

**ПОДРАЖАНИЕ ЧААДАЕВУ  
ПИСЬМА ПЕРВОЕ И ВТОРОЕ***Наталья Константиновна Бонецкая*

Историк русской философии, культуролог, переводчик.

E-mail: nataljabonezkaya@mail.ru

**IMITATION OF CHAADAEV***Natalja K. Bonetskaya*

Historian of Russian philosophy and culture translator.

E-mail: nataljabonezkaya@mail.ru

Гностический экзистенциализм Н. А. Бердяева в его генезисе исследован в первой статье путем сопоставления версий теории познания Бердяева и Р. Штейнера, представленных в их трудах с одинаковым названием «Философия свободы» (1894 и 1911 гг. соответственно). В работе использован чаадаевский жанр «философического письма»: автор адресует свое «послание» к вымышленному «коллеге» — философу и антропософу. Подчеркнуто формальное сходство — при глубоком мировоззренческом различии — двух авторитетных учений XX в.

Во второй статье предпринято осмысление частной «богочеловеческой религии» Н. Бердяева, которую философ противопоставлял традиционному христианству. Автор указывает на опытные истоки, религиозную практику и «догматику», оправдывающие это модернистское воззрение. Показана связь религиозно-философских идей Бердяева со взглядами И.-Г. Фихте и проведены параллели с религиозными тенденциями антропософии Р. Штейнера.

Genesis of N. Berdyaevs Gnostic existentialism is investigated in the first article by matching the Berdyaevs and R. Steiners versions of theory of knowledge, presented in their writings with the same name “Philosophy of Freedom” (1894 and 1911 respectively). Chaadaevs genre of “philosophical letter” was used in the work: the author addresses his message to a fictional colleague — philosopher and anthroposophist. The formal similarity of two authoritative views of the XX century (with their deep ideological differences) is emphasized.

The second article attempts to comprehend the private “Divine-human religion” by N. Berdyaev, which the philosopher opposed to traditional Christianity. The author points to the experience origins, religious practice and the “dogma” that justify this modernist view. The connection of the religious-philosophical ideas of Berdyaev with the views of J.-G. Fichte is shown and parallels are drawn with the religious tendencies of the anthroposophy of R. Steiner.

**Ключевые слова:** антроподицея, антропософия, вера, знание, Вселенская Церковь, мир идей, герменевтика, «тайноведение», реинкарнация, воскресение, религия, оккультизм, теизм, атеизм, деизм, язычество, мистика, диалектика, богочеловечество, свобода, персонализм, творчество, теургия, мистерия.

**Keywords:** anthropodicy, anthroposophy, faith, cognition, Universal Church, world of ideas, hermeneutics, “mystery studies”, reincarnation, resurrection, religion, occultism, theism, atheism, deism, paganism, dialectics, God-manhood, freedom, personalism, creation, theurgy, mystery.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-2-72-103

## ПИСЬМО ПЕРВОЕ

Душа по природе своей настолько сильна,  
что способна вынести много рождений.

*Платон. «Федон» 88 А (пер. С. Маркиша)*

При воскресении мертвых: сеется в тлении,  
восстает в нетлении.

*I Кор. 15, 42*

**От автора.** Адресат моего письма — образ собирательный, за ним реальные лица, перипетии многолетних переписок. Тему «Бердяев и Штейнер» мне захотелось облечь в форму письма к (немецкому) профессору-философу, одновременно антропософу. Проблема эта безнадежно диалогична. Для меня она приобрела особую остроту после прочтения интереснейшей книги Карена Свасьяна «Растождествления». Пускай читатель не преувеличит моей смелости и не решит, что обращаюсь-то я в своем «философическом письме» как раз к Свасьяну. Повторю: я вижу перед собой внутреннего, вымышленного собеседника. Но я позволяю себе не только цитировать «Растождествления», но и заимствовать у Свасьяна его антибердяевские пассажи и обобщать его отношение к русскому экзистенциалисту до типично антропософского. Надеюсь на снисходительность Карена Араевича не только к «автору» письма, но и... к «даме».

Дорогой коллега!

Московские зимние постоянные сумерки способствуют душевной сосредоточенности, следование тютчевскому императиву «Лишь жить в себе самом умей» становится естественным. Город давно сделался чужим, церковь уже не то светлое прибежище, каким была для меня в советские годы. Стараешься «прокрасться» по жизни незамеченной, «пройти, чтоб не оставить следа», —

мне близко это настроение Цветаевой! *Внутрипробывание* православных мистиков, *жизнь в собственных мыслях*, чему учил Ваш Доктор, — вещи вообще-то опасные — мало-помалу раскрывают свою плодотворность. Вот из какого состояния души я пишу. Не стану его уточнять и перейду к существенной части своего письма.

Вы знаете, что уже несколько месяцев я веду исследование под кодовым названием «Бердяев-гностики». То, что философствование Бердяева очень рано сбросило собственно философские пути и вырвалось на простор духовной жизни, самопознания, богоискательства — его приватной гностической мистики, одним словом, — ясно, наверное, каждому. Но меня заинтересовали переключки двух гностических феноменов XX века — *антроподицеи* Бердяева и *антропософии* Штейнера. С кем же мне было обсудить эти вещи, если не с Вами — блестящим философом в антропософии и свободным антропософом в философии! Как соотносится бердяевская книга 1911 г. «Философия свободы» с «Философией свободы» Штейнера, вышедшей в 1894 г. и сочувственно упомянутой Бердяевым в его «Смысле творчества» (1916)? Случайна ли общность основных концептов у Штейнера-философа (отвлекусь от образа *Великого Посвященного*, «умного оккультиста») и русского экзистенциалиста — таких как *дух, свобода, Я, самопознание, назначение человека, индивидуализм* — или *субъективизм и персонализм* у Бердяева, вместе с прочими категориями обеих версий *философии духа*? Все же, наверное, неслучайно, поскольку и Андрей Белый в мемуарном эссе «Центральная станция» (начало 1930-х гг.) замечает, что в «Философии свободы» Бердяева и сам Доктор распознал бы «не бердяевство, а Дорнах»! — Но почему же тогда Бердяев не воспользовался, как Вы любите выражаться, антропософским шансом своей кармы? Почему он яростно критиковал антропософию, утверждая, что в ней нет *человека*, заодно — в 1920-е — и Штейнерову «Философию свободы» за отсутствие там *свободы*? Считая Штейнера «замечательнейшим оккультистом» — ведь Бердяев не только признавал тайное знание, но даже настаивал на его необходимости, — он не мирился при этом с антропософским анализом космоса и человека, называл «разложением» естественнонаучный в основе Штейнеров подход и даже ощущал «трупный запах» от «распластованного» и разлагающегося антропософского мира. Как примирить эти две оценки Бердяевым феномена Штейнера? Я, может, сейчас чуть по-новому формулирую уже заданные Вам раньше вопросы. Они отнюдь не праздные и касаются не только историков философии, но и всякого человека — позже надеюсь это обосновать.

