
ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК: 130.2, 168.522

DOI: 10.31249/hoc/2021.01.05

*Бонецкая Н.К.**

Н.А. БЕРДЯЕВ: МИСТИК, ГНОСТИК, ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТ[©]

Аннотация. В статье сделана попытка представить *философскую идею* Н. Бердяева в ее внутренней логике. Выявлены гносеологические истоки экзистенциализма Бердяева, изначально задавшегося целью преодолеть кантовский феноменализм и агностицизм через соединение философского мышления с религиозным опытом. Н. Бонецкая показывает, что Бердяев, как автор книги «Философия свободы» (1911), в поисках условий свободы для познающего субъекта использовал представления неогностика Р. Штайнера, развитые им, в частности, в труде «Философия свободы» (1894). Вместе с тем гностическая мысль Бердяева имела своим истоком его спонтанный внутренний опыт, который сам мыслитель считал откровением «творчества». Экзистенциализм Бердяева развивался как рефлексия его философского творчества и в данном смысле был *самопознанием*.

Ключевые слова: субъект; объект; «объективация»; экстаз; мистический свет; Бог; *богочеловечество*; эсхатология; грехопадение; Церковь; Третий Завет; антропософия; *антроподицея*.

* *Бонецкая Наталья Константиновна* – историк русской философии, переводчик, культуролог, Москва, Россия, e-mail: nataljabonezkaya@mail.ru

Bonetskaya Natalja Konstantinovna – historian of Russian philosophy, translator, culturologist, Moscow, Russia, e-mail: nataljabonezkaya@mail.ru

© Бонецкая Н.К., 2021

Поступила: 03.03.20

Принята к печати: 17.03.20

Bonetskaya N.K.

N.A. Berdyaev: mystic, gnostic, existentialist

Abstract. The article presents the philosophical idea of N. Berdyaev in its internal logic. The author of the article determines the gnoseological origins of Berdyaev's existentialism, that was initially aiming to overcome Kant's phenomenalism and agnosticism through the connection of philosophical thinking with religious experience. On one hand N. Bonetskaya shows that Berdyaev, the author of the book «Philosophy of freedom» (1911), in search of the freedom conditions for the cognizing person used the conception by R. Steiner, developed for example in his work «Philosophy of freedom» (1894). On the other hand, Berdyaev's gnostic thought had its source in his own spontaneous inner experience, which the thinker himself considered as a revelation of «creativity». Berdyaev's existentialism developed as a reflection of his philosophical creativity and in this sense, it can be interpreted as selfknowledge.

Keywords: subject; object; «objectification»; ecstasy; mystical light; God; God-manhood; eschatology; the fall; the Church; the Third Testament; anthroposophy; anthropodicy.

Received: 03.03.20

Accepted: 17.03.20

Мы ныне получили возможность свободно рассуждать о русской философии. Однако проблематично само понятие «русская философия». От западных коллег мне известно, что *русская философия* в их университетах считается чем-то экзотическим, а кое-кто утверждает, что этой традиции вообще не существует. В таком отношении есть резон: как правило, наши мыслители избегали философской системности (хотя учились у Гегеля, Шеллинга, Фихте) и в своих дискурсах стремились вырваться из пут «отвлеченных начал». Правда, и на Западе системность и отвлеченность в конце XIX в. были отвергнуты в пользу *философии жизни*, которой своим существованием отчасти обязан экзистенциализм XX в. Русская философия изначально шла от жизни и опыта; «русские мальчики» Достоевского «разрешали

мысль» о человеке и мире, рассуждали о бытии Божиим не в кабинетах, а по петербургским трактирам. В частности, для мыслителей Серебряного века – сплошь дилетантов – философствование было не профессиональным занятием, но жизненным делом – средоточием внутреннего существования. Практически вся философия Серебряного века – это *философия жизни, экзистенциализм и персонализм*, лишь в разной степени различными мыслителями отрефлексированные. И это требует от нас особого подхода к их творческому наследию. Описать конкретное философское учение с помощью единого набора категорий невозможно. Правомерно назвать, к примеру, Бердяева философом свободы и экзистенциалистом, но эти определения относятся и к Льву Шестову. А Камю – абсурдист, как и Л. Шестов, – писал, что последний отвергнул разум, предпочтя ему иррациональность. Однако разум-то Шестов отвергнул, но предпочел разуму живого Бога библейских праотцев, – категорией же *иррационального* он вообще не оперировал.

У русской философии нет единого языка: всякое понятие радикально обновляется, попадая в контекст другого воззрения. И нет ни одного учения, которое можно было бы понять без обращения к биографии – не только внешней, но и духовной – его создателя. Особенно велика здесь роль истока философской концепции. Скучно читать рассуждения о философии Вл. Соловьёва, всерьез не учитывающие того, что его сочинения суть беседы с *Софией*, что источник «Чтений о Богочеловечестве» [Соловьёв, 1989], «Философских начал цельного знания» [Соловьёв, 1988] и всех прочих трудов Соловьёва – его мистические встречи с «подругой вечной», описанные в стихотворении «Три свидания» [Соловьёв, 2012, с. 26]. Скучно и даже противно слушать лекцию о связи богословия Флоренского с наукой: видите ли, Флоренский ученый, а верует, – с нарочитым восхищенным придыханием повторяет лектор, не разобравшийся в том, что такое, собственно, наука и богословие в контексте воззрения Флоренского, не понимающий того, что ни науки, ни богословия в общепринятом смысле на самом-то деле у Флоренского вообще нет. Короче говоря, интерпретация феноменов русской философии – это искусство, которое не терпит школьного подхода. Кстати, сами наши мыслители заложили основы герменевтической методологии и дали нам ее великолепные образцы. Флоренский учил гётеанскому всматриванию в фе-

номен: надо распознать его бытийное начало, и тогда, ухватившись за этот кончик нити, несложно размотать весь клубок [Флоренский, 2012]. А вот Бердяев блестяще владел герменевтической практикой: к его духовным портретам Флоренского, Мережковского, Льва Шестова, Вяч. Иванова, Андрея Белого исследователю и сегодня мало что можно добавить.

Эти предварительные замечания призваны оправдать мою тему, указанную в заголовке. Бердяев – сугубый дилетант в философии – в качестве экзистенциалиста осознал себя весьма поздно и сделался им как бы невольно для себя. У него великолепный по точности формулировок, мощный дискурс, философию он хочет свести к *философствованию* как творческому процессу, дабы передать само *существование* философа. Но движут им мотивы, более глубокие и важные для него, чем собственно философские. Бердяев, не слишком жаловавший Соловьёва и вряд ли веривший, что тому являлась сама София Премудрость Божия¹, тем не менее вдохновлялся соловьевским проектом цельного – софийного знания, знания ноуменального, а не кантианского феноменального, знания, добываемого не позитивно-экспериментальным, но мистическим путем, знания, если угодно, абсолютного. Таким было изначальное стремление Бердяева, сделавшего его мистиком и гностиком. Но мистицизм и гностицизм Бердяева нимало не похожи на таковые же Соловьёва, они сугубо *бердяевские* и отражают *его* духовный путь, тайну *его* личности и судьбы. В бердяевском творческом наследии мистицизм и гностицизм подчинены его философии – алхимически трансмутируют в бердяевский экзистенциализм. Разобраться в этих первичных мотивах его мышления и их трансмутации означает уже понять многое в феномене Бердяева. Этому я и посвящаю свое небольшое исследование.

О мистицизме Бердяева

«Моя первая и последняя мысль – неизменная мысль о личности, об освобождении», – писал Бердяев в начале творческого пути; в итоговой книге он это подтверждает: «Я основал дело своей жизни на свободе». [Бердяев, 1907, с. 15; Бердяев, 1990, с. 313]. Но интуиция свободы у Бердяева была окрашена не социально-политически и не этически (как у раннего Шестова), а гносеологически: свобода – в

эпоху, когда в философии царил гносеологизм, – изначально понималась Бердяевым как *свобода познающего субъекта*. Бердяев, несомненно, знал многочисленные неокантианские учения, которые, как правило, были весьма остроумными попытками решения проблемы познания, как ее поставил Кант. И Бердяев видел, что эта задача решения не имеет, что в рамках кантовского критицизма обосновать бытийственное познание – примирить неизбежный субъект-объектный дуализм невозможно. Бердяев никогда не проблематизировал – не оправдывал, выражаясь его языком, принципов естественных наук. Он откровенно не любил бурно развивающейся на их основе техники, прозорливо поняв, что она стремится подчинить себе человека. Странно, но он не любил культуры, оплотнившейся в ее ценностях: даже в полотнах великих мастеров Возрождения он дорожил лишь творческим порывом, их породившим. Интерес Бердяева был устремлен к вещам более высоким и тонким, запредельным для опыта позитивного – чувственно-рационального, кантовского опыта естествознания Нового времени.

