- 9 *Гиппиус З. Н.* Арифметика любви // *Русский эрос или философия любви в России.* М.: Прогресс, 1991. С. 208–215.
- 10 *Гиппиус З. Н.* Влюбленность // *Русский эрос или философия любви в России.* М.: Прогресс, 1991. С. 174–185.
- 11 *Гиппиус З. Н.* Зверобог. О половом вопросе // *Гиппиус З. Н.* Собр. соч.: в 16 т. М.: Русская книга, 2003. Т. 7: Мы и они. Литературный дневник. Публицистика 1899–1916 гг. С. 322–333.
- 12 *Гиппиус З. Н.* Литературный дневник // *Гиппиус З. Н.* Собр. соч.: в 16 т. М.: Русская книга, 2003. Т. 7: Мы и они. Литературный дневник. Публицистика 1899–1916 гг. С. 381–388.
- 13 *Гиппиус З. Н.* О любви // *Русский эрос или философия любви в России.* М.: Прогресс, 1991. С. 185–208.
- 14 *Гиппиус З. Н.* Собр. соч. М.: Русская книга, 2001. Т. 3: Алый меч: Повести. Рассказы. Стихотворения. 576 с.
- 15 *Гиппиус З. Н.* Собр. соч. М.: Русская книга, 2002. Т. 6: Живые лица: Воспоминания. Стихотворения. 704 с.
- 16 *Жуков В. Н.* Третий Завет Дмитрия Мережковского // *Мережковский Д. С.* Иисус Неизвестный. М.: Республика, 1996. С. 682–683.
- 17 *Злобин В. А.* Тяжелая душа: Литературный дневник. Воспоминания. Статьи / сост., примеч. Т. Ф. Прокопова. М.: НПО «Интелвак», 2004. 624 с.
- 18 *Коростелев О. А.* Круг Мережковских о Вл. Соловьеве до революции и в эмиграции // *Соловьевские исследования.* 2018. Вып. 3 (59). С. 74–86.
- 19 *Кошарный В. П.* Учение о религиозной революции Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус и Д. В. Filosofova // *Соловьевские исследования.* 2017. Вып. 3 (55). С. 96–111.
- 20 *Лыкова Ю. В.* Вечные «женственность» и «женскость» в поэзии З. Гиппиус: гендерный аспект // *Сибирский филологический журнал.* 2010. № 2. С. 46–50.
- 21 *Маковский С.* Зинаида Гиппиус (1869–1945) // *З. Н. Гиппиус: pro et contra.* СПб.: РХГА, 2008. С. 730–767.
- 22 *Матич О.* Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 400 с.
- 23 *Мережковский Д. С.* Иисус Неизвестный. М.: Республика, 1996. 688 с.