Но Ваш ответ на мои вопрошания разочаровал меня! Да и был ли это ответ хотя бы читателя книг Бердяева? «Бердяевская высокопарная, пошлая белиберда»: в точности эти самые слова я слышала и от церковных мракобесов. Вы восполнили их филологические изыскания совсем уж странной метафорой «бер-

дьявская барахолка», чьи «ублюдки» — это «эсхатология» и «апокатастасис». Я Вас понимаю: и меня тоже иногда «заносит» — уносит поток идейных страстей. Но признаюсь Вам: я по-человечески люблю Бердяева, Булгакова и даже Шестова, им я обязана углублением и просветлением своего мировоззрения. Заступиться за них — не есть ли мой прямой долг? Сразу открою Вам свое бессилие перед стрелами Вашего великолепного остроумия, попадающего в самый центр мишени. «Русские мальчики» Достоевского, решающие «последние вопросы» в вонючих трактирах — вместо того, чтобы погружаться в философские трактаты: кто не примет такого генезиса литераторов Серебряного века, которых, как Вы пишете, не слишком сведущие западные слависты преподнесли миру под гордым именем «русских философов»?! Но зачем главную тенденцию тогдашнего христианства называть «апокалиптическим кокетством»? Сами страдая, не станем отнимать у других права на искренность страдания! И почему Бердяев (вместе с Ходасевичем и М. Цветаевой) был обязан понять, что в Андрее Белом, по-хлыстовски исступленно пляшущем в берлинском питейном заведении (эпизод 1922 г., освещенный во многих мемуарах), в тот самый момент происходило рождение высшего «Я», совершалась встреча со *Стражем порога* — его личным дьяволом, которого он принял за *Доктора*?! По-моему, некорректно настаивать на такой — догматически-антропософской рецепции шокирующего эпизода. Но вот Вы наполовину всерьез грозите Бердяеву (по сути, за отвержение антропософского *кармического шанса*) загробным судом — и чьим же? — египетских богов! Простите, многомудрый коллега: серьезный момент вашей шутки для меня в том, что изрекший ее стал в тот самый момент рупором «египетской» ложи Мемфис-Мизраим, куда в 1906 г. вступил Рудольф Штейнер! И конечно, это тоже — теперь уж моя — шутка.

Итак, нежеланием «копаться в бердяевской барахолке» Вы побуждаете меня на свой собственный страх и риск разбираться в проблеме. Вы, уж простите, — не ас в русской философии; я же — никак не антропософский ас. Но я никогда не взялась бы судить об антропософии, будь я в ней совсем уж случайным посетителем: мне тоже был дан — и какой! — шанс пойти вслед за *Доктором* и тем ускорить свою эволюцию (говорю это в Ваших категориях). Антропософию я получила из самых первых — и каких! — рук: из дома Волошина в Коктебеле. Это произошло в самом начале 1970-х годов — именно тогда и Вы открыли для себя Штейнера: Ваш родной город известен своими сильными антропософскими кругами. На теннисном корте Литфонда я познакомилась с Еленой Д., молодой девушкой, моей сверстницей, которая жила в Доме, поскольку принадлежала к семье, близкой не только Марье Степановне, но и самому Максиму. В Доме же, перед точеным ликом Царевны Таиах, я получала от Лены самиздатские, на папиросной бумаге, машинописные тексты книг и лекций Штейнера. Не сразу

я поняла, что это такое. Философия? религия? наука? — так приступала я к новой подруге. А та — по внешности боттичеллиевская Венера, по складу ума и судьбе — Ася Тургенева или Маргарита Волошина, — музыкантша и эвритмистка по роду занятий — возбужденно-заговорщически шептала мне прямо в ухо: «Не-е-ет, ты не понимаешь — это совсем-совсем другое!!!» Уже тогда Лена сделала антропософию своей жизнью. Ныне ее ближайший друг возглавляет Международное антропософское общество — Вы прекрасно знаете, кого я имею в виду. Лена же нашла себя в столь созвучных ее душе занятиях эвритмией, поселившись в 1990-х в Штутгарте. Что же касается меня, то начавшееся в семидесятые углубление в христианскую традицию (куда я отношу не только православие, но и религиозную философию Серебряного века) шло рука об руку с изучением антропософии. В выборе между ними я никогда не нуждалась, антропософская практика мне всегда была чужда. Но без антропософии русский Серебряный век понять невозможно.

...Интересно пускаться в воспоминания, они могут увлечь! Однако вернемся, мой великодушный собеседник, к нашей, надеюсь, общей теме. Приступая к ней полгода назад, я проштудировала три гносеологических — до-теософских труда молодого Штейнера. Это «Очерк теории познания Гётевского мировоззрения» (1886), «Истина и наука» (1892) и превознесенная Вами, не преувеличиваю, до небес «Философия свободы» (1894). Не Вы ли нарекли этот последний труд «книгой жизни», философской жемчужиной, дарованной миру Высшими силами ради его спасения? Для меня такая оценка более чем странность. При абсолютно непредвзятом подходе ФС Штейнера ничуть не значительнее ФС Бердяева. Два гносеологических труда, авторы которых задалась целью «преодоления Канта», кажущейся насущной на рубеже XIX–XX вв., просятся быть сопоставленными!

И Бердяев, и Штейнер искали такого пути познания мира, на котором не возникало бы рокового противоречия между субъектом и объектом (заостренного послекантовской гносеологией) и упразднялась непреодолимая преграда между познанием и бытием: искали познания *сущностного*. Ход рассуждения обоих — до некоторого момента! — весьма близок. Штейнер в ФС говорит о «восприятии» предмета познающим, к чему затем подключается «мышление», оперирующее «понятиями». Те же самые ступени познания Бердяев определяет чуть иначе: «Гносеология должна начать с установления различия между первичным нерационализированным сознанием и сознанием вторичным, рационализированным» (Бердяев, 1989: 71). Налицо полное — вплоть до важнейших терминов — совпадение: и для Штейнера, и для Бердяева познающий исходит из живой интуиции бытия, которую затем рационалистически оформляет.

Однако коренное мировоззренческое расхождение мыслителей проявляется тотчас же. Бердяев в двухступенчатом акте познания ценит его первый этап



непосредственного восприятия. Он усматривает в нем таинственность и связывает с *верой*: воспринимая мир, мы уже верим в его существование — восприятие не что иное, как наша практика веры. Штейнер же сосредоточивается на втором этапе — на *мышлении*, показывая его глубинные возможности. Отсюда невероятным образом — расширением сферы опыта — впоследствии разовьется система антропософии: из гносеологического зерна вырастет гигантское древо *духовной науки*. Уже в ФС Бердяев встал на путь веры — некоей естественной мистики. А Штейнер, наследник немецкого идеализма, сделал ставку на рационализм и продемонстрировал, как этот последний может быть углублен и утончен до превращения в *тайноведение*. Оба мыслителя были мистиками, но представляли разные изводы мистицизма.

С трепетом перехожу к своему пониманию ФС Штейнера. Ведь Вы так дорожите этой книгой! Сам Штейнер настолько ценил ее, что, случись гипотетический роковой выбор, он предпочел бы сохранить ФС ценой гибели всех плодов своего последующего творчества. Еще в «Истине и науке» — прологе к ФС — Штейнер втягивает читателя в опыт наблюдения его (читателя) собственного мышления. Он опирается при этом на Фихте, также призывавшего субъекта созерцать собственное познающее «я», предупреждая, что для этого потребен особый орган, который есть лишь у тех людей, которые в своем духовном развитии обошли прочих. Кстати, корни экзистенциализма — «субъективизма», «персонализма» Бердяева тоже надо искать у Фихте! Уже в «Смысле творчества» он делает «я», субъекта, центром своего воззрения. И это «я» в бердяевской творческой биографии проходит путь от трансцендентального фихтевского «я» (таково еще «я» в книге 1934 г. «Я и мир объектов») до интимного «я» Бердяева, которое в «Самопознании» (1940-е гг.) порой звенит пронзительно исповедально. Вы, дорогой коллега, так цените этот пафос «я» — не только у Штейнера, но и у Штирнера, не говоря уже о Ницше. Но почему же, смею спросить, Вы не заметили этого пафоса у Бердяева — откровенного философа «я», всю жизнь не занимавшегося ничем, кроме самопознания?..