По природе Бердяев не был человеком своей современности, но он не выглядит и архаистом, каким ныне представляется его друг Лев Шестов. Есть основания предполагать, что Бердяев, подобно его идейному супостату, но и тайному союзнику Р. Штайнеру – пришелец из отдаленного будущего. Так или иначе, изначально Бердяев утвердил проблему познания на фундаменте мистики и религии, задавшись вопросом о совершенно ином, нежели естественно-научный, опыте – *опыте мистическом*². В 1900-х годах он осознал себя в качестве мистического реалиста: в книге 1907 г. «Sub specie aeternitatis» [Бердяев, 1907] в центр собственной гносеологии он поставил «реальное знание», связывая с понятием *реальность* смысл *реалии* средневековых, т.е. запредельных сущностей вещей, а отнюдь не предметность, данную в ощущениях. В «Философии свободы» (1911) [Бердяев, 1989 а, с. 12–253] в связи с интуитивизмом Н. Лосского он рассуждает об *онтологической гносеологии*. Бердяев искал опыта, не противопоставляющего в познавательной ситуации полюсов субъекта и объекта. Таким опытом он считал *непосредственное переживание* человеком бытия до рационализации сознанием этой первичной интуиции. Бытие дано до рационалистического рассечения духа (отсечения разума от цельной жизни духа. – Н. Б.) и до раздвоения на

субъект и объект» [Бердяев, 1989 а, с. 99, 100]. Бердяев имеет при этом в виду не детское восприятие окружающего мира, недалеко ушедшее от животности, но восприятие высшего порядка в религиозном, мистическом опыте. Эти ранние рассуждения Бердяева об органическом мышлении как функции жизни, о совпадении тайны познания и тайны бытия, о необходимости преодолеть разрыв между субъектом и объектом и т.п. носят чисто декларативный характер. Вообще декларативность – это хроническая болезнь стиля мысли Бердяева: сама афористическая – безапелляционная форма его дискурса как бы требует беспрекословной веры и послушания, словно речь идет о вещах абсолютных или общезначимых. Но все же рассуждения Бердяева о мистическом опыте, в котором человек обретает ноуменальное знание, не были беспочвенны. В этом мы убеждаемся, прослеживая от труда к труду развитие бердяевской философской *идеи*. О познании и мистике говорится во всех его книгах. Можно попытаться создать некий компендиум этих суждений – сделать набросок к портрету Бердяева-мистика.

Бердяев имел вкус к изучению мистических учений – к их классификациям и оценкам. Он рано понял, что мистика мистике рознь, что мистический опыт требует критики не в меньшей мере, чем опыт позитивный. Апологет *человека*, веривший в его высшее призвание, Бердяев искал мистики *богочеловеческой* – такого опыта, такого экстаза (т.е. выхода из себя), в котором человеческая личность не растворяется ни в божестве (как в индусской мистике), ни в космосе, т.е. природе (как в оргиазме, о котором, благодаря участию в собраниях на *Баине* Вяч. Иванова, Бердяев знал не понаслышке), но обожествляется, каким-то образом приобщается к божественной жизни. Вместе со всем Серебряным веком Бердяев хотел держаться религии отцов: «Сохранение личности возможно лишь во Христе и через Христа, – заявлял он с неприятной категоричностью. – <...> С этим связано своеобразие христианской мистики. Человек не тождествен с космосом и не тождествен с Богом, но человек есть микрокосм и микротеос. Человеческая личность может вмещать в себя универсальное содержание» [Бердяев, 1994 а, с. 437].

Однако и область христианской мистики пестрит множеством оттенков, в ней выработаны самые разные духовные пути. Бердяев, почти в духе дуалистических схем Мережковского, противопоставля-

ет мистику христианского Востока западнохристианской мистике – как педалирующую Божественную природу Христа той, которая акцентирует Его человечество. И хотя ему самому импонирует трезвая сознательность мистики Востока, в последней его не устраивает слабость выражения человеческого начала. «Мистика Востока есть по преимуществу мистика Воскресения. Мистика Запада – по преимуществу мистика Распятия» [Бердяев, 1994 а, с. 441], – чисто рационалистически рассуждает Бердяев, словно забыв о подвигах отцов-пустынников, о многомесячном стоянии на камне-столпе св. Серафима: интеллигенты Серебряного века легкомысленно относили саровского преподобного к гипотетическому белому монашеству, умаляя исступленную аскетичность его природы³. Бердяев сопрягает мистику с теологией, соотносит ее с магией и как бы со знанием дела – с профетизмом: он всегда намекал, что знает в себе дух пророчества. Неизменно он признавал себя членом православной церкви – в Москве считал «своим» храм Успения в Большом Власьевском переулке, в Париже был прихожанином Сергиевского подворья. Но неотмирность исихазма, который является основанием церковной молитвенности, это то самое, против чего восставал *пророк Третьего Завета* Бердяев. По поводу суждений Бердяева о «мистике литургической и сакраментальной» [Бердяев, 1994 а, с. 442] я хочу высказаться особо. Раз он участвовал в церковной литургии – исповедовался и причащался, – очевидно, он верил в таинства Церкви, и в частности, в пресуществление хлеба и вина в Евхаристии. Каким-то образом Бердяев, по видимому, осмыслял – оправдывал свою церковность. Но его высказывания об этих вещах – самых главных для христианина – крайне скупы. Здесь бердяевский экзистенциализм, основанный на глубоко искреннем самосознании, дает сбой, терпит фиаско. Мыслитель не хочет касаться ни своих, несомненно, важнейших упований, ни сомнений. Мы многое узнаем о нем из «Самопознания» [Бердяев, 1990] и прочих книг, но как и на фотографиях, так и в философских автопортретах взгляд Бердяева уклончив. В книге 1937 г. «Дух и реальность» [Бердяев, 1994 а] в литургической мистике Бердяев усматривает магический элемент, т.е. элемент в его глазах недолжный – недуховный, космический, не упраздняющий мировой каузальности, т.е. *заколдованности мира*. Но «мир нужно духовно расколдовать» [Бердяев, 1994 а, с. 442] – и эту задачу Бердяев возлагает на персо-

нальный профетизм⁴. Думается, к литургии Бердяев относился с непреодоленным сомнением, так что его церковная практика мыслью подкреплена не была. Он всегда ощущал себя человеком малоблагодатным, – его духовность имела индивидуальный характер и лишь моментами сближалась с церковностью. Всё дело в том, что Церковь Второго Завета, как считал Бердяев, ради спасения человека уводила его от мира, тогда как наш философ радел о спасении мировом и полагал, что ныне оно совершается усилиями христиан в самой земной жизни, а не в храмовом делании.

Богочеловечной Бердяев считал германскую мистику. При этом мистика Майстера Экхарта, которого Бердяев хотя и считал глубоким гением, но своим предшественником не признавал, по его мнению, созвучна индийской, ибо растворяет личность в Божестве, «отрицает человека и творчество» [Бердяев, 1989 б, с. 507], т.е. сами столпы бердяевского воззрения. В духовной поэзии Ангелуса Силезиуса Бердяев обнаружил миф, который положил в основу собственного богословия.

Я знаю: без меня
Бог жить не в состоянье.
Исчезну коли я –
Лишится Он дыханья⁵ [цит. по: Бердяев, 1989 б, с. 253].

Это четверостишие Ангелуса Силезиуса Бердяев сделал эпиграфом к своей главной, из ранних, и первой программной книге «Смысл творчества» [Бердяев, 1989 б, с. 253] (1914–1916). Бог в этих стихах представлен равновеликим человеку существом, – мистик уподобляет Его пылкому влюбленному. Думается, правда, смысл четверостишия скорее феноменологический, и речь там идет о необходимости для субъекта сохранения в мистическом экстазе обостренного самосознания: если я, как самосознающий, исчезну, то и Бог оставит область моего духовного опыта, ибо Он нуждается в высшем «я» мистика как среде Своего явления⁶. Так или иначе, Бог и человек для Ангелуса Силезиуса – личности, где-то соразмерные одна другой. И суть антропологии Бердяева, основанной на опыте мистиков, заключена в тезисе о божественности творческой человеческой природы, которому соответствует тезис теологический: «Сам человек есть лик Бога»

[Бердяев, 1989 б, с. 519]. Если Второе Лицо Святой Троицы Никейским традиционным богословием признается за Божественный Логос, то Бердяев с дерзновением ересиарха заявляет, что это Человек. Бердяеву важно вознести в недра Св. Троицы *всего* человека, поскольку это «оправдает» его собственный мистический опыт и духовный путь.

В феномене Я. Бёме [Бёме, 2016] Бердяеву были дороги два момента. Гёрлицкий башмачник, со всей простотой и пылкостью любивший Христа, имел видения, как он полагал, духовного универсума, наблюдал внутренним зрением движение стихий и мировых начал, борьбу противоположных сил, их примирение и пр. Это свидетельствовало об изоморфности микро- и макрокосма, человека и Вселенной: Бёме не смог бы воспринять ноуменальное динамичное ядро мира, не имея он его подобие в собственном существе. Тезис о глубинном – на духовном плане – сходстве человека и Вселенной – столь же важный столп метафизики и мистики Бердяева, как и «догмат» о Человеке как Второй Тройческой Ипостаси⁷. Вместе с тем Бёме учил о Софии как «Деве» человека – не затронутым грехом сокровенным образом Бога в нем [Бёме, 2016]. Бердяеву импонировала софиология Бёме, которой отвечала мистика, лишенная сексуальности: эротическое прельщение, которое Бердяев находил в духовности Соловьёва, Флоренского, Иванова, исключалось установкой на духовное восстановление утраченной человеком девственности, исканием им своей «Небесной Девы». Всеми этими мифологемами, взятыми у германских мистиков, Бердяев хотел обогатить свою церковность и *оправдать* творчество именно как мистику. Ведь *творчество* было для Бердяева действием мистическим и религиозным, а отнюдь не секулярной культурной деятельностью. Не признав этого, адекватно понять наследие Бердяева невозможно.

От Бердяева – историка мистики – я перехожу к Бердяеву-мистику. Свой мистический опыт – а это основа его экзистенциализма – Бердяев описал в книге «Самопознание» [Бердяев, 1990]. Событие, которое стало для него *озарением* (Бердяев не употребляет ключевого для Серебряного века слова *посвящение*), случилось, видимо, или в конце 1900-х, или в первой половине 1910-х годов. Действительно, в книге 1911 г. «Философия свободы» [Бердяев, 1989 а] Бердяев еще делает своим лозунгом церковную мистику, хотя и требует от нее радикальной дерзновенности⁸. Но уже труд «Смысл творчест-

ва» [Бердяев, 1989 б], начатый в 1913 г. (когда Бердяев, во время поездки в Италию, стоя в музеях Флоренции и Рима перед полотнами художников Возрождения, задумался о *трагедии творчества*), проблематизирует новое *откровение творчества*. Как и всякий мистический опыт, бердяевское «откровение» до конца прозрачным для другого в принципе быть не может. Поэтому я приведу здесь собственный рассказ философа об этом решающем для него событии.