- 24 Мережковский Д. С. Ночью о солнце // Гиппиус З. Н. Собр. соч. М.: Русская книга, 2001. Т. 4: Лунные муравьи: Рассказы. Пьесы. С. 515–519.
- 25 Мережковский Д. С. Собр. соч.: в 20 т. / сост., подгот. текста, послесл., коммент. О. А. Коростелева и Е. А. Андрущенко при участии А. В. Журбиной. М.: Дмитрий Сечин, 2017. Т. 14: Тайна Трех: Египет и Вавилон; Тайна Запада: Атлантида-Европа. 807 с.
- 26 Николукин А. Н. Зеленоглазая наяда, или Белая дьяволица // З. Н. Гиппиус: pro et contra. СПб.: РХГА, 2008. С. 5–24.
- 27 Паolini М. Мужское «Я» и «женскость» в зеркале критической прозы Зинаиды Гиппиус // Зинаида Николаевна Гиппиус: Новые материалы, исследования. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 274–289.
- 28 Пахмусс Т. З. Н. Гиппиус // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сб. ст. / под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург: Изд-во Отдела славянских языков и литературы Питтсбургского ун-та, 1975. С. 289–298.
- 29 Педченко Е. В. Гендерно-вариативная репрезентация размышлений о любви Зинаиды Гиппиус // Вісник університету імені Альфреда Нобеля. Серія: Філологічні науки. 2019. № 2. С. 186–194.
- 30 Полонский В. В. Между традицией и модернизмом. Русская литература рубежа XIX–XX веков: история, поэтика, контекст. М.: ИМЛИ РАН, 2011. 472 с.
- 31 Полонский В. В. Хилястическая трансформация новозаветной образности в поздней историософии Д. С. Мережковского // Новозаветные образы и сюжеты в культуре русского модернизма. Серия: «Вечные сюжеты и образы». М.: Индрик, 2018. С. 400–421.
- 32 Протопопова А. В., Протопопов И. А. Мережковский между Вейнингером и Розановым: к вопросу о конструировании феминности маскулинности в литературе модернизма // Studia Litterarum. 2021. Т. 6, № 3. С. 204–221. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2021-6-3-204-221>
- 33 Соловьев В. С. О любви // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 493–548.
- 34 Терапиано Ю. Литературная жизнь русского Парижа за полвека (1924–1974). Эссе, воспоминания, статьи. Париж, Нью-Йорк: «Альбатрос» — «Третья волна», 1986. 354 с.
- 35 Томсон Д. Мужское Я в творчестве Зинаиды Гиппиус: литературный прием или психологическая потребность? // Преображение. Русский феминистский журнал. 1996. № 4. С. 138–149.
- 36 Трубчанинов А. Л. Д. С. Мережковский: идея андрогинизма как ключ к новому пониманию синергичности божественного и человеческого // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2009. № 92. С. 158–162.
- 37 Эконен К. Творец, субъект, женщина. Стратегии женского письма в русском символизме. М.: НЛЮ, 2011. 400 с.
- 38 Янгиров Р. Тело и отраженный свет: Заметки об эмигрантской женской прозе и о ненаписанной книге Зинаиды Гиппиус «Женщины и женское» // Новое литературное обозрение. 2007. № 4. С. 183–206.

© 2022. Anna V. Protopopova
Moscow, Russia

© 2022. Ivan A. Protopopov
Moscow, Russia

**CONSTRUCTING THE FEMININE SUBJECT
IN ZINAIDA GIPPIUS' WORKS
IN THE CONTEXT OF OTTO WEININGER'S GENDER THEORY**

Acknowledgments: The study was funded by Russian Science Foundation (research project 19-78-10100).

Abstract: The paper deals with the issue of interrelation of the feminine and masculine in human nature in the aspect of possibility of constructing of the feminine creative subjectivity in literature and art — one of the key issues in Zinaida Gippius studies. The main principles of her gender theory are formulated by Gippius in the context of critical analysis of the Otto Weininger's book “Gender and character”. The authors analyse the reflection of those principles in Gippius' critical article “Zverebog” and in her other articles on gender and love and some of her poems, establishing the relation of them with Gippius and Merezhkovskiy's religious ideas. The study shows that while Gippius shares with Weininger his concept of bisexuality and androgyny of human nature, she also critically reconsiders the meaning and role of feminine principle as strictly objective (even in the form of divine principle of eternal femininity) and comes to an altogether different understanding: the feminine principle is the basis of feminine subjectivity that is in essence equal to masculine and is ultimately realized in divine nature. The paper addresses several poems to illustrate this point: “She” (1), “She” (2), “Non-existent”, “Eternally feminine”. The authors also dwells upon views of Gippius on Berdiaev and Soloviev's gender ideas as well as her reception of Ibsen's literary heroines.

Keywords: Zinaida Gippius, Otto Weininger, gender, feminine objectivity.

Information about the authors:

Anna V. Protopopova — PhD in Philology, Senior Researcher, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-4461-3349> E-mail: avprotopopova@yandex.ru

Ivan A. Protopopov — PhD in Philosophy, Associate Professor, Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Bolshaya Morskaya st., 67, lit. A, 190000 St. Petersburg, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2242-5512> E-mail: stiff72@mail.ru

Received: December 31, 2020

Approved after reviewing: March 19, 2021

Date of publication: March 28, 2022

For citation: Protopopova A. V., Protopopov I. A. Constructing the feminine subject in Zinaida Gippius' works in the context of Otto Weinger's gender theory. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 163–183. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-163-183>