Вернусь к ФС Штейнера. Сразу напомню Вам пикантный момент: Штейнер считал себя перевоплощением Аристотеля. Вы, антропософы, обходите молчанием такого рода связанные с *Доктором* вещи. К примеру: в начале 1900-х Штейнер себя и своих сторонников именовал «детьми Люцифера», издавал соответственно журнал «Гнозис Люцифера», а также, лелея уже «христологический» проект, усматривал связь праздника Духова дня — Троицы — с «люциферическим принципом» (Штейнер, 2006: 181). Никакое красноречие адептов Штейнера не выдавит из моего ментального мира устойчивый архетип: Люцифер — это дьявол. А вот что пишет Ваш единомышленник — красноречивейший, остроумнейший, гениальный, быть может, Карен Свасьян о ФС Штейнера, усматривая в ней действие «царственной» «магической власти»: «Вершина, достигнутая тут (в «кни-

ге-мистерии», по Свасьяну. — Н. Б.), — та самая, с которой только приоткрываются «все царства мира и слава их»» (Свасьян, 2006: 467). Я отказываюсь понимать Свасьяна! Он цитирует Мф. 4, 8, где сказано о «диаволе», который берет Иисуса «на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их». И у Свасьяна получается, что Штейнер в ФС достиг вершины диавольского гнозиса и ведет туда своих последователей! Такое крутое манихейство мне уже совсем не по плечу! «Отойди от меня, Доктор, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи», — перефразируя Мф. 4, 10, подражая Иисусу, отвечаю я сейчас и ответила давно. Но все же, скажите наконец, что это значит?!.. Возвращусь, однако, к гносеологии Штейнера.

По Аристотелю, *идеи* присутствуют в вещах, а не в «занебесной сфере» Платонова «Федра». По Штейнеру, они аффицируют мысль человека подобно тому, как свет аффицирует глаз, а звук — ухо. Понятийная, головная мысль — это *интеллектуальная интуиция* (старое достояние идеализма!), посредством которой познающий высвечивает идею вещи, словно прожектором. Человек, интуитивно вживаясь в идеи, начинает жить в их мире и мало-помалу поднимается в духовный план. Метаморфозой аристотелизма оказывается феноменология: *идея* вещи обретает актуальное бытие в ситуации познания. Жизнь в мире идей — мире вселенских творческих мыслей — для Штейнера означает деятельную обращенность мышления на самое себя. Именно в мышлении «я» свободно, ибо не ограничено извне ничем иноприродным. Солипсизм при этом исключен — идеи все же объективны. Потому именно «в мышлении нам дан элемент (Н. Боянусу лучше бы перевести последнее слово — «стихия»! — Н. Б.), соединяющий нашу особую индивидуальность с космосом. <...> Когда мы мыслим, мы все — единое Существо, которое все пронизывает» (Штайнер: 40).

Не напоминает ли Вам это о чаемом Соловьевым — наперекор mainstream'у западной философии — познании мирового Всеединства? Мне — очень даже напоминает! Тем более что, по Штейнеру, «человек постигает в своем мышлении общее Первосущество, пронизывающее всех людей» (Там же: 114): «Первосущество» — это соловьевская София, которую Штейнер признавал (видимо, по наводке Белого) и конципировал как «новую Изиду» или же «мировой Юмор» (Штайнер, 2003: 183). И уж совсем метафизически, в стиле въедливых «русских мальчиков», воспрянувших в философах Серебряного века, звучит Штейнеров тезис (уж не русифицировал ли его переводчик?): «Исполненная мысленного содержания жизнь в действительности есть одновременно и жизнь в Боге» (Штейнер: 114). Мне отчетливо слышится «бердяевство» и «соловьевство» в ФС Штейнера! Русский Серебряный век и Штейнер — об одном!

«Философия свободы» Штейнера, по-моему, описывает обычный опыт учебного, все вновь и вновь возвращающегося мыслью к своей гипотезе и как бы

методом итераций уточняющего ее. При этом возникает впечатление, что предмет сам раскрывается нам навстречу. — Но главное-то, конечно, дорогой философский друг, заключено в том, что от своей ФС Штейнер вскоре, взяв на вооружение теософский язык, стал учить тому, «как достигнуть познания высших миров». В книге 1904 г. с таким названием (кстати, «Как достигнуть...» Бердяев считал лучшим сочинением Штейнера) приведен пример «работы» познавательного метода ФС: созерцание зерна растения (элевсинский и евангельский символ!), сопровождающееся медитативным размышлением о нем (кружащаяся в себе самой мысль, как сверло, ввинчивается в свой предмет — зерно), приводит рано или поздно к оккультному результату — вокруг зерна появляется светящаяся цветовая аура, эзотерический ученик начинает видеть эфирное тело семени. Это, по Штейнеру, образец познания гётевского типа: так, создавая свое учение о цвете, выдвинутое им в пик Ньютонову с его стеклянными призмами, разлагающими белый световой луч, Гёте подолгу всматривался в закатную игру красок на альпийских снегах. Подобный метод, как антропософы должны верить, Штейнер применял при «духовных исследованиях» всего на свете — от камней и растений до происхождения человечества, «мистерии Голгофы» и кармических странствий конкретных душ. Благодаря своему природному ясновидению, о котором Штейнер свидетельствовал начиная с 1880-х гг., он опровергнул Канта, указав путь познания *вещей-в-себе*, Аристотелевых *идей*, и стяжал софийную мудрость, узрев «живого Христа», которого отождествил с «живым Существом антропософии». Все это входит в антропософское Credo. Правда, Андрей Белый в «сестре Антропософии» опознавал Софию, а не Христа, но сейчас это не столь важно. Для сравнения с гностицизмом Бердяева мне достаточно было выявить вектор развития «умного оккультизма» — от новой гносеологии ФС к «духовной науке», то есть естествознанию образца XIX в., распространенному на области, прежде находившиеся в ведении метафизики.

Но вот что удивительно: как утверждает Свасьян, ФС Штейнера никто не понял! Не понял ее Э. фон Гартманн, старший современник и симпатизант Штейнера, мимо ФС прошел и целый сонм мыслителей XX в. Свасьян показывает, что к антропософии — феноменологии до Гуссерля — вплотную приблизился этот последний: ничего не зная о ФС и ее авторе, он почти достиг представлений о реинкарнации и карме. Свасьян считает также, что, прими ФС Сартр, он пришел бы к просветлению, а не к философской «тошноте»: антропософия уже рождалась в интуициях ее «слепого свидетеля». По мемуарам Серебряного века кочует рассказ о встрече в Париже в 1908 г. Штейнера и четы Мережковских. Гиппиус тогда презрительно лорнировала *Великого Посвященного*, Мережковский требовал от него решения «последних вопросов», а Штейнер, тонко улыбаясь, предложил проповеднику *Третьего Завета* прежде освоить



«предпоследние»: по-моему, все это пикантно и вдвойне комично. Не понял ФС и Бердяев, вместе с Гартманном не нашедший там «свободы». — Но ФС, согласно Свасьяну, — книга за семью печатями и для сонмов антропософфов! Я знаю, как они штудируют ее — фразу за фразой, индивидуально и в коллективной *духовной работе* на семинарах. Возможно ли нам, профанам, понять ФС — «съесть» ее в библейском смысле, чего требует от нас Свасьян?!

Хочется все-таки догадаться, почему ФС не была прочитана и люди, вместо того чтобы создавать длиннейшие очереди записывающихся в антропософские ложи, предпочли ФС — «этому бесценному самородку духа — кричаще дешёвую бижутерию собственных представлений: марксистских, фрейдистских, экзистенциалистских, позитивистских... и бог весть каких еще» (Свасьян, 2006: 412). Дело, по-моему, просто в том, что ФС показалась современникам достаточно заурядным, ученическим образцом неокантианства — неважно, про- или антикантовского извода. Признайтесь вместе со мной: Штейнеру-философу далеко до самобытно-вдохновенных Риккерта или Когена, и его можно поставить только во вторую или даже в третью шеренгу неокантианцев. Великолепная голова «царя-мага» (Там же: 468) виднеется где-то за плечами Иоганна Фолькельта и Теодора Липпса: все же их первичные интуиции — «транссубъективность» первого и «вчувствование» второго, право же, впечатляют сильнее, чем действительно призрачная (особенно в свете очень авторитарной антропософской веры) «свобода» Штейнера.