Бердяев тогда напряженно стремился к глубокому воцерковлению, предавался покаянию. И самопознание, к которому он всегда был склонен, сводилось у него к стремлению распознать и обозначить свои греховные страсти. Вот как он повествует о своей покаянной жизни и об отходе от нее – фактически отдалении от Церкви. «Я пережил период сознания подавленности грехом. От нарастания этого сознания не возгорался свет, а увеличивалась тьма. В конце концов человек приучается созерцать не Бога, а грех, медитировать над тьмой, а не над светом <...>, в то время как цель религиозной жизни есть преодоление подавленности» [Бердяев, 1990, с. 196]. Конечно, это рассуждение церковного неопита и легко может быть оспорено с позиции церковного разума. Однако сохрани в тот роковой момент Бердяев верность Церкви, мы не имели бы нашего русского экзистенциалиста, автора книг, которые не могут не вдохновлять. Бердяев шел своим путем, тайной тропой судьбы, и в этом его *оправдание*⁹. Вот продолжение описания им великого для него события. «И вот я преодолел состояние подавленности, испытал состояние большого подъема. Это было настоящим внутренним потрясением и озарением» [Бердяев, 1990, с. 196]. И дальше Бердяев рассказывает о летнем утре в деревне, когда он еще находился в постели и пребывал, как он, кажется, намекает, в том *тонком сне*, когда мистикам бывают видения. «Уже под утро вдруг все мое существо было потрясено творческим подъемом и сильный свет озарил меня. Я перешел от подавленности грехом к творческому подъему» [там же]. Бердяев уточняет: «Под творчеством я все время понимаю не создание культурных продуктов, а потрясение и подъем всего человеческого существа, направленного к иной, высшей жизни, к новому бытию <...> это – обращенность к преображению мира, к новому небу и новой земле, которые должен уготовлять человек». *Творчество* для Бердяева – это «всегда есть выход из себя», т.е. экстаз [Бердяев, 1990, с. 196–197].

Образ Бердяева-экстатика, как и образ Соловьёва – избранника и мистического возлюбленного *Софии*, бесконечно далек от школьных образов ученых, создающих философские схемы. Вообще, в образах мыслителей Серебряного века, как правило, есть нечто шокирующее, порой непристойное (гомосексуализм Флоренского, *дионисизм* как эвфемизм эротомании Иванова и пр.). Но без внимания к этим психоаналитическим моментам невозможно подлинное понимание их наследия. И сам Бердяев ценил книгу «Смысл творчества» [Бердяев, 1989 б] как раз за то, что в ней ему удалось выразить на языке зародившегося именно тогда экзистенциализма пережитое им откровение творчества, которое есть «*откровение человека, а не Бога*». «В нее (данную книгу. – Н. Б.) вложена моя основная тема, моя первородная интуиция о человеке»¹⁰: Бердяев однозначно позиционирует себя как мистика, и наша задача – лишь в уточнении и комментировании его *философского самосознания* и опыта.

Новое богословие Бердяева было призвано обосновать открывшийся ему духовный путь – *мистику творчества*. И вот бердяевское умозрение, облеченное в форму апокалипсического мифа. Бердяев исходит из эпатирующего положения Ницше о *смерти Бога* и понимает его так, что Бог ушел из мира, предоставил человека самому себе, дабы человек сам совершил *откровение антропологическое – третье откровение – свободным творческим актом*. Тем самым раскрывается творческая тайна человека, она же – его *христология*, которая не сводится к его богоподобию, но означает божественность самой человеческой природы. Ведь Вторая Ипостась Св. Троицы, по Бердяеву – это Абсолютный Человек, Христос, которого во Втором Завете знают лишь в образе жертвенного Искупителя, в Третьем Завете откроют *в творческом образе Царя*, сильного и прославленного [Бердяев, 1989 б, с. 337]. Так вот, творчество, коли человек предпочтет его аскезе спасения, как это сделал сам Бердяев, есть подражание Христу, Грядущему в силе и славе Абсолютного Человека, – Христу не Евангелия, а Апокалипсиса [Бердяев, 1989 б, с. 336]. Потому творчество есть религия и единящая с Богом мистика. «Божье творение не закончилось. <...> Но Бог творит уже вместе с человечеством, богочеловеческим путем творится новый мир» [Бердяев, 1989 а, с. 225]: ведь Бог покинул человека, чтобы разбудить в нем творца – разбудить Бога. Но все творчество нового – осознавшего свое призвание человека в

грядущую и уже наступающую религиозную эпоху будет не созданием культурных ценностей, а *творением нового бытия*, нового космоса – апокалипсических нового неба и новой земли. Бог в действительности не умер, но Свою творческую в мире деятельность ведет изнутри человека и совместно с человеком – человеком-творцом. Так Бердяев предлагает понимать существо грядущей *творческой эпохи*. Именно тогда станет раскрываться и Вселенская Церковь – Церковь Третьего Завета, провозглашенная Вл. Соловьёвым, чаемая русскими апокалиптиками следующего поколения. Членами мистического церковного Тела (превечно существующего как *София* в Боге) сделаются достигшие теозиса творческие личности, экстатически вставшие над собой и соединившиеся в мистический светоносный организм. Всюду, где Бердяев говорит о *Церкви*, он подразумевает не Церковь наличную, но мистическую третьезаветную, предполагающую уже *преображенный мир*, новую догматику и мистику *творчества*. Таково **новое религиозное сознание** в версии Бердяева, и в своих основных чертах оно представлено уже в «Философии свободы» и особенно рельефно в «Смысле творчества» [Бердяев, 1989 б].

С самого начала Бердяев рассматривал мистику как инструмент *познания*, как *метод* своей гносеологии. «Философия свободы» [Бердяев, 1989 а] – книга по преимуществу гносеологическая, и знание в бердяевской *онтологической гносеологии* подчиняется вере, мало-помалу заменяясь верой и мистикой. Понятно, почему Бердяев позитивную науку – питательную почву гносеологии кантианства – постепенно вытесняет философией: в XX в. утверждать, что природе возможно познавать средствами веры и мистики, было бы по меньшей мере странно. «В русской философии, – пишет Бердяев на рубеже 1900–1910 гг., предваряя совершившуюся уже в конце 1910-х аналогичную метаморфозу воззрения Флоренского, – совершается переход от отвлеченного идеализма к идеализму конкретному. Рационализм переходит в мистицизм. <...> Конкретный идеализм имеет свое питание в мистическом опыте и воссоединяет знание с верой» [Бердяев, 1989 а, с. 68]. Соловьёв получил импульс для своего проекта *свободной теософии* – системы *цельного знания* мира как всеединства (знания, разумеется, мистического) – в опыте, который он считал любовным союзом с Софией; Бердяев надеялся обрести подобное же знание через *творчество*. Гносеологическая проблема ставилась Бер-

дяевым в ее простейшей формулировке, подготовленной длинной цепочкой неокантианских учений: почему возможно познание, как происходит выход субъекта в объект? Ответ Бердяева столь же лапидарен: «В творчестве будет найден выход субъекта в объект, восстановлено тождество субъекта и объекта» [Бердяев, 1989 б, с. 348]. Такой оптимизм проистекает из учения о микро- и макрокосме. Первородный грех скрыл от человека его космичность, но грех, по Бердяеву, побеждается именно творчеством. «Микрокосм в своем творчески-динамическом отношении к макрокосму не знает рокового разрыва и противоположности. <...> Творческий акт человека имеет бытийственное и космическое значение» [Бердяев, 1989 б, с. 353] – он ноуменален, а не феноменален, как познание в кантовской традиции. Познание-творчество у Бердяева означает творение *нового бытия*, реальное преобразование мира. Обожженный человек, которого Бог сделал Своим со-творцом, «человек-микрокосм <...> властен творить бытие» [там же] – новые небо и землю, о которых пророчествует Иоанн в «Откровении». Всё это совершается во Вселенской церкви и означает великий переворот [Бердяев, 1989 б, с. 348] – одухотворение мира и превращение его в Церковь. В данном смысле гносеология Бердяева церковна, и зрелый Бердяев всегда остается верен своему раннему убеждению: «Только соборная церковная мистика <...> обладает тайной связи <...> с преобразованием мира как сущего» [Бердяев, 1989 а, с. 207]. Но не надо думать, что Бердяев имеет в виду православную молитву, православные таинства: его мистическая гносеология подразумевает *третьезаветные* догматы, Церковь, веру, человека; она требует признания нового Бога – гипотетического апокалипсического Христа. «Онтологическая гносеология» Бердяева имеет скорее пророческую, чем императивную интонацию, так как в полной мере раскроется лишь в чаемую мыслителем творческую эпоху.

От мистики к гнозису (философская идея Бердяева в становлении)

Бердяев-мыслитель – философ свободы, антрополог-персоналист, экзистенциалист – вышел из опыта мистических подъемов – видений света. Аналогично метафизик и создатель свободной теософии Соловьёв вдохновляющие импульсы получал от тех переживаний

сверхъестественного порядка, которые опознавал как встречи с библейской Софией¹¹. Между тем мистический экстаз, который Бердяев испытал летним утром в деревне, не был сам по себе познанием в силу своей беспредметности¹². Подобное мистическое переживание трансформировалось в познание только тогда, когда наш мыслитель оказывался перед требующей разрешения проблемой умозрительного свойства: в подобных ситуациях умный свет озарял тьму неведения, и в пространстве своего сознания Бердяев находил отчетливый ответ на свое вопрошание. Разрозненные замечания Бердяева о познавательном акте собираются примерно в такую картину. Всё событие происходит в уме субъекта, является неким *внутрипробыванием*, как выражался русский исихаст XIX в. святитель Феофан Затворник¹³, – познание потому оказывается некоей рефлексией – *самопознанием*. Главное в представлении Бердяева о творческом познании заключено в том, что в познавательном событии нет внеположного субъекту *объекта* и единственный его участник – *субъект*, деятельный и страдательный одновременно. Мистическое познание, по Бердяеву, есть вместе с тем рефлексия, а потому оно вправе именоваться древним термином *гнозис*, применявшимся к знанию аутентичному, метафизическому, ноуменальному.