REFERENCES

- 1 Adamovich G. Zinaida Gippius. In: Gippius Z. N. *Sobranie sochinenii* [Collection of works]. Moscow, Russkaia kniga Publ., 2005, vol. 9: Dnevnik: 1919–1941. Iz publitsistiki 1907—1917 gg. Vospominaniia sovremennikov [Diaries, 1919–1941. From publicism of 1907–1917. Memoirs of contemporaries], pp. 385–390. (In Russian)
- 2 Berberova N. Sol' zemli [Salt of the Earth]. In: Gippius Z. N. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. Moscow, Russkaia kniga Publ., 2001, vol. 9, pp. 376–385. (In Russian)
- 3 Berdiaev N. A. Metafizika pola i liubvi [The Metaphysics of gender and love]. In: *Russkii eros ili filosofii liubvi v Rossii* [Russian Eros, or The philosophy of Love in Russia]. Moscow, Progress Publ., 1991, pp. 232–265. (In Russian)
- 4 Berdiaev N. A. *Filosofii svobody. Smysl tvorchestva* [The philosophy of freedom. The meaning of creativity]. Moscow, Pravda Publ., 1989. 608 p. (In Russian)
- 5 Bershtein E. Tragediia pola: dve zametki o russkom veiningermanstve [Tragedy of gender: two notes on Russian weiningermanism]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2004, no 65, pp. 208–228. (In Russian)
- 6 Blok A. *Sobranie sochinenii: v 8 t.* [Collected works: in 8 vols.]. Moscow, Leningrad, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1960. Vol. 3. 716 p. (In Russian)
- 7 Bogomolov N. A. Zinaida Gippius. *Russkaia literatura rubezha vekov (1890-e – nachalo 1920-kh godov)* [Russian literature of the turn of the century (1890–beginning of the 1920s)]. Moscow, Nasledie Publ., 2001, book 1, pp. 851–882. (In Russian)
- 8 Veininger O. *Pol i kharakter* [Gender and character]. Rostov-na-Donu, Feniks Publ., 1998. 608 p. (In Russian)
- 9 Gippius Z. N. Arifmetika liubvi [Arithmetics of love]. In: *Russkii eros ili filosofii liubvi v Rossii* [Russian Eros, or The philosophy of Love in Russia]. Moscow, Progress publ., 1991, pp. 208–215. (In Russian)
- 10 Gippius Z. N. Vliublennost' [Being in love]. In: *Russkii eros ili filosofii liubvi v Rossii* [Russian Eros, or The philosophy of Love in Russia]. Moscow, Progress Publ., 1991, pp. 174–185. (In Russian)
- 11 Gippius Z. N. Zverebog. O polovom voprose [Zverebog. On gender issue]. In: *Gippius Z. N. Sobranie sochinenii: v 16 t.* [Collected works: in 16 vols.]. Moscow, Russkaia kniga Publ., 2003, vol. 7: My i oni. Literaturnyi dnevnik. Publitsistika 1899–1916 gg. [We and them. Literary diary. Publicism of 1899–1916], pp. 322–333. (In Russian)
- 12 Gippius Z. N. Literaturnyi dnevnik [Literary diary]. In: *Gippius Z. N. Sobranie sochinenii: v 16 t.* [Collected works: in 16 vols.]. Moscow, Russkaia kniga Publ., 2003, vol. 7: My i oni. Literaturnyi dnevnik. Publitsistika 1899–1916 gg. [Us and them. Literary diary. Publicism of 1899–1916], pp. 381–388. (In Russian)
- 13 Gippius Z. N. O liubvi [On love]. In: *Russkii eros ili filosofii liubvi v Rossii* [Russian Eros, or The philosophy of Love in Russia]. Moscow, Progress Publ., 1991, pp. 185–208. (In Russian)
- 14 Gippius Z. N. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. Moscow, Russkaia kniga Publ., 2001. Vol. 3: Alyi mech: Povesti. Rasskazy. Stikhotvoreniiia [Scarlet sword. Tales. Stories. Poems]. 576 p. (In Russian)
- 15 Gippius Z. N. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. Moscow, Russkaia kniga Publ., 2002. Vol. 6: Zhivye litsa: Vospominaniia. Stikhotvoreniiia [Living faces. Memoirs. Poems]. 704 p. (In Russian)