Дорогой коллега, я рискую вызвать Ваш гнев, диффамируя философию Вашего кумира. Что же касается профессора Свасьяна, то, прочитай он это письмо, расправился бы со мною похлеще, чем с бедной антиштейнерианкой Ренатой Гальцевой (я уж не говорю о подвергнутом им убийственной экзекуции церковном мыслителе Кураеве): некогда г-н Свасьян с вызовом отбросил тот факт, что, как он сам же и выразился, имеет дело не только с «автором» статьи в «Литературке», но и с «дамой» (Там же: 323–331)!<sup>1</sup> И я боюсь еще более *страшной мести* со стороны антропософфов! Потому в дальнейшем просто поверю самому Штейнеру, назвавшему свою диссертацию «биографией одной взыскующей свободы души», а предложенный в ней метод сущностного познания — опытом, который он «внутренне пережил сам» (Там же: 415). И дело все в том, чтобы войти в этот опыт: совершится чудо, мир будет спасен.

Однако, дабы принять, в Ваших терминах, Штейнерово гносеологическое «посвящение», надо априорно уже быть «посвященным», прежде иметь некий *орган восприятия*, который я назову для удобства органом Фихте — Штейнера. Объяснюсь, сперва попросив Вас открыть книгу Штейнера «Истина и наука» — эти пролегомены к ФС. Там есть важнейшая для понимания гносеоло-

<sup>1</sup> Выражения К. Свасьяна вряд ли подлежат цитированию за их нецензурностью.

гии-гнозиса Штейнера глава «Свободная от предпосылок теория познания и Наукоучение Фихте». Из нее следует, что на рубеже XVIII–XIX вв. И. Г. Фихте задался целью — скажу от себя — барона Мюнхгаузена, перенеся его проект по вытаскиванию себя за волосы из болота в область познания: «Уже в 1797 году, в “Первом Введении в Наукоучение”, он (Фихте. — Н. Б.) рекомендует самонаблюдение как правильный путь для познания “я” в изначально присущем ему характере». Видимо, Вы и г-н Свасьян — искусные мастера делания фокусов сказочного барона, ибо в противном случае обесцениваются все ваши панегирики в адрес ФС. Но как Штейнер, так, видимо, и Фихте сознавали, что не так-то просто пытаться «рассматривать “я” в его акте построения мира», *превращать субъекта в объект познания* (не веет ли здесь на Вас *бердяевством*? Кто как не Бердяев задался именно этой целью в книге «Я и мир объектов»? ). И вот, Штейнер говорит, что речь у Фихте идет о «пробуждении того *разумного* (темный перевод Б. Григорова! — Н. Б.), совершенно нового внутреннего орудия чувства», то есть *органа*, имеющегося у человека лишь в зачаточном состоянии, «которое было бы в состоянии подслушать “я” при этом построении мира». «Тот, кто это может, — продолжает Штейнер, комментируя Фихте, — кажется ему (Фихте. — Н. Б.) стоящим на более высокой ступени знания, чем тот, кто видит только построенное, готовое бытие» — «мир объектов» (опять, еще мощнее, повеяло *бердяевством!*) (Штейнер, 1992: 42–43). «Более высокой» — ибо у способного к такому созерцанию имеется орган, которого у прочих нет. Вот он — орган Фихте — Штейнера! За ним, уже в «Истине и науке» (это 1892 г.), маячат *духовная*, с ее ступенями, *эволюция*, а также антропософский *человек* с его высшими, чем «я», «органами» — «самодухом», «жизнедухом» и «духочеловеком». В Шестую послеатлантическую эпоху люди с помощью этих органов смогут воспринимать свое творческое «я» так, как ныне мы, из этого убогого «я», воспринимаем тела физическое, эфирное и астральное.

Но пока что длится Пятая послеатлантическая эпоха! И ни у кого, кроме, быть может, Вас, мой дорогой продвинутый коллега, и сверхъестественно одаренного (возьмите хотя бы его аппарат к двухтомнику Ницше 1990 г.) Карена Свасьяна, органа Фихте — Штейнера, увы, еще нет!! Не было его также ни у кого из философов от Гуссерля до Гальцевой, включая Бердяева. Именно поэтому ни до кого из нас не доходит соль Штейнеровой ФС: поверьте, мы просто биологически не в состоянии прикоснуться к ее сокровенному существу!

Дорогой профессор! И все это было бы ничего: когда-нибудь ФС прочтут, уже, может, кто-то с заветным тайным органом даже родился в мир! Но главный-то ужас, главная трагедия «книги жизни» состоит в том, что само ее «естественнонаучное» существо давно — думаю, уже более ста лет назад — безнадежно устарело. Сейчас нет той естественной науки, на которую ориентируется

Штейнер — нет не только гётевского естествознания, но и методологий экспериментатора Резерфорда и даже верившего в мировой эфир Х. Лоренца, предшественника априорной физики Эйнштейна. Опять-таки говорю со знанием дела: Вы в курсе того, что я — физико-химик с университетским и академическим стажем и что я оставила естествознание (на завершающем этапе аспирантуры), безнадежно устав от постоянной мысли о том, что познаю-то я вовсе не природу, а созданную мною же самой, изначально мне уже известную математическую модель. Я переживала это как картежный блеф. Смешно же посвящать жизнь такой ерунде!.. Но дело, конечно, не во мне. Философия науки XX в. на бесконечные лады перепевает то, что сознает всякий естествоиспытатель: научный предмет ныне не имеет никакой физической реальности, она испарилась в уравнениях, искорежена и сублимирована приборами, растворена в царской водке, искажена стеклами микроскопов и телескопов. Соответственно этому *познание* открыто уступило место *описанию*. Я уж не говорю о веке двадцать первом: мы все мощным пылесосом Интернета ныне втягиваемся в иной, виртуальный мир и скоро просто позабудем о старом — оставшемся непознанным «софийном» универсуме.

Штейнер обращался к своему современнику, рационалисту-естествоиспытателю, надеясь склонить его к «умному» духоведению. Но уже на мое поколение приходится трансформация господствующей парадигмы сознания: «физики» уступили свой приоритет «лирикам», над естественнонаучной ментальностью возобладала гуманитарная. В настоящее же время стремительно формируется *человек магический*: юзерская ловкость при манипуляции кнопками ПК играет роль пассов и ритуальных жестов древних колдунов. Нынешнее *тайноведение* ли, *философия* ли *свободы* упирается в секреты хакерства, в тайны паролей, в цинизм рекламодателей — в «свободу» плавания в самой черной «пучине греха»! Какие там гётевские цветные снега, какое Штейнерово зерно! От дела Штейнера (которое сгорело почти дотла вместе с Гётеанумом в роковую новогоднюю — 1923 года — ночь) остался один, как выражается Свасьян, «неразлучный теософско-браминский двойник» антропософии (Свасьян, 2006: 414) — антропософская сектантская схоластика. Ну и еще — «вальдорфские детские сады» (Там же: 312)...

Невероятно, но Бердяеву повезло больше: верующий церковник в своей ФС (1911 г.), романтический «человек мечты», мистик-кустарь, он удержался на всех исторических поворотах XX в. и в двадцать первом кажется нашим современником. Быть может, так случилось именно потому, что, в отличие от Штейнера, Бердяев — безнадежный гуманитарий. В борьбе со Штейнером он отстоял традиционных Бога и человека, лишь слегка поработав над этими образами ницшевским... нет, не *молотом* — тонким резцом. Дорогой друг! Я возвращаюсь к *нашим*

*баранам* — к ФС уже Бердяева, подозревая, что Вы вряд ли когда-либо углублялись в ход его мысли. Штейнер, как мы помним, в ФС перешел от «восприятия» и «мышления» к проблеме познания *мира идей* — духовного космоса. Бердяев же, изначально утвердившись на фундаменте одиозной в глазах Штейнера *веры*, мало-помалу преобразил ее в некое специфически бердяевское *знание* (Штейнер, замечу, шел в обратном направлении — к вере в Акаши хроники, карму и т. д.).