Главный собственно гносеологический труд Бердяева – это книга 1934 г. «Я и мир объектов» [Бердяев, 1994 б, с. 230–316], в которой наиболее детально гнозис обоснован во II разделе «Субъект и объективация». В бердяевском гнозисе радикализован разрыв между сущностью и явлением. В феномене, согласно Бердяеву, вещи-в-себе вообще нет, пропасть между ними непреодолима. Так русский мыслитель по сути свел к нулю усилия неокантианцев Риккерта, Когена, Фолькельта, Липпса и пр., – всех, кто пытался выстроить мост над гносеологической бездной. Если Кант произвел коперниковский переворот в метафизике, перенес в ней центр тяжести с Бога и мира на познающего субъекта, то Бердяев довершил его в самой радикальной форме – упразднил Бога и мир в их самостоянии, вобрав их в личность гностика. В познании – вообще в осознанном восприятии мира – человек, согласно Бердяеву, делает некое интуитивное допущение – объективацию: он предполагает, что познаваемый предмет существует вне его сознания. Такая интуиция есть следствие грехопадения – по Бердяеву, утраты миром его единства в Боге. «Мир объективации

есть мир падший, мир заколдованный, мир явлений, а не существующих существ»¹⁴, – утверждает Бердяев, весьма близко подходя здесь ко Льву Шестову [Шестов, 1993 а; Шестов, 1993 б]. Если я ищу смысла мира, то я должен иметь в виду, что объективно мне не может раскрыться смысл, который всегда духовен: «Смысл раскрывается во мне, в человеке, и соизмерим со мной» [Бердяев, 1994 б, с. 246]. Всякая объективация – например, *интенция* феноменологии – Бердяевым исключена из искомого им познавательного акта. «Истина в субъекте, но не в субъекте, противопоставляющем себя объективации и потому выделяющемся из бытия, а в субъекте как существующем» [Бердяев, 1994 б, с. 247]. Путь к этой экзистенциальной истине – *мышление внутри бытия*, «творческий акт в бытии, т.е. самовозгорание света в бытии» [Бердяев, 1994 б, с. 253].

Здесь мы имеем дело с тем эзотеризмом философии Бердяева, в котором он признавался в «Самопознании» [Бердяев, 1990]. Речь идет об индивидуальности и новизне его опыта, затрудняющих его вербализацию. Это непростой для нас момент бердяевского воззрения. Понимая это, Бердяев старается максимально подробно описать гностическое событие: «Моя мысль первоначально чувствует себя стоящей как бы перед хаосом. Но она должна быть ясной и светоносной во тьме, должна внести смысл в бессмыслицу. Когда я познаю тьму и бессмыслицу, то я вношу свет и смысл. Познание по существу активно» [Бердяев, 1990, с. 247]. Свой гнозис Бердяев утверждает на парадоксальном богословии *смерти Бога* – ухода Его из мира с переложением Им роли творца на познающего человека-гностика. «В действительности мир не сотворен субъектом, – так Бердяев защищает от обвинения в солипсизме, – мир сотворен Богом, но он не закончен, окончание передано человеку. И человек во все должен внести свою творческую свободу и в самом познании продолжать миротворение» [там же]. *Миротворение*, подчеркну, т.е. творение бытия, а не культуры, как склонны ныне снижать и упрощать мысль Серебряного века. «Царство культуры есть еще царство объективации. <...> Культуру ждет конец и страшный суд» [Бердяев, 1990, с. 256]. На самом деле Бердяев говорит о вещах отнюдь не тривиальных и заостряет свою концепцию, утверждая, что о результатах гнозиса нельзя сообщить на языке понятий – «образование понятий есть объективация» [там же]. Скорее поэзия и религия содержат гностические интуиции: «Только

символы и образы приближают к тайне бытия», ибо бытие иррационально [Бердяев, 1990, с. 256]. В перспективе Бердяев устремлен к гипотетической *теургии* – богоделанию, синтезу всех видов творчества, который осуществится в «творческую» – апокалипсическую эпоху. Бердяев называл себя *человеком мечты*, и в его гностицизме не так легко разделить реально пережитое и фантазию. Определенно одно: в бердяевском гнозисе объектом познания выступает сам же познающий субъект, интенция «я» обращена внутрь сферы «я». Речь у Бердяева идет о *самосознании мыслящего субъекта*, для чего требуется некое особое состояние экстаза – выступления субъекта за свои пределы. Всякий знает, что опыт самонаблюдения в принципе труден, и примечательно, что в Церкви исповедь является таинством – требует присутствия благодати, обеспечивающей также своего рода *экстаз*, некое необходимое раздвоение внутри самой личности христианина.

Личность Бердяева отвечала гностическому канону: стремление к ноуменальному знанию в нем естественно сочеталась с *ненавистью к плоти* (Е. Герцык), с волей к дематериализации мира. Острый интерес Бердяева к учениям неогностицистским – теософии и особенно антропософии – был притяжением к явлениям родственным. Р. Штайнера Бердяев называл замечательнейшим современным теософом-окультистом [Бердяев, 1989 а, с. 219]. В 1913 г. был слушателем гельсингфорских лекций о Бхагават-гите и обсуждал феномен *Доктора* едва ли не во всех своих книгах. Моя гипотеза заключается в том, что бердяевский гностицизм сформировался под сильным влиянием гносеологии раннего Штайнера, если и не был копией этой последней с точностью до терминологии. Подробно это предположение мною обосновано в другом месте¹⁵, так что здесь я не стану прибегать к цитатам и подробным доказательствам. В 1880-е годы начинающий философ Штайнер задался той же самой целью, что и русские мыслители Серебряного века – пресечь дурно-бесконечную цепь неокантианских учений дерзким выступлением против самого кантовского феноменализма. Быть может, Бердяев задумался о возможности *мистического реализма* – знания сущностного, познакомившись с проектом как раз Штайнера. Об этом говорит и название книги Бердяева 1911 г.: бердяевская *«Философия свободы»* прочитывается как реплика в адрес *«Философии свободы»* Штайнера (1894)

[Штайнер, 2018 а] и содержит при этом множество заимствований из последней.

Но в своем истоке, а также в методе *творческий гнозис* Бердяева принципиально отличался от *гётеанства* Штайнера. От Канта Штайнер хотел оторваться, переориентировав свою гносеологию с позитивного естествознания (восходящего к Ньютону) на науку гётевского типа: Гёте, как известно, отвергал инструментальный опыт Ньютона, взамен него выдвигая медитативное наблюдение природных явлений¹⁶. Гносеология Штайнера изложена им в книгах «Очерк теории познания гётевского мировоззрения» (1886), [Штайнер, 2019] «Истина и наука» (1891) [Штайнер, 2018 а] и «Философия свободы» [Штайнер, 2018 а]. Бердяев с особенным пристрастием относился к «Философии свободы» – главному дотеософскому сочинению Штайнера.

Ранние работы Штайнера выдержаны в традиционном гносеологическом дискурсе. В акте познания им выделены стадии восприятия непосредственно данного образа мира и последующего мышления с помощью понятий и идей, – тем самым ставится привычный для неокантианцев вопрос о возможности проникновения познающего субъекта в объект. Штайнер пока еще открыто не обращается к вещам сверхъестественным и не пользуется языком теософии. Учение молодого Штайнера – это философская гносеология, а не оккультизм. Однако даром сверхъестественного восприятия – гностического видения – Штайнер, по его признанию, обладал с детства, и в основе «Философии свободы» на самом деле лежит опыт оккультный, а не позитивный. Дотеософскую гносеологию Штайнера обосновывает следующее метафизическое представление. Штайнер признавал особенную реальность *идей* вещей, однако был в этом отношении не платоником, но перипатетиком нового типа. Вместе с Аристотелем настаивая на присутствии *идей* исключительно в самих вещах (а не в *занебесном* мире, как утверждал Платон), Штайнер полагал, что свое актуальное существование *идеи* получают только в человеческом мышлении. Кого-то может шокировать то, что *Доктор*, идентифицируя свою карму, признавал себя реинкарнацией Аристотеля. Однако я использую данное обстоятельство для исследования его ранней гносеологии: «Аристотель», живший после Канта, не мог элиминировать из учения об *идеях* фактора познающего субъекта. Этот последний, по Штайнеру,

окружен миром *идей*, который Штайнер представлял в виде единого организма *мировых мыслей*. Стоит ли особо доказывать, что Штайнеров «Логос» очень похож на «Софию» Соловьёва, а также на «Вселенскую Церковь» гносеологии Бердяева! Если субъект находится вне духовного Космоса, то для него недостижимо абсолютное – но-уменьальное познание мирового всеединства.

Согласно Штайнеру, познающий субъект способен своим разумом воспринимать *мировые мысли* – аристотелевские *идеи* познаваемых предметов – в точности так же, как он глазами воспринимает форму вещей, а, скажем, слухом – их звучание. Те мысли о предмете, которые возникают в сознании познающего, утверждает Штайнер, отнюдь не произвольные продукты его субъективности, но суть сами предметные *идеи*, улавливаемые познающим при восприятии предмета. Понятно, что речь идет о встрече в духовном мире – дух человека сливается с духом же, с *идеями* предмета. Такое познание имеет творческий характер, и это вызывало особенное восхищение Бердяева.