- 16 Zhukov V. N. Tretii Zavet Dmitriia Merezhevskogo [The Third Testament of Dmitry Merezhevsky]. In: Merezhevskii D. S. *Iisus Neizvestnyi* [Jesus Unknown]. Moscow, Respublika Publ., 1996, pp. 682–683. (In Russian)
- 17 Zlobin V. A. *Tiazhelaia dusha: Literaturnyi dnevnik. Vospominaniia. Stat'i* [Heavy soul. Literary diary. Memoirs. Articles], edition and commentaries by T. F. Prokopova. Moscow, NPO “Intelvak” Publ., 2004. 624 p. (In Russian)
- 18 Korostelev O. A. Krug Merezhevskikh o Vl. Solov'evе do revoliutsii i v emigratsii [The circle of the Merezhevskis on Vladimir Soloviev before revolution and in emigration]. *Solov'evskie issledovaniia*, 2018, vol. 3 (59), pp. 74–86. (In Russian)
- 19 Kosharnyi V. P. Uchenie o religioznoi revoliutsii D. S. Merezhevskogo, Z. N. Gippius i D.V. Filosofova [The teaching on the religious revolution of Dmitry Merezhevskiy, Zinaida Gippius and Dmitry Filosofov]. *Solov'evskie issledovaniia*, 2017, vol. 3 (55), pp. 96–111. (In Russian)
- 20 Lykova Iu. V. Vechnye “zhenstvennost'” i “zhenskost'” v poezii Z. Gippius: gendernyi aspekt [Eternal “femininity” and “femaleness” in the poetry of Zinaida Gippius: the gender aspect]. *Sibirskii filologicheskii zhurnal*, 2010, no 2, pp. 46–50. (In Russian)
- 21 Makovskii S. Zinaida Gippius (1869–1945) [Zinaida Gippius (1869–1945)]. In: *Z. N. Gippius: pro et contra* [Zinaida Gippius: pro et contra]. St. Petersburg, RKhGA Publ., 2008, pp. 730–767. (In Russian)
- 22 Matich O. *Eroticheskaia utopiia: novoe religioznoe soznanie i fin de siècle v Rossii* [Erotic utopia: new religious consciousness and fin de siècle in Russia]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2008. 400 p. (In Russian)
- 23 Merezhevskii D. S. *Iisus Neizvestnyi* [Jesus Unknown]. Moscow, Respublika Publ., 1996. 688 p. (In Russian)
- 24 Merezhevskii D. S. Noch'iu o solntse [At night on the sun]. In: Gippius Z. N. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. Moscow, Russkaia kniga Publ., 2001, vol. 4: Lunnye murav'i: Rasskazy. P'esy [Lunar ants: stories, plays], pp. 515–519. (In Russian)
- 25 Merezhevskii D. S. *Sobranie sochinenii: v 20 t.* [Collected works: in 20 vols.], compilation, preparation of the text, afterword, comments by O. A. Korostelev and E. A. Andrushchenko with the participation of A. V. Zhurbina. Moscow, Dmitrii Sechin Publ., 2017. Vol. 14: Taina Trekh: Egipet i Vavilon; Taina Zapada: Atlantida-Evropa [Mystery of Three: Egypt and Babylon; Mystery of the West: Atlantis-Europe]. 807 p. (In Russian)
- 26 Nikoliukin A. N. Zelenoglazaia naiada, ili Belaia d'iavolitsa [Green-eyed naiad, or White Demoness]. In: *Z. N. Gippius: pro et contra* [Zinaida Gippius: pro et contra]. St. Petersburg, RKhGA Publ., 2008, pp. 5–24. (In Russian)
- 27 Paolini M. Muzhskoe “Ja” i “zhenskost'” v zerkale kriticheskoi prozy Zinaidy Gippius [Masculine “Me” and “femininity” in the mirror of critical prose of Zinaida Gippius]. In: *Zinaida Nikolaevna Gippius: Novye materialy, issledovaniia* [Zinaida Gippius: new materials, studies]. Moscow, IWL RAS Publ., 2002, pp. 274–289. (In Russian)
- 28 Pakhmuss T. Z. N. Gippiuc. In: *Russkaia religiozno-filosofskaia mysl' XX veka. Sbornik statei* [Russian religious and philosophical thought in the 20th century. Collection of papers], edited by N. P. Poltoratskiy. Pittsburg, Izdatel'stvo Otdela slavianskikh iazykov i literatur Pittsburgskogo universiteta Publ., 1975, pp. 289–298. (In Russian)
- 29 Pedchenko E. V. Genderno-variantivnaia reprezentatsiia razmyshlenii o liubvi Zinaidy Gippius [Gender variative representation of the deliberations on love of Zinaida Gippius]. *Visnik universitetu imeni Al'freda Nobelia*, series: Filologichni nauki [Philological studies], 2019, no 2, pp. 186–194. (In Russian)