В бердяевской ФС вера в существование мира как-то незаметно оборачивается церковной верой: Церковь здесь — соловьевская Вселенская, точнее — Душа мира, соединенная с Логосом. Этот мыслеобраз (очень напоминающий «космическую гармонию», «мир идей» в гносеологии Штейнера) Бердяев называет еще *макрокосмом*, который (согласно воззрениям Средневековья) изоморфен *микрокосму*, то есть человеку. И вот, в силу этой изоморфности, макрокосм познаётся через самопознание микрокосма — опять-таки это похоже на «умную мистику» Штейнера. Но в отличие от по-протестантски обособленного субъекта познания последнего, познающий индивид раннего Бердяева — член конкретной православной («народной») Церкви. В ее благодатной атмосфере опровергается Кант, преодолевается трагедия познания — познающий дух сливается интуицией с вещью-в-себе. Забегу вперед: во Христе, по Бердяеву, упраздняется и закон кармы-реинкарнации, в который русский философ под влиянием Штейнера все же уверовал. Получается так: крещеные души не перевоплощаются и ожидают в загробном мире воскресения мертвых, тогда как все прочие претерпевают дурную бесконечную цепь рождений.

Пронизанные пылкой церковной верой главы ФС Бердяевым писались в пору его страстного увлечения православием. Вы, дорогой коллега, любитель России, знаете, что от изначального марксизма Бердяев обратился к кантовскому идеализму, а от него — к *новому религиозному сознанию* в версии Мережковского. В 1905 г. он солидаризировался именно с последним и Гиппиус, когда писал: «Мы благоговейно склоняемся не только перед крестом, но и перед божественно прекрасным телом Венеры» (Бердяев, 1993: 227). Но сектантский дух «Нашей Церкви» супругов Мережковских быстро надоел Бердяеву; не признавал он и доминирования над собой родоначальника школы. На просторы вселенского христианства выведет узкий путь православной практики: уверовав в это, Бердяев подчинил себя канону церковной жизни — выстаивал многочасовые службы, ездил по старцам и пр. Надолго его, понятно, и здесь не хватило: на покаянном пути Бердяев страдал от «подавленности грехом». Дорогой профессор, вот Вы не ставите Бердяева ни во что, а он, как Ваш Штейнер, был мистиком — тоже обладал тайным *органом* оккультных восприятий — только уже органом Бердяева! В письмах, например, к Философову он рассказывал о своих мистических переживаниях, а о главном таком опыте мы узнаём из «Самопознания». Летом то



ли 1910, то ли 1911 г., отдыхая в деревне, неким ранним утром, еще в тонком сне, Бердяев узрел мистический свет, потрясший все его существо. Потрясение это он опознал как переход от угнетенности грехом к творческому подъему. В данном событии — не сочтете ли Вы его за приватное *посвящение*? — родился Бердяев — философ творчества, создатель *антроподицеи*. Эта русская версия экзистенциализма очень сходна с «эгоизмом» или «индивидуализмом» М. Штейнера, который Свасьян бесконечно приближает к «философии свободы» Штейнера.

Увы, родившись как свободное «я», Бердяев отпал от церковной соборности, исключаяющей «абсолютизацию единичного» — собственного «я». Но не стал ли он при этом — здесь прошу внимания, мой дорогой адресат! — самым настоящим, взыскуемым Штейнером *антропософом*? Ведь согласно определению Штейнера — Свасьяна, «антропософия — это жизнь в Я», «путь Я к самому себе» — ко Христу как высшему Я, — путь познания себя и через себя — «духовного во Вселенной» (Свасьян, 2006: 334) (макрокосма). Но именно эти вещи проблематизировал Бердяев, исходя из своего опыта бытия. Я рискну сейчас выдвинуть следующий тезис: Бердяеву, по мере его сил, удалось приблизиться «к самому себе» (особенно в итоговом «Самопознании»); ему также удалось познать уголок «духовного во Вселенной». Да, естествознание не было его коньком и сфера духа «объектного» была им изначально из рассмотрения исключена. Но бытие *очеловеченное* оказалось ему по плечу. Когда-нибудь я займусь изучением герменевтики Бердяева. Духовные портреты Мережковского и Иванова, Флоренского, Андрея Белого, Зинаиды Гиппиус вместе с рядом «героев» его статей в эмигрантском «Пути»: «Лицам творчества» антропософа Волошина далеко до этой галереи! А фундаментальные монографии о Достоевском, Хомякове, Леонтьеве? А летучие замечания о современниках — Минцловой, Евгении Герцык, православных старцах и т. д., врезающиеся в память! Антроподицея Бердяева своей прикладной стороной имела блистательное *человековедение*, конкретную антропологию. Бердяев отвергнул *духовную науку* Штейнера — сомнительной достоверности (даже и по Свасьяну!) естествознание, распространенное, с помощью теософской терминологии, на тонкоматериальные миры. Но сам Бердяев продолжил и развил германскую традицию *наук о духе*, встав здесь в русской мысли XX века рядом с Бахтиным... Дорогой антропософский друг, я могу бесконечно долго развивать эту тему. Но ресурс моего письма исчерпан. В заключение все же скажу, какова моя сверхцель. Надеюсь, я убедила Вас в историко-философской плодотворности сопоставления русского экзистенциализма и антропософии.

Об этом редко говорят, хотя всем понятно, что противостояние Бердяева и Штейнера упирается в ключевое и непостижимое — в тайну человеческого бессмертия. Наша историко-философская тема имеет мощное общечеловеческое звучание! Давайте сразу отложим в сторону базаровскую версию — могилу с ло-

пухом: вы, антропософы, и мы, христиане, верим в вечное и нетленное ядро человеческого существа. Но многократно или единожды является эта, по-вашему, *индивидуальность*, а по-нашему — *личность* на землю? Работает ли в мире душ закон реинкарнации-кармы или же спасения-гибели? Царят ли на земле «смерть и время» (Соловьев) с его плохой бесконечностью — или в вечности «времени уже не будет» (Откр. 10, 6)? И, наверное, главное, экзистенциальное: прожив нашу короткую, бедную жизнь, имеем ли мы надежду вступить в светлую вечность или же обречены на веки веков скитаться в темных астральных мирах? У Штейнера есть несколько «драм-мистерий»; Вы, конечно, знаете, он утверждал, что в них вложил всю свою антропософию. Так вот, эти сцены суть бесконечные «разговоры в царстве мертвых» — был такой некогда литературный жанр. Эзотерические ученики, связанные общей кармой, разговаривают на антропософские темы — по сути, это разыгранные по ролям антропософские трактаты. Теперь внимание! Самое активное участие в загробных беседах гностиков принимают Люцифер и Ариман — антропософские духи зла. Таким образом, место действия «драм-мистерий» — преисподняя. Что же, Штейнер хотел честно предупредить своих адептов о том, что их ожидает в посмертии? Я приступала с этим роковым для *духовной науки* вопросом ко многим знакомым антропософам. И в ответ, увы, кроме смущенного мямления, ничего не получала!