В «Смысле творчества» [Бердяев, 1989 б, с. 537–538] Бердяев, ссылаясь на произведение Штайнера «Истины и науки» [Штайнер, 2018 а], заявляет, что «истина <...> есть *свободное* порождение человеческого духа», задача познания – это *создание* совершенно новой области в бытии и «человек <...> является деятельным сотворцом мирового процесса» [Бердяев, 1989 б, с. 537–538]. В своей гносеологии Бердяев педалирует именно этот – субъективно-творческий – аспект познания, между тем как для Штайнера еще более важен его объективный аспект, связанный с существованием познаваемого предмета. Но вот как раз эту объективность Бердяев считает *объективацией* и из своего гнозиса исключает. Для молодого Штайнера познание есть вживание в основание мира¹⁷, тогда как для Бердяева – некое творчески-светоносное эманирование «я» субъекта как микрокосма, являющее при этом макрокосмическую реальность в силу изоморфности на духовном плане микро- и макрокосма. На ранней стадии становления двух гностиков – Штайнера и Бердяева, их метафизика – исходные мифы – демонстрируют удивительную близость (при разнице разве что в категориальном языке). Повторю, что допускаю здесь заимствование Бердяевым у Штайнера обуславливающей гносеологию онтологии. Но в *онтологической гносеологии* Бердяева акцент сделан на субъекте, Штайнер же выступает как реалист – сто-

ронник знания оккультного, но при этом совершенно объективного, общезначимого. Именно поэтому гнозис Бердяева впоследствии зашел в тупик *самопознания*, тогда как объективные сферы приложения гнозиса Штайнера умножались от книги к книге, от цикла лекций к циклу же: результаты его *духовных исследований* множились лавинообразно. Предметом антропософского гнозиса могла стать любая проблема, – вообще всякая без исключения реальность. В книге 1905 г. «Как достигнуть познания высших миров?» [Штайнер, 2018 б] Штайнер продемонстрировал то, что его гносеологические принципы на самом деле обосновывают его оккультизм. Кстати, эту книгу Бердяев считал лучшей у Штайнера. Но сам он как гностик до уровня Штайнера дотянуться не мог¹⁸. Его развитие осталось в пределах философии, вылившись в несколько эзотерический (в отличие от версий Сартра, Камю, даже Хайдеггера) экзистенциализм.

Гнозис Бердяева – это радикальный персонализм, познание, объектом которого является сам познающий субъект. Именно о гнозисе книга Бердяева «Я и мир объектов» [Бердяев, 1994 б]. В солипсизм такой гнозис теоретически не превращается благодаря бердяевской метафизической аксиоме: субъект – это микрокосм, т.е. универсум в его духовном существе, так что познавательная направленность субъекта на самого себя одновременно есть и обращенность на мир. Но в точности о том же – о наблюдении мыслящим своего мыслительного процесса – речь идет в книге Штайнера «Философия свободы» [Штайнер, 2018 а]. Свободен *человек* Штайнера прежде всего как познающий, и лишь во вторую очередь – как моральный субъект. Познавательная свобода, как и для Бердяева, означает для Штайнера независимость от всего того, что внеположно субъекту познания. Необходимость для последнего, ради сохранения своей свободы, уйти в собственные душевные недра (где и совершится познавательное событие), как мне представляется, есть то самое суждение, которое Бердяев заимствовал у Штайнера и утвердил на этом камне свой собственный гностицизм. Однако мыслить свою мысль так же невозможно, как вытащить себя из болота за волосы. Потому Штайнер признавал за своим познавательным опытом особый характер.

В книге Штайнера «Философия свободы» [Штайнер, 2018 а] есть глава, посвященная взглядам Фихте. Там Штайнер ссылается на Фихте, который утверждает, что началом философии является самона-

блюдение, развивающее у его субъекта новый высший орган духовного восприятия. Я это понимаю так, что усилие увидеть себя со стороны субъекта раздваивает – выводит его (по Бердяеву) в экстаз, поднимает над самим собой. У познающего оказывается два субъектных центра, и из высшего он наблюдает то содержание сознания, которое осталось как бы внизу, – прослеживает собственную мысль. Штайнер использует воззрение Фихте [Фихте, 1993], дабы подкрепить свое учение об *идеях – мировых мыслях*, логосах вещей, аффицирующих сознание гностика. Гнозис Штайнера в принципе *объективен*, и это подчеркивает симпатизант Штайнера и знаток его воззрений К. Свасьян: «Познание (для Штайнера. – Н. Б.) <...> есть не что иное, как опознание мыслью ее собственной объективности»; «живя в мысли, мы живем во Вселенной» [Свасьян, 2006, с. 443, 442, 424]. Таким образом, у раннего Штайнера мы находим то же самое представление о микро- и макрокосме, что и в гностицизме Бердяева.

Я веду свое рассуждение к тому, что основной гностический миф, заявленный ранним Бердяевым (в книгах первой половины 1910-х годов), совпадает с мифологическим же представлением Штайнера дотеософского периода, обосновывающим возможность *мышления в бытии*; различие касается одних терминов. Согласно Бердяеву, человек является *членом организма* мистической Вселенской церкви, охватывающей собою весь тварный универсум. Речь идет о мире духовном: познающий – дух, равно и предметы познания духовны в их существе. Потому между познающим и познаваемым нет рокового гносеологического средостения. Но в точности то, что Бердяев называет *Церковью*, Штайнер именует *мировым Логосом* и понимает под ним органическое единство предметных *идей* или мировых мыслей. Опять-таки, эти мысли воспринимаются разумом человека так же непосредственно, как орган слуха воспринимает звук, а орган зрения – свет. Ближе эти два воззрения к платонизму или аристотелизму – не столь уж важно: их цель – обосновать метафизическое стояние познающего человека в бытии, дабы обнаружилась глубинная ошибочность кантовского представления о разделяющей их непреодолимой стене. Конечно, Бердяев и Штайнер бесконечно далеки от видения Канта «столпом злобы богопротивной»: эту нелепую, прямо скажу, формулу Флоренский выдвинул в своем «Столпе...», по-видимому, в «стилизаторском» раже¹⁹. Кант создал абсолютно адекватную фило-

софию естествознания Нового времени, но знание ноуменальное предполагает иной – не позитивный опыт. Штайнер и Бердяев отнюдь не скрывали своих способностей к «озарениям», «инспирации» – к восприятиям сверхчувственным, и «опровергая» Канта (точнее, ставя пределы гносеологии кантовского типа), предложили теории познания гностического толка. Эти теории оказались весьма близкими в их основе. То, что религиозный мыслитель Бердяев считает Церковь Телом Христовым, а неоязычник Штайнер организм идей возводит к дохристианскому Логосу, пока нам не так важно, поскольку мы обсуждаем раннюю стадию развития обоих. «Философия свободы» Штайнера стала ответом на вопрос о возможности оккультного знания в условиях повсеместно господствующих форм естественнонаучного мировоззрения» [Свасьян, 2006, с. 424]: это сказано исследователем «книги-мистерии» Штейнера начала 1890-х годов. Однако данную характеристику с тем же самым правом можно отнести и к «Философии свободы» [Бердяев, 1989 а] Бердяева – его первому, 1911 г., программному труду.

Гностицизм Бердяева имеет по преимуществу теоретический характер: это размышления о возможности сверхчувственного опыта, но не демонстрация его плодов. Гётеанское созерцание – а это метод Штайнерова гнозиса, – напротив, направлено на конкретные объекты, тогда как *мир объектов* – именно то, что из бердяевского гнозиса в принципе исключено (ибо там сделана ставка на самого субъекта). Действительно, *творчество* – а это слово Бердяев сделал собственным именем гностического пути, предложенного им, – предполагает *творца*, субъекта, но не нуждается, будучи действием спонтанным, во внешнеположном *объекте*. Бердяев учил об универсальном гнозисе – о познании макрокосма, но на деле познал лишь легко обозримое количество гуманитарных предметов (познал, замечу, весьма адекватно). Это художественные и философские отдельные сочинения, затем корпусы произведений одного автора – Бердяев был мастером духовного портрета²⁰, – наконец, это характеры конкретных лиц (тот же Штайнер – и Андрей Белый, Вяч. Иванов, православные старцы, оккультисты, например, А. Минцлова). В книге «Я и мир объектов» [Бердяев, 1994 б] Бердяев по сути свел *гнозис* к *общению*, диалогу²¹. В ней лишь допускается *возможность общения* с минералами, растениями и животными [Бердяев, 1994 б, с. 309]. Сентиментальное от-

ношение Бердяева к коту Мури и песику Томке – это никак не оккультическое созерцание аур и тонких тел.

Однако гнозис Бердяева отличается от Штайнерова не одним великим обеднением – элиминированием объектности. Штайнер действует в русле духовной *эволюции* человечества, как она описана теософией и затем представлена, например, в книге Штайнера «Очерк тайноведения» [Штайнер, 1916]. Преподавая своим адептам медитативный тренинг, *Доктор* радел в первую очередь об ускорении эволюционного процесса. В противоположность этому «духовность» Бердяева *революционна*, апокалипсична. По Штайнеру, мир одухотворяется, переходит в новую фазу развития в ходе эволюции; согласно Бердяеву, *мир должен кончиться, история должна кончиться* через персоналистическую революцию, в которой «мир объективный должен угаснуть и замениться *миром существования*, миром подлинных реальностей, миром свободы» [Бердяев, 1994 а, с. 393]. Это произойдет, по Бердяеву, таким образом, что бытие человека станет всецело субъектным, существование уйдет внутрь личности, – универсум как бы вывернется наизнанку и обнажит свои духовные недра. Но, быть может, Штайнер имеет в виду примерно то же самое? Ведь с развитием органов духовного восприятия для человека станет доступен, в его невероятном богатстве, мир духа, – и, кстати, предметы, одухотворившись, окажутся друг для друга проницаемыми – субъект-объектность попутно исчезнет! Определенного ответа на этот счет у меня нет. Здесь, как и в других ситуациях сопоставления версий гностицизма Штайнера и Бердяева, вполне может оказаться, что различие существует лишь между языком Штайнера (теософским) и языком Бердяева (метафизическим и религиозным), но оба они – об одном.