- 30 Polonskii V. V. *Mezhdru traditsiei i modernizmom. Russkaia literatura rubezha XIX–XX vekov: istoriia, poetika, kontekst* [Between tradition and modernism. Russian literature of the turn of the 20th century: history, poetics, context]. Moscow, IWL RAS Publ., 2011. 472 p. (In Russian)
- 31 Polonskii V. V. Khiliasticheskaia transformatsiia novozavetnoi obraznosti v pozdnei istoriosofii D. S. Merezhkovskogo [Chiliastic transformation of New Testament imagery in late historiosophy of Dmitrii Merezhkovskii]. In: *Novozavetnye obrazy i siuzhety v kul'ture russkogo modernizma. Series: "Vechnye siuzhety i obrazy"* [New Testament images and plots in culture of Russian modernism. Series: "Eternal plots and images"]. Moscow, Indrik Publ., 2018, pp. 400–421. (In Russian)
- 32 Protopopova A. V., Protopopov I. A. Merezhkovskii mezhdru Veiningerom i Rozanovym: k voprosu o konstruirovaniu femininnosti maskulinnosti v literature modernizma [Merezhkovsky between Weininger and Rozanov: constructing feminine and masculine in modernist literature]. *Studia Litterarum*, 2021, vol. 6, no. 3, pp. 204–221. (In Russian) <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2021-6-3-204-221>
- 33 Solov'ev V. S. O liubvi [On love]. In: Solov'ev V. S. *Sochineniia: v 2 t.* [Works: in 2 vols.]. Moscow, Mysl' Publ., 1988, vol. 2, pp. 493–548. (In Russian)
- 34 Terapiano Iu. *Literaturnaia zhizn' russkogo Parizha za polveka (1924–1974). Esse, vospominaniia, stat'i* [Literary life of Russian Paris for a half of the century (1924–1974) Essays, memoirs, articles]. Parizh, NY, "Al'batros" — "Tret'ia volna" Publ., 1986. 354 p. (In Russian)
- 35 Tomson D. Muzhskoe Ia v tvorcestve Zinaidy Gippius: literaturnyi priem ili psikhologicheskaiia potrebnost'? [Masculine "Me" in the works of Zinaida Gippius: literary trick or psychological need?]. *Preobrazhenie. Russkii feministskii zhurnal*, 1996, no 4, pp. 138–149. (In Russian)
- 36 Trubchaninov A. L. D. S. Merezhkovskii: ideia androginiizma kak kliuch k novomu ponimaniuu sinergiiinosti bozhestvennogo i chelovecheskogo [Dmitry Merezhkovskiy: idea of androgynism as a key to a new understanding of the synergy of divine and human]. *Izvestiia RGPU im. A. I. Gertsena*, 2009, no 92, pp.158–162. (In Russian)
- 37 Ekonen K. *Tvoret's, sub"ekt, zhenshchina. Strategii zhenskogo pis'ma v russkom simvolizme* [Creator, subject, woman. Strategies of female writing in Russian symbolism]. Moscow, NLO Publ., 2011. 400 p. (In Russian)
- 38 Iangirov R. Telo i otrazhennyi svet: Zametki ob emigrantskoi zhenskoi proze i o nenapisannoi knige Zinaidy Gippius "Zhenshchiny i zhenskoe" [Body and reflected light: notes on the emigrant feminine prose and on the unwritten book by Zinaida Gippius]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2007, no 4, pp. 183–206. (In Russian)