С другой стороны, и церковное богословие не в силах предложить людям на этот счет чего-то более свежего и убедительного, чем история мытарств Феофоры, какого-то совсем уж архаично-иудейского (мало вдохновительного!) *Аврамова лона* или, в католичестве, облакающегося в барочные образы *лимба*. Религии Дальнего Востока, язычество, теософию и антропософию Церковь ненавидит не в последнюю очередь за веру в перевоплощение душ. Но не в бесконечных ли замалчиваниях самого главного и интересного, не в фундаментальной ли неискренности и ориентации на невежество — причина глубокого нынешнего кризиса церковности? Ведь только до самого темного, «глубинного» народа не дошло знание о том, что реинкарнацию исповедовали и исповедуют миллиарды миллиардов людей, что те, кто жил в великих хронотопах древности, истину перевоплощения переживали так же явственно, как мы наблюдаем смену дня и ночи. Церкви надо что-то с этим делать, христианское сознание не терпит лжи, тем более в «последних вопросах».

Мне остается только попрощаться с Вами, дорогой коллега. Вы, конечно, догадываетесь, что, обсуждая взгляды Бердяева и Штейнера, я преследую и личный интерес — ближе подойти к себе самой. Многое можно было бы еще обсудить с Вами. Но не только от меня зависит, возьмусь ли я вновь за перо.

## ПИСЬМО ВТОРОЕ

Бог един (т. е. не множествен) лишь как Бог; <...> в другом отношении, т. е. поскольку Он не есть Бог, Он есть множество <...>.

*Шеллинг Ф. В. Й. Монотеизм*

Дорогой профессор, Ваш ответ на мое первое письмо вынуждает меня заподозрить, что интересующая меня сейчас тема глубинных идейных перекличек гностического экзистенциализма Бердяева и антропософии Штейнера (ее философских основ) сама по себе нуждается в оправдании. По-Вашему получается так, что если Бердяев достоин сравнения со Штейнером, то он попросту его противоположность, антиантропософ, а на самом-то деле его писания — плод неочищенного ума. Однако такое отношение к Бердяеву в корне противоречит историко-философской интуиции Штейнера. Считая антропософию универсальной, абсолютной философией — мудростью как таковой, — Штейнер утверждал, что она в качестве некоей скрытой силы присутствует во всех философских воззрениях. Это присутствие не доведено до сознания философа, не воплощено в его идеях, оно маргинально, инстинктивно. Но поскольку в истории мысли действует сам всемирный Дух, он непременно оставит след в философской системе, который будет тем отчетливее, чем эта система индивидуальнее. Не является ли самым естественным для историка философии, в частности, антропософа, каким выступаете Вы, искать — и находить! — мысли Штейнера, глубоко усвоенные и индивидуально преломленные, у его современника Бердяева, задетого и взбудораженного феноменом *Доктора*? Я, разумеется, не считаю антропософию абсолютной «разгадкой» всех «загадок философии» (Свасьян, 2006: 479): это образец новейшего оккультизма, поздний побег на многовековом древе натурфилософии. Но вот разомкнутость философии в область знания оккультного — факт, давно изученный и обоснованный на Западе. Укорененность идеализма Гегеля и Шеллинга в оккультизме Якоба Бёме и других немецких мистиков — общепринятое суждение в среде западных историков философии. Не уходя далеко в сторону, укажу Вам хотя бы на великолепный труд Михаэля Френча «Лик Премудрости» («Die Weisheit in Person» von Michael Frensch): я не поленилась перевести на русский эту огромную книгу и издать в России! Присутствие Каббалы — в версии Исаака Луриа (XVI в.) — у немецких идеалистов, а затем, через них — в русской софиологии Френч обосновывает блестяще!

Для философии же Серебряного века связь с религией и оккультизмом особенно очевидна: ее непосредственными источниками (помимо Ницше) явля-

ются православие и оккультный по его природе опыт Соловьева, который этот визионер идентифицировал как общение с *Софией* Библии и мистического предания. Изначально русская философия осознала себя как гностицизм — обоснование возможности и обретение знания ноуменального поверх непреодолимых, казалось бы, барьеров, которые воздвигла перед познающим разумом кантиански ориентированная мысль. Штейнер был принят русскими с энтузиазмом именно из-за его устремленности к тому же сущностному познанию. Образ-концепт мирового Всеединства (которое не что иное, как Абсолютный Человек), центром которого является человек познающий — общий для мысли Серебряного века и антропософии. И если Андрей Белый и Волошин были сознательными исповедниками антропософии, то в случае Бердяева дело обстояло сложнее. Согласие и борьба, притяжение и отталкивание, тайное подражание и критика на словах: все эти формы любви-ненависти к тайной мудрости не заслуживают ли самого пристального внимания исследователя-гуманитария?

Ваше отрицание любого подобия воззрений Бердяева и Штейнера основано на утверждении: экзистенциализм Бердяева — это феномен *религиозный*, тогда как Штейнер — создатель *духовной науки*. Казалось бы, так оно и есть: гносеолог Бердяев уже исходит из *веры*, гётеанец Штейнер уповаet на *знание*. Тем не менее, как я Вам уже писала, противоположность их тенденций во многом кажущаяся и сводится к текучести терминов. Так, *вера* в философствовании Бердяева перетекает в *знание*, а львиная доля антропософских смыслов принимается на веру — боюсь, не одними «непродвинутыми» эзотерическими учениками. Отношение Бердяева и Штейнера к религии тоже вроде бы противоположно. «Бог» — верховное ключевое слово для Бердяева. «Я становлюсь безмерно богат оттого, что существует Бог» (Бердяев: 272): вот одно из бесчисленных бердяевских постулирований бытия Божия и нужды человека в Боге. «Принятый в силу абстрактных умозаключений Бог есть только перенесенный в потустороннее человек» (Штайнер: 115), — походя замечает, в духе Фейербаха, Штейнер. Он и не снисходит до опровержений теизма: монист, в гипотезе трансцендентного Бога он попросту не нуждается. Но хотя Бердяев выступает как страстный апологет Бога и Церкви, тогда как Штейнер — их насмешливый отрицатель, первый — очень сомнительный *теист*, и было бы весьма странно именовать Штейнера *атеистом*. Собственно, мое письмо будет посвящено обоснованию определенной близости Бердяева и Штейнера не только в теории познания, но и в области религии. Однако прежде хотелось бы предложить Вашему вниманию одно — важнейшее! — соображение.

Решающую роль в становлении как Штейнера, так и Бердяева сыграл сложный и глубокий феномен Фихте. Он считал себя последователем Канта, но, развивая воззрения учителя, преодолел их. И вот в своем пафосе опровержения



Канта ранние Штейнер и Бердяев пошли по пути именно Фихте. «Фихте усиливает субъективно-идеалистическую тенденцию кантовской философии: по его утверждению, вне Я ничего нет», «все внешнее должно быть выведено из Я» — «из деятельности самосознания», — пишет блестящий знаток немецкого идеализма П. П. Гайденко (Гайденко, 1990: 26). В «самосознающую» душу, во внутренний мир Я от Канта бежали и Штейнер, и Бердяев. Последний отверг кантовскую *вещь-в-себе*, назвав ее «объектом», и «все внешнее», переосмыслив, свел к творчеству субъекта. Что же касается Штейнера, то он метафизику Канта вытеснил метафизикой Аристотеля и заявил о возможности интуитивного проникновения в Аристотелев мир идей, сопряженных с вещами. В своем прошлом письме я напомнила Вам, что важнейшая глава книги молодого Штейнера «Истина и наука» (1892 г.) восходит к Фихте: именно из «Введения в Наукоучение» 1797 г. Штейнер здесь заимствует познавательный метод самонаблюдения — медитативное погружение в мир собственных мыслей, выводящее, по его убеждению, в изоморфный этому микрокосму объективный универсум. Не в берлинской ли масонской ложе Royal York Фихте почерпнул знание о подобной оккультной практике (Там же: 118)? Отказ Штейнера от потустороннего Бога имеет тот же философский исток, что и *атеизм* Фихте («Наукоучение <...> не признает трансцендентного личного Бога христианской религии», Там же: 105) — сосредоточение всей реальности в творческом субъекте, у Штейнера все же феноменологическое. Но, конечно, фихтевский «атеизм» совсем особенный! Фихте — и Бердяев вслед именно за ним! — переносил Бога, в духе чтимых опять-таки ими обоими Мейстера Экхарта и Ангелуса Силезиуса, внутрь души человека и называл Абсолютным Я. «В первый период (до 1800 года, когда Фихте вступил на путь философского покаяния — критики «аффекта самостоятельности». — Н. Б.) Фихте, в сущности, отождествляет Бога с бессознательной деятельностью Абсолютного Я, которое обретает сознание только в конечном Я. Значит, полную реальность Бог имеет только в единстве с человеком <...>. Не только конечное (Я. — Н. Б.) не может существовать без Абсолютного (Я. — Н. Б.), но и Абсолютное без конечного» (Там же: 104). Как видите, в границах воззрения Фихте мы незаметно перешли от интуиций *атеизма* Штейнера к интуициям же *богочеловеческой* религии Бердяева! Ведь шокирующий момент теологии Фихте — представление о нужде Бога в человеке, симметричной нужде человека в Боге, — является изюминкой и бердяевского богословия.