Всё же Бердяев настаивает на одномоментности мировой метаморфозы, на «прерывности» – конце истории, на *прорыве духа* в мир, на том, что *истина есть взрыв мира* и т.п. [Бердяев, 1994 а, с. 390, 393, 401]. Бердяев-гностик, переживающий *творческие экстазы*, настроен бунтарски, воинственно, тогда как *доктор Штайнер* учит мирной *духовной работе*, сам практикует *духовные исследования* и внедряет антропософию в наличную культуру. Бердяев, наследник гностиков древности, ненавидит плоть, вегетарианствует и тоскует по утраченной девственности. Штайнер же призывает выявлять духовность плоти (в этом – феноменологическом – смысле одухотворять

ее) и безусловно принимает (по крайней мере *ex cathedra*) существующие формы жизни. Бердяев – апокалиптик; Штайнер видит впереди (дурную) бесконечность существования Вселенной во времени: за «Землей» последуют «Юпитер», «Венера» и т.д. – уходящая во тьму неизвестности (даже для оккультных ясновидцев!) цепь планетарных перевоплощений. *Человек* Бердяева, *спасению* дерзко предпочтший *творчество* – духовный вождь и пророк по природе, личность редкая, гениально-пассионарная. А вот Штайнер – сама загадочнейшая гений – обращается к среднему человеку, который возьмет упорством, послушливой верой, методичностью делания. Именно поэтому заложенная Штайнером традиция худо-бедно, но существует и поныне, тогда как яркий и вдохновенный, блестящий мыслитель Бердяев учеников и последователей не имел. Творческий гнозис не предполагает методологии. Потому в своей эзотеричности он остается непонятным и недоступным. Но кто же не знает, что такое творчество?! И ныне под лозунгом *креативности* спешит заявить о себе всякое ничтожество, выставляя напоказ свое невежество и хамство.

Экзистенциализм как самопознание

«Я задаюсь целью совершить акт экзистенциального философского познания о себе» [Бердяев, 1990, с. 300].

«Я стремился не к изоляции своей личности, <...> а к размыканию в универсум. <...> Я хотел быть микрокосмом. <...> Солнце должно быть во мне» [там же, с. 302–303].

«Сам познающий философ – существующий, и его существование выражается в его философии» [Бердяев, 1994 б, с. 249].

Называя Бердяева *мистиком*, *гностиком*, *экзистенциалистом*, я не имею в виду трех его «специальностей» – не хочу приписать Бердяеву некую триипостасность: вот он переживает творческий экстаз, теперь он познает реальность, а вот сейчас – размышляет о человеческом существовании. В феномене Бердяева эти три деятельности пересекаются, а порой и совпадают. *Экзистенциализм* Бердяева – это своеобразный *гностицизм*²². Бердяевская философия существования позиционирует себя как учение о человеке, как антропология или *антроподицея*, не прибегающая к психологии и чуждая рационализма: афористичность бердяевского дискурса призвана свидетельствовать

как раз о самопроизвольности и непосредственности его узрений. Тезисы, максимы Бердяева не требуют обоснования и стремятся походить на спонтанные световые вспышки, рассеивающие тьму неведения. Такой стиль характерен для тех, кто философствует от собственного опыта – нового опыта бытия: именно создатели версий *первой философии* формулируют аксиомы, посредством которых, с большим или меньшим искусством, стремятся сообщить о своих мистических открытиях. Безапелляционность такого дискурса призвана свидетельствовать об адекватности познания, несомненной для мистика. В подобном духе писал, к примеру, Ницше, и за ним пошли философы Серебряного века, уверовавшие в него и канонизировавшие его свидетельство о *смерти Бога*. Но вот уже афористические книги Льва Шестова [Шестов, 1993 а; Шестов, 1993 б], подражавшего иногда манере Ницше, относятся к самым слабым его сочинениям: авторская претензия на абсолютность суждения в них не оправдана. Роль чуткости читателя и исследователя здесь велика. Соловьёв к афоризмам не прибегал, стиль его философствования – это стиль германского идеализма. Но когда Соловьёв заявляет о возможности цельного знания единого универсума, мы вправе спросить: а ведомы ли (мистические) пути к этому (окультурному) знанию ему самому? Соловьёв отвечает на наше вопрошание своими признаниями в близости к *Софии* – воипостазированному духовному универсуму, ставя нас перед новой проблемой доверия, требующей уже способности к различению духов... И понятно, что Соловьёв для нас остается (и, видимо, навсегда останется) фигурой неразгаданной, увы, не безусловной.

Рассказ Бердяева в «Самопознании» [Бердяев, 1990] о потрясшем его светоносном экстазе, на мой взгляд, более реалистичен и адекватен, чем явления Соловьёву девочки с цветком в лазурно-золотистой ауре или Вселенной в образе женской красоты. В сочинениях Бердяева часто упоминается мистический свет: *мысль* для него была светоносной, *познание* переживалось как освещение темного пространства сознания. Я допускаю, что *свет* в дискурсе Бердяева – не просто метафора. То, что наш язык связывает с мыслью свет (например, в выражениях «сверкнула мысль», «блеснула догадка» и т.п.), может указывать на предельный светоносный опыт реалистического мышления. Бердяев, лежащий утром в кровати и пребывающий в тонком сне, когда ему явился умный свет, – *мистик* по преимуществу: он в тот мо-

мент ничего не познавал, ни о чем вообще думать не мог и был пассивным медиумом озарения. Но свет, как он свидетельствует, сразу же вызвал у него творческий подъем – дал импульс к творчеству, точнее – к философскому размышлению. Видимо, мистических светов немало, или же единый свет по-разному проявляется в разных человеческих средах. Если исихасты, переживая просветление, воспламенялись любовью к явившемуся им Христу и вступали с Ним в молитвенный *диалог*, то стихийного мистика Бердяева свет подвигал к философствованию. С той же достоверностью, какая была у подвижников-монахов, Бердяев знал в тот момент, что перед ним вот сейчас раскрываются тайны бытия.

Беспредметный мистицизм – тот первоначальный духовный подъем, который, кстати, Бердяев ценил превыше всего, почти тотчас же обретал качество *предметности*: мистик находил в своем сознании некое *другое*. Тем самым мистика трансформировалась в *гнозис*, подъем сменялся спуском. И лишь краткий промежуток внутреннего времени отделял познание от его вербализации: когда Бердяев обретал слова для описания своего творческого опыта – *мистического* подъема и *гностического* спуска, он становился философом-экзистенциалистом.

Предметом познания гностика Бердяева был *человек* в его экзистенции – как творческий, опять-таки познающий субъект. Вся прочая реальность из бердяевского экзистенциализма исключена: познание, скажем, природы без *объективации* невозможно, но такое познание, иллюзорное в глазах Бердяева, не экзистенциально. Концы экзистенциализма Бердяева связаны с его началами. В «Философии свободы» (1911) [Бердяев, 1989 а] Бердяев рассуждает о посвящении в тайны бытия, но это посвящение во вселенскую жизнь исключает объективирование предметов²³: «Лишь углублением в микрокосм познается макрокосм» [Бердяев, 1989 а, с. 95]. Ниже Бердяев утверждает, что *реализма, объективизма, универсализма* в познании достигает лишь *разум вселенский*, церковный, так что на долю разума индивидуального остается одно усилие самоуглубления. И поскольку третьезаветный *церковный разум* (подразумеваемый Бердяевым) остается гипотетическим, как и сама Церковь Третьего Завета, то гнозис Бердяева был изначально обречен на субъективизм – обречен остаться неким *самопознанием*. Мистический выход в универсум изнутри

субъекта Бердяеву не было дано совершить на опыте. И вот в книге «Самопознание» 1940-х годов мы находим итог развития бердяевско-го гностицизма. «В “я” акт познания и предмет познания – одно и то же. <...> В отношении ко мне самому, как познаваемому, исчезает объективация, отчуждение <...>, и это великое преимущество, которое дает надежду, что познание будет экзистенциальным. Я сам, познающий, экзистенциален, и экзистенциальность есть вместе с тем не объективируемый предмет моего познания» [Бердяев, 1990, с. 297, 298]. Поздний Бердяев, как видно, проектируемое им ноуменальное познание откровенно сводит к *самопознанию* – о *макрокосме* всерьез он давно не говорит. В старом церковном разуме – гаранте и среде Истины – Бердяев разуверился, новая третьезаветная Церковь осталась мечтой. А вот путь гнозиса индивидуального – индивидуальный духовный тренинг – Бердяев теоретически не принимал изначально и впоследствии отвергнул в лице Штайнера, *абсолютно безблагодатного человека*: «Ни одного луча, падающего сверху. Всё хотел он добыть снизу, страстным усилием прорваться к духовному миру» [Бердяев, 1990, с. 178]. Таким образом Бердяев остался при экзистенциальной философии, опирающейся на опыт самопознания, в которое выродился его *гнозис*. Конечно, это была все же индивидуальная духовная практика, но Бердяев верил в свою причастность третьезаветной и незримой, вселенской *Церкви Святого Духа* и, более того, считал себя выразителем ее разума.