Ich weiss, dass ohne mich  
Gott nicht ein Nu kann leben  
Werd ich zu nicht, er muss  
Von Noth den Geist aufgeben.

Я так перевела — адекватно ли, на Ваш взгляд? — четверостишие Ангелуса Силезиуса, которое Бердяев сделал эпиграфом к своему «Смыслу творчества»:

Я знаю, без меня  
Бог жить не в состоянье.  
Коль стану я ничем —  
Лишится Он дыханья.

Как Вы, конечно, видите, богословы Фихте и Бердяев сходным образом ориентируются на германскую мистику, бросают традиции одинаковый вызов! У Фихте «Бог и человеческое Я настолько тесно сомкнуты, что провести границу меж ними в сущности невозможно»: «пульсация», движение мысли между этими началами и составляет «диалектический метод Фихте» (Там же: 105). Но одновременно что это, как не «экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», представленная Бердяевым в качестве новейшего «богочеловеческого откровения», полученного лично им?! Вот несколько наугад взятых цитат из одноименной его книги 1944–1945 гг.: «В истинной человечности <...> раскрывается сам Бог»; «Религиозный феномен двойствен, он есть раскрытие Бога в человеке и человека в Боге, в нем обнаруживается тоска человека по Богу и тоска Бога по человеку»; «Человечен не человек, а Бог», «человечность и есть богочеловечность» и т. д. (Бердяев ЭД: 15, 37, 220, 221). И когда Бердяев эти страстно-эротические отношения Бога и человека называет «драмой двух» — «тоской по любимом», и сводит к этой «драме» свой «основной миф» — «миф о богочеловеческом и богочеловечестве» (Там же: 88, 10), то, дорогой коллега, мне почему-то приходят на ум отнюдь не библейские истории миротворения и Голгофы, а образы языческих трагедий — тоска Зевса по Семеле, Данае или Ганимеду, что-нибудь в таком роде. Не случайно же для Бердяева было естественным поклоняться одновременно Кресту и «божественно-прекрасному телу Венеры» («О новом религиозном сознании»)! Однако не упрекал ли Шлегель и самого Фихте именно в язычестве? (Гайденок, 1990: 105–106). Правда, в связи с Фихте говорят о «титанизме» и «человекобожестве», тогда как Бердяев сам отстаивает «богочеловечность», желая держаться христианской традиции. Но опять-таки мне видятся здесь терминологические игры, разница только в словах. Творческий «человек» Бердяева во всяком случае «титаничен»: это герой, первопроходец, революционер — аскет в миру, как и человек Фихте. Бердяевское «богочеловечество» посредством «экзистенциальной диалектики» постоянно совершает кульбиты и превращается в «человекобожество».

Мой дорогой антропософский друг! Штейнер, не боясь насмешек, бросил в среду своих учеников — разумеется, имея в виду ее распространение — весть

о том, что он — вновь воплотившаяся на земле индивидуальность Аристотеля. А вот что мне говорит *моя* интуиция: Бердяев — это реинкарнация Фихте! Иначе как же объяснить то, что в учениях Фихте и Бердяева легко распознаётся один и тот же философский лик, философский тип?! «Фихте отождествил свой первопринцип со *свободой* и с помощью последней попытался объяснить все существующее» (Там же: 5): из свободного Я он вывел сущностный мир не-Я, ухитрившись вместить его в деятельность Я же — в *самомышление*, тем самым опровергнув кантовский агностицизм; попутно он указал путь к познанию Бога, Абсолютного Я, — путь этот — самопознание (Я есмь Я — библейское Имя Божие, Яхве); природа при этом, понятно, подчинена свободному духу человека, наделенного «всемогуществом и всеблагостью», превращающего вселенский хаос в космос, побеждающего мировое зло — косность материи, создающего общество свободных индивидов. «Я основал свое дело на свободе» (Бердяев ЭД: 4), — гордо заявлял и Бердяев, в точности как Фихте поставивший в центр своего *персонализма* свободного субъекта. Презрев мертвенный «мир объектов», он творит — в своем самопознании — Вселенную, причем этот микрокосм в эсхатологической перспективе оборачивается макрокосмом — «новым небом и новой землей». И стилистика мечтаний этих Я-философов одна и та же! По сути, мы находим у обоих образ великого мага — человека будущего, «живой микрокосм», который «в силах внутренне общаться с живым макрокосмом и управлять им» (Бердяев, 1989: 518). «Магическое общение с природой, — грезит Бердяев, — будет преодолением “мира сего”, выходом из данного природного порядка, механически омертвелого»: человек «силен внутренне управлять духами, а не только внешне управлять механизмом природы. Мечты магов, алхимиков и астрологов реально осуществляются. Найден будет и философский камень, и жизненный эликсир». Эту «светлую магию» Бердяев называет «теургией». «Теургия есть продолжение дела Божьего творения <...>, есть путь к новому Космосу» (Там же: 518, 517, 226). О такой же магической деятельности, из микрокосма распространяющейся на природу макрокосмическую, говорит и Фихте: именно через человека «держатся вместе мировые тела и становятся *единым* организованным телом, *через него* *вращаются светила по указанным им путям*... В Я лежит верное ручательство того, что от него будут распространяться в бесконечность порядок и гармония» (Гайденко, 1990: 56). Одна и та же волна романтико-окультурных мечтаний уносит обоих мыслителей. О «назначении человека» они мыслили весьма сходно!<sup>1</sup>

Близки Фихте и Бердяев и в их собственно религиозных интуициях. «Абсолютное Я Фихте не тождественно ни человеку, ни человечеству: оно скорее есть

<sup>1</sup> «Назначение человека» — название труда Фихте (1800 г.); «О назначении человека» — книга Бердяева 1931 г., особенно им ценимая.

*богочеловечество*, тот идеал, который должен осуществляться на протяжении бесконечного времени» (Там же: 62): комментарий исследовательницы (Вам, конечно, знакомо ее имя) относим и к «богочеловеческой» религии Бердяева. Последний заслужил в точности те же упреки в *атеизме, политеизме и гностицизме*, которые от своих современников получал Фихте. Вот что, кстати, писала Гайденко уже о Бердяеве: «Человек как творец ценностей ставится Бердяевым на место Бога». И далее: «Если согласиться со Шлейермахером, что главное в религиозном сознании — это чувство зависимости человека от высшего начала, то Бердяева нельзя назвать религиозным. Ничто ему так не претило, как чувство зависимости, он даже согласен был считать себя скорее атеистом, если религия требует признания конечности человека» (Гайденко, 1997: 458, 457). Слегка возражу Пиаме Павловне: к концу жизни Бердяева в его воззрении все же наметился тот же покаянный сдвиг, которым отмечено творчество Фихте второго этапа. Инстинктивно воспроизводя отказ от титанизма — «аффекта самостоятельности» своего философского прототипа, в «Экзистенциальной диалектике...», равно как в «Самопознании» Бердяев вынужден признать подчиненность человека Богу: «Человек есть существо молящееся» (Бердяев ЭД: 264). Но этот компромисс с традицией маловыразителен, как бы маргинален для бердяевской философской *идеи*.