Русский экзистенциализм в варианте Льва Шестова – *заумен* (С. Булгаков), в версии Бердяева – *эзотеричен*. Дело здесь в том, что оба, в своем восстании против оснований мироустройства, задавались фантастическими на сегодняшний день целями. Шестов боролся с падшим разумом средствами того же разума и жил идеалом потерянного рая; Бердяев также искал *иного мира*, но в «экзистенциальной субъективности» [Бердяев, 1990, с. 288], куда его вносил экстаз. Об эзотерическом экзистенциализме Бердяева мы в состоянии говорить только посредством неизбежно эзотерического языка – овнешняя его интимный опыт, соответственно – обедняя и упрощая его мысль. Философия Бердяева существует во времени, как поток мысли, – это не статичный результат, но процесс, – не столько *философия*, сколько *философствование*. Бердяевский гностический экзистенциализм ситуативен, событийен; также в мыслительном процессе непрестанно

меняются как познаваемое, так и совпадающее с последним в акте познания познающее «я». Как видно, ничего устойчивого в такой философии нет. Потому, как признается Бердяев, есть мучительное несоответствие между мыслью и ее словесным выражением – хотя бы потому, что мысль динамична, а слова ее останавливают и объективируют. Тем более мы имеем дело прежде всего с *выражением*, замораживающим поток сознания – познаваемую экзистенцию. Бердяев имеет в виду себя самого в момент творчества – философствования, когда пишет о *творческом человеке* – о его *назначении, рабстве и свободе, судьбе в современном мире* и пр.²⁴ Потому его тексты суть не только плоды его самопознания: в процессе чтения мы все же приобщаемся к бердяевскому самопознанию как действию – будучи сами «я», мы сближаемся с «я» Бердяева. Десубстанциализация личности – превращение ее в акт и процесс – у Бердяева не абсолютна, до конца не доходит: Бердяев видел человека в Боге, признавал его вечность. Но акцент в экзистенциальной философии – философствовании – сделан на динамике «я», которую мыслитель часто отождествлял с духовной природой последнего: «“я” есть, прежде всего, акт» [Бердяев, 1990, с. 297]. В творческий процесс бердяевского мышления должно вовлекаться и читательское «я» – экзистенциальная философия, работающая над тайной «я», своим заданием имеет реальную встречу философа со своим читателем в едином *событии бытия*.

То, что экзистенциализм Бердяева есть в указанном смысле его самопознание, составляет эзотерический аспект этого воззрения. Но тексты Бердяева можно читать и профанно – ничтоже сумняшеся извлекать из них богословское и антропологическое положение о *свободе* человека, императив *творчества* (без понимания того, что означает это понятие для самого Бердяева), учение о поработавшей человека объективации и т.д. Обычно так и происходит: даже Андрей Белый, при всей его чуткости к знанию особенному и высшему, не заметил *эзотеризма* Бердяева и в статье «Центральная станция» [Белый, 1994, с. 53–61] намекнул на эклектизм бердяевской мысли. Однако изначально Бердяев двигался в том же направлении, что и учитель Белого – сугубый эзотерик Штайнер, – искал выхода в духовный мир через познание, философски мечтал о преображении человека и одухотворении мира вплоть до исчезновения материи. Эзотеризм Бердяева обнаруживает себя, когда философ задается недостижимой

ныне целью: она состоит в преодолении объективации, как у Бердяева условно обозначена падшесть мира. Обретение человеком свободы, пробуждение в нем богоподобного творчества, победа над падшим временем, переход от «общности» к «общению» и т.д. – все это бердяевские развороты единой проблемы, обозначения аспектов апокалипсического преобразования мира, в котором призван участвовать человек. Этого возможно достигнуть, по Бердяеву, лишь уйдя в субъектность, всерьез возненавидев *мир объектов*. Если экзистенциальная философия есть познание *вне объективации* [Бердяев, 1994 б, с. 250], то у Бердяева она имеет предварительный – проективный характер: Бердяев не достигнул бытия в *свободе*, но сделал свободу заданием; не обрел он способности и к богоподобному *творчеству* – созданию не ценностей, но *бытийственных реальностей*, хотя и дал на это установку. Вообще, о *Царстве Божиим*, телеологически определяющем философию Бердяева, нам трудно составить себе представление на основе его текстов, преимущественно полемических и декларативных. Экзистенциализм Бердяева – это *проект* апокалипсической «творческой эпохи»²⁵ и (несколько сумбурный) завет своим адептам, взявшим курс на *творчество*. Он не дал им (в отличие от Штайнера) методики внутреннего делания, хотя прикровенно признал, что *творчество* для него самого – это духовный путь. Единственное, на чем он неукоснительно настаивал, это *внутрипробывание*: путь к миру и Богу – это интериоризация, погружение субъекта в свои душевные недра, а не экстериоризация – не обращение вовне, к реальности внеположной. В экзистенциализме Бердяева мир в субъекте выворачивается наизнанку, субъект мало-помалу начинает воспринимать его скрытую дотолу духовную изнанку.

И самая последняя ступень бердяевской эзотерики (та, которую я в состоянии распознать в текстах Бердяева) – это поглощение *мира объектов* экспансией набирающего силу творчески-познающего субъекта. Каким-то невероятным образом мир у Бердяева развоплощается и вбирается в ширящееся пространство микрокосма. «Прорыв духа, т.е. свободы, может менять состояние мира», «мир объективный должен угаснуть и замениться *миром существования*» [Бердяев, 1994 а, с. 401, 393]. При этом исчезнет мировая множественность и плоть одухотворится: «Царство духа есть внутреннее царство субъективности, царство свободы и любви, не знающее внеположности и

отчужденности, т.е. каузальных отношений и отношений властвования» [Бердяев, 1994 а, с. 457]. Идет ли здесь речь о некоей *теургии* – коллективной магии; или это воображение – поэтическая мечта, принявшая обличье философского дискурса; или же Бердяев негласно вовлекает в свой апокалипсический проект антропософские концепты – отождествляет антропософское представление об эволюционном одухотворении Земли с собственной целью субъективизации человеческого мировосприятия? И только ли феноменологическое событие имеет в виду мыслитель, или же *прорыв духа* затронет и *мир объектов*?.. Желая слыть эзотериком, всех своих карт – прежде всего своего бессилия и беспомощности перед мировой Тайной – Бердяев не раскрывает.

Все же Бердяев вправе сказать, что на пути *самопознания* ему отчасти удалось достичь искомого – «понять все происшедшее с миром как происшедшее со мной» [Бердяев, 1990, с. 7]. Свидетельство тому – книга «Самопознание», в советскую эпоху бывшая для нас неким откровением: через свою глубину – экзистенцию – Бердяев доносит до читателя эпоху русских революций. Она представлена им в лицах творцов культуры Серебряного века. Бердяев – один из лучших и до сих пор не превзойденный ее историк, – созданные им духовные портреты поражают нас своей точностью и адекватностью. Кажется, именно здесь лучше всего работают принципы его *онтологической гносеологии* – познание как общение, познание вне объективации. В расширенном виде статей и трактатов 1915–1922 гг. эти портреты присутствуют в культурологическом сборнике «Мутные лики»²⁶. Герменевтика Бердяева – это его экзистенциализм в действии.

Примечания

¹ «София была прельщением Вл. Соловьёва», – писал Бердяев в 1923 г. в статье «Мутные лики», имея в виду острую земную эротичность соловьёвских видений: «София Соловьёва – это Женщина, в которой небо слишком смешалось с пучиной вод, с земной стихией». Но все же на фоне «софиан» – Андрея Белого и Блока – Соловьёв видится Бердяеву «христианином», ибо он «прежде всего верил в Христа, а потом уже в Софию». См. : *Бердяев Н.А.* Мутные лики. – М. : Канон+, 2004. – С. 326, 325.

² Для сравнения замечу, что Флоренский, также противник кантианской традиции в гносеологии и позитивного естествознания, противопоставил им натурфилософию Гёте – опыт медитативного созерцания, плодом которого, как предполагалось, в некоторых случаях оказываются природные *первоявления*. Хотя Флоренский сделался священником, сторонником субъективной мистики, в отличие от Бердяева, он не был. Миром первоявлений был для него церковный культ, а путь к их постижению пролегал через разум. Гётеанец Флоренский близок гётеанцу же Штайнеру, но в своем гнозисе не пошел так далеко, как основатель антропософии, ограничив свои «духовные исследования» сферой церковного разума.

³ Феномен св. Серафима был осмыслен с антропософских позиций (в поэме и трактате соответственно) супругами Максимилианом и Маргаритой Волошиными и очень рискованно проблематизирован Мережковским (см. его очерк «Последний святой»).

⁴ В противоположность Бердяеву, Флоренский, размышляя о превращении универсума в Царство Божие (что Бердяев, вслед за Шестовым, считает его «расколдованием»), уповает как раз на церковные таинства, понятия магически. В этих последних освящается мировое вещество и универсум, вместе с христианским народом, воцерковляясь, преобразуется в Христово Тело. См. об этом главу «Homo faber и homo liturgus» моей книги «Между Логосом и Софией».

⁵ «Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben, Werd ich zu nicht, er muss von Noth den Geistaufgeben». Angelus Silesius [Бердяев, 1989, с. 253]. Существует перевод Л. Гинзбурга:

Бог жив, пока я жив, в себе его храня.

Я без Него ничто, но что Он без меня?

(Изречение Ангелуса Силезиуса) режим доступа : wayter.wordpress.com>2011/06/04

В сборнике «Херувимский странник» Ангелуса Силезиуса опубликован перевод Жаната Баймухаметова:

Ничто как Я и Ты: если исчезнем мы,

То Бог уже не Бог и небеса немь.

⁶ «Дыхание», «дух» (der Geist), на мой взгляд, здесь это Бог в Его присутствии в опыте, в Его явлении человеку.

⁷ В действительности под *Человеком* Бердяев подразумевает Адама Кадмона Каббалы. Бердяевские мистика и теология имеют мощную каббалистическую прививку, хотя и выражены посредством дискурса христианского.

⁸ «Радикальная церковная мистика, мистика дерзающая – вот лозунг». См.: *Бердяев Н.А. Философия свободы*. С. 212.

⁹ Я нередко обращаюсь к этому слову, фактически ставшему категорией философии Серебряного века (к именам Шестова и Бердяева, активно им пользовавшимся, можно добавить и Флоренского с его *теодицеей* и *антроподицеей*). Наши мыслители-апокалиптики жили в ожидании (отчасти наигранном) Страшного суда, и здесь одна из причин того, что они мыслили в категориях судопроизводства.

¹⁰ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 197. Правда, мысль о творчестве как «богообщении», «религиозном делании» и «экстазе», в котором «Бог сходит к человеку и участвует в делах его», уже присутствует в книге 1911 г. «Философия свободы». См. указ. изд., с. 226.

¹¹ *Соловьёв Вл.* Стихотворения. Поэма «Три свидания»: Художественная литература. – М.: Директ-Медиа, 2012. – 247 с.

Как встречи с Софией в случае Соловьёва не сводились к «трем свиданиям», описанным им в одноименной поэме, но имели регулярный характер, так же и светоносные экстазы Бердяева были для него привычными. Экстаз, описанный в «Самопознании», это, по-видимому, первое отчетливо осознанное и особенно яркое событие такого рода.

¹² О том, что этот «внутренний подъем» и «озарение» как-то связаны с «творчеством», дано судить лишь самому Бердяеву изнутри: смысл этих понятий восходит к его переживаниям и для нас недоступен. Христианские исихасты в светоносных видениях созерцали нечто совсем другое, ибо конципировали их как явления им Христа в Фаворском свете. Имел ли *свет*, которым вдохновлялся Бердяев, ту же самую – «фаворскую» – природу или же был с церковной точки зрения прельщением – еще большой вопрос.

¹³ Я вспоминаю святителя Феофана в связи с Бердяевым, поскольку последний был знаком с его трудами и упоминал их, критикуя историческое христианство. (Наиболее значительные труды Феофана Затворника (1815–1894) – «Письма о христианской жизни», «Добротолубие» (перевод), «Начертание христианского нравоведения».)

¹⁴ *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. Указ. изд. С. 254. Ниже серию ссылок на данный труд я привожу в основном тексте в скобках.

¹⁵ См. мою статью «Русский экзистенциализм и антропософия» в журнале «Звезда» (№ 1 за 2020 г.).

¹⁶ «Природа с красоты своей / Покрова снять не позволяет. / И ты машинами не вынудишь у ней, / Чего твой дух не угадает». Цитирую «Фауста» в переводе Б. Пастернака.

¹⁷ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 538. (Бердяев цитирует здесь книгу Штайнера «Истина и наука».)

¹⁸ Я, понятно, не берусь судить об адекватности и духовном качестве опытов Бердяева и Штайнера. Но в размахе и доскональности гностической мысли Штайнер, разумеется, намного превосходит Бердяева.

¹⁹ Я имею в виду то «стилизованное православие», которое в диссертации Флоренского усмотрел Бердяев.

²⁰ Таковы трактаты о Леонтьеве, Достоевском, Мережковском, Флоренском и т.д.

²¹ В духе уже возникшей диалогической философии (М. Бубер) Бердяев придавал диалогу онтологический характер.

²² Здесь – учение о познании, претендующее на ноуменальность.

²³ Здесь, повторю, главное отличие гнозиса Бердяева от Штайнера: в антропософских медитациях предмет, напротив, ставится перед созерцателем. Конечно, «духовное исследование» происходит внутри сознания субъекта, но между «я» и предметным миром сохраняется бытийственная дистанция. Аристотелевы *идеи* входят в сознание гностика, но и там удерживают свою объектность.

²⁴ Я перечисляю здесь названия книг Бердяева.

²⁵ Точнее говорить о проекте *хилиастическом* – установке на тысячелетнее царство святых (Откр. 20, 4). Когда затем, по его окончании, начнется сам Страшный суд, думается, людям будет не до «творчества». Впрочем, у Бердяева здесь двусмысленность, и неясно, имеет ли он в виду конечное Царство или это предварительное социальное образование.

²⁶ В России впервые эти работы собраны в изд.: *Бердяев Н.А. Мутные лики* (Типы религиозной мысли в России). – М. : Канон+, 2004.

Список литературы

Белый А. Центральная станция // Н.А. Бердяев: pro et contra. – СПб. : Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1994. – С. 53–61.

Бёме Я. Аврора или Утренняя заря в восхождении. – СПб. : Пальмира, 2016. – 507 с.

Бердяев Н.А. Мутные лики. Типы религиозной мысли в России. – М. : Канон+, 2004, – 445 с.

Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906). – СПб. : Издание М.В. Пирожкова, 1907. – 446 с.

Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). – М. : Международные отношения, 1990. – 336 с.

Бердяев Н.А. Философия свободы // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М. : Правда, 1989 а. – С. 12–253.

Бердяев Н.А. Дух и реальность [1937]. Основы богочеловеческой духовности // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. – М. : Республика, 1994 а. – С. 364–462.

Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. – Париж : Умса-Press s.d., 1937. – 175 с.

Бердяев Н.А. Смысл творчества // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М. : Правда, 1989 б. – С. 253–538.

Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. – М. : Республика, 1994 б. – С. 230–316.

Свасьян К.А. Растожествления. – М. : Evidentis (Эвидентис), 2006. – 532 с.

Соловьёв Вл. Сочинения : в 2 т. – М. : Правда, 1989. – Т. 2 : Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. – 274 с.

Соловьёв Вл. Стихотворения. Поэма «Три свидания»: художественная литература. – М. : Директ-Медиа, 2012. – 247 с.

Соловьёв Вл. Философские начала цельного знания // *Соловьёв Вл.* Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 140–288.

Фихте И.Г. Сочинения : в 2 т. – СПб. : Муфрил, 1993. – 1485 с.

Флоренский П. Столп и утверждение истины : Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – М. : Академический проект, 2012. – 912 с.

Шестов Л. Афины и Иерусалим // *Шестов Л.* Сочинения : в 2 т. – М. : Наука, 1993 а. – Т. 1, ч. 4. – С. 609–664.

Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей) // *Шестов Л.* Сочинения : в 2 т. – М. : Наука, 1993 б. – Т. 1, ч. 2. – С. 117–187.

Штайнер Р. Истина и наука. Философия свободы / пер. с нем. Б. Григорова. – СПб. : Деметра, 2018 а. – 336 с.

Штайнер Р. Как достигнуть познания высших миров. Путь посвящения. – СПб. : Деметра, 2018 б. – 208 с.

Штайнер Р. Очерки теории познания гетевского мировоззрения. – СПб. : Энигма, 2019. – 152 с.

Штайнер Р. Очерк тайноведения. – Репринтное издание. 1916. – СПб. : Альфа-рет, 2014. – 440 с.

References

- Belyj, A. (1994). Central'naya stanciya. In *N.A. Berdyaev: pro et contra* (pp. 53–61). – Saint Petersburg : Izd-vo Russkogo hristianskogo gumanitarnogo instituta.
- Byome, Yakob. (2016). *Avrora ili Utrennyaya zarya v voskhozhdenii*. Saint Petersburg : Pal'mira.
- Berdyaev, N.A. (2004). *Mutnye liki. Tipy religioznoj mysli v Rossii*. Moscow : Kannon+.
- Berdyaev, N.A. (1907). *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, social'nye i literaturnye (1900–1906 g.)*. Saint Petersburg : Izdanie M.V. Pirozhkova.
- Berdyaev, N.A. (1990). *Samopoznanie (opyt filosofskoj avtobiografii)*. Moscow : Mezhdunarodnye otnosheniya.
- Berdyaev, N.A. (1989 a). *Filosofiya svobody*. In Berdyaev N.A. *Filosofiya svobody. Mysl tvorchestva* (pp. 12–253). Moscow : Izd-vo «Pravda».
- Berdyaev, N.A. (1994 a). *Duh i real'nost' [1937]. Osnovy bogochelovecheskoj duhovnosti*. In Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo duha* (pp. 364–462). Moscow : Respublika.
- Berdyaev, N.A. (1937). *Duh i real'nost'. Osnovy bogochelovecheskoj duhovnosti*. Parizh : Ymca-Press s.d.
- Berdyaev, N.A. (1989 b). *Smysl tvorchestva*. In Berdyaev N.A. *Filosofiya svobody. Mysl tvorchestva* (pp. 253–538). Moscow : Izd-vo «Pravda».
- Berdyaev, N.A. (1994 b). *Ya i mir ob'ektov. Opyt filosofii odinochestva i obshcheniya*. In Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo duha* (pp. 230–316). Moscow : Respublika.
- Svas'yan, K.A. (2006). *Rastozhdestvleniya*. Moscow : «Evidentis» (Evidentis).
- Solov'yov, Vl. (1989). *Sochineniya: v 2 t. Tom 2. Chteniya o Bogochelovechestve. Filosofskaya publicistika*. Moscow : Pravda.
- Solov'yov, Vl. (2012). *Stihotvoreniya. Poema «Tri svidaniya»: hudozhestvennaya literatura*. Moscow : Direkt-Media.
- Solov'yov, Vl. (1988). *Filosofskie nachala cel'nogo znaniya*. In Solov'ev Vl. *Sochineniya: v 2 t. – T. 2.* (pp. 140–288). Moscow : Mysl'.
- Fihte, I.G. (1993). *Sochineniya: v 2 t.* Saint Petersburg : Mufril.
- Florenskij, P. (2012). *Stolp i utverzhdienie istiny: Opyt pravoslavnoj teodicei v dvenadcati pis'mah*. Moscow : Akademicheskij proekt.
- Shestov, L. (1993 a). *Afiny i Ierusalim. Ch. 4*. In Shestov L. *Sochineniya: v 2 t. T. 1.* (pp. 609–664). Moscow : Nauka.
- Shestov, L. (1993 b). *Potestas clavium (Vlast' klyuchej). Ch. 2*. In Shestov L. *Sochineniya: v 2 t. T. 1* (pp. 117–187). Moscow : Nauka.

Shtajner, R. (2018 a). *Istina i nauka. Filosofiya svobody*. Saint Petersburg : Demetra.

Shtajner, R. (2018 b). *Kak dostignut' poznaniya vysshih mirov. Put' posvyashcheniya*. Saint Petersburg : Demetra.

Shtajner, R. (2019). *Ocherki teorii poznaniya gyotevskogo mirovozzreniya*. Saint Petersburg : Enigma.

Shtajner, R. (2014). *Ocherk tajnovedeniya. – Reprintnoe izdanie. 1916*. Saint Petersburg : Al'faret.