Дорогой профессор! Я все же решусь представить Вам существо частной религии Бердяева: ведь слово «*богочеловечество*» в бердяевском контексте означает совсем-совсем не то, что в Никейском церковном богословии и даже не то, что в софиологии Соловьева. Вы увидите, что в этот термин Бердяев облакает свои «религиозные» интуиции, весьма близкие фихтевским и, как я покажу Вам чуть позже, заставляющие вспомнить и о проекте Штейнера. «Богочеловечество» — верховный концепт воззрения Бердяева. «Я мог принять и пережить христианство лишь как религию Богочеловечества», «в Бога можно верить лишь в том случае, если есть Бог Сын, Искупитель и Освободитель, Бог жертвы и любви» (Бердяев, 1990: 165): ну да, верить в Бога после Аушвица и Трешлинка можно лишь в том случае, если в тамошних газовых камерах задохнулся и Он. Такова логика бердяевской теодицеи, мне, кстати, вовсе не близкая. Впрочем, кажется, свое богословие Бердяев подводил не под это отдающее садизмом примитивное представление, а под фундаментальнейшую для него интуицию человеческой свободы. В вере в Бога он искал «более глубокого и прочного обоснования» веры в человека: «Если есть Бог, то человек есть существо духовно независимое. <...> Бог есть моя свобода» — свобода от мира объективации. Бердяев исключил из христианства, как он пишет в 1940-е годы, «ложное учение о смирении» (Там же), самую суть религии Креста, создав тем самым версию христиан-



ства *постнищевского*. *Голгофы* он откровенно не любил и полагал, что обрел путь к *Воскресению* в обход ее.

Не посетуйте на меня за то, что я выпишу Вам большую цитату из «Самопознания»: в ней не только ключ к *философии творчества* и *богочеловеческой* религии Бердяева, но — что особенно важно для осознания оккультных обертонов его экзистенциализма — явственное указание на его мистическую одаренность, мыслителем усиленно культивируемую. «Я пережил период сознания подавленности грехом, — Бердяев имеет в виду свои усилия стать на покаянный церковный путь после отхода в 1908 г. от секты Мережковских. — От нарастания этого сознания не возгорался свет, а увеличивалась тьма <...>, в то время как цель религиозной жизни есть преодоление подавленности. И вот я <...> испытал состояние большого подъема. Это было настоящим внутренним потрясением и озарением. Я летом лежал в деревне в кровати, и уже под утро все мое существо было потрясено творческим подъемом и сильный свет озарил меня. Я перешел от подавленности грехом к творческому подъему. Я понял, что сознание греховности должно переходить в сознание творческого подъема, иначе человек опускается вниз. <...> В опыте творчества преодолевается подавленность, раздвоенность, порабощенность внеположностью (то есть *миром объектов*. — Н. Б.)» (Там же: 196–197). В терминах Штейнера, речь у Бердяева здесь идет о его личном «посвящении»: сам он нередко намекает на «антропологическое откровение», которым обосновывает свой *профетизм*. Мистический свет созерцали неоплатоники, германские мистики, православные исихасты, также о нем писал и Фихте (Гайденко, 1990: 49). Конечно, Бердяеву было прекрасно известно, что с точки зрения Церкви его светоносный опыт — явное прельщение. Но подобные переживания всегда отличаются острым чувством достоверности. К тому же Бердяев, вдохновленный примером Ницше, любил рисковать. До конца жизни он посещал церковные службы, в эмиграции слыл православным. Но его внутреннюю жизнь определяло не покаянное настроение, а творческие «экстазы», которые он ценил так же, как Достоевский — эпилептические припадки. Изучаются ли современной психологией подобные явления? Вряд ли: наука о душе ориентируется на *психоанализ*, тогда как экстаз — это *психосинтез*. Но это материи, уже нас не касающиеся. В связи с нашей темой важно высказывание Бердяева, завершающего свой рассказ о видении духовного света: «Мне стал чужд исключительно сотериологический тип религии» (Бердяев, 1990: 197). Возможно, философ овладел методикой введения себя в творческий экстаз — нравственная работа над собой отступила на второй план. Так или иначе, перед Бердяевым тогда встала задача богословски оправдать открытый им духовный путь, что он и осуществляет в книге 1916 г. «Смысл творчества».

Здесь, дорогой коллега, Бердяев предпринимает нечто, с евангельской точки зрения недолжное: *молодое вино* своей мистики пытается влить в *ветхие мехи* традиционного тринитарного богословия. Почему-то он берет себе в союзники Я. Бёме, который свои видения истолковывал с помощью каббалистических представлений. Я вспоминаю алхимический космос бёмевской «Авроры» — вихревую игру принципов *серы, соли*, четырех стихий и пр.; ничего подобного Бердяев, кажется, не созерцал! Но так или иначе, он заимствует у Бёме учение о Небесном Человеке, он же Адам Кадмон Каббалы. Этот «предвечный, абсолютный, божественный Человек» — не кто иной, как Христос — «предвечно рождается от Отца». «Вторая Ипостась Св. Троицы — Абсолютный Человек», — дерзновенно заявляет Бердяев вопреки традиции, согласно коей Вторая Ипостась, Бог Логос, Бог Сын — никакой не «Человек» и соединяется с человеческой природой только в событии боговоплощения, в котором участвует и Дева Мария. У Бердяева же «в Божестве пребывает лик человеческий», и в Божество же — в самые недра Св. Троицы — вознесена и человеческая природа. Так что «в человеке есть природная божественность» (Бердяев, 1989: 313), выражающаяся именно в *творчестве*, в котором совместно с человеком действует и Христос, то есть Бог Сын. И впрямь, христианство «не есть чистый монотеизм» для Бердяева (Бердяев ЭД: 91)! Не напоминает ли все это Вам о «диалектике» же Абсолютного и эмпирического Я, у Фихте совместно «полагающих» мир не-Я? Бердяев подводит под свою «диалектику божественного и человеческого» «христологический» фундамент и, кажется, в своем обожествлении человека превосходит Фихте. Свое богословие он называет эзотерическим — до времени утаенным от «святоотеческого христианства». Должны были наступить времена «богооставленности» — когда Бог «умрет» для мира. И, по Бердяеву, вот тогда-то, когда уже не будет «залогов от небес»<sup>1</sup>, человек осознает свое призвание к творчеству — к существованию на свой страх и риск, и ему откроется «тайна о божественной природе человека» (Бердяев, 1989: 314). Бердяев рассуждает в духе деизма (интересно, что деистом был его отец); при этом в его богословии скрыты семена пантеизма и многобожия — вполне в духе Фихте. Впрочем, все эти измы я привлекаю лишь ради более рельефной проработки философского лика Бердяева.

Дискурс Бердяева, дорогой коллега, мне кажется в высшей степени софистическим и даже лукавым! Он вроде бы признаёт трансцендентного Бога Троицу традиции, хочет выглядеть теистом. Но ключевое ницшевское «Бог умер» для мира — исходная интуиция его экзистенциализма, роднящая Бердяева с Хайдеггером, Камю, Сартром. Он точно формулирует трагическую проблему, общую у него с западными собратьями: «Как пережить божественное, когда Бога нет?»

<sup>1</sup> Это русский Шиллер — в переводческой версии В. А. Жуковского.

(Бердяев ЭД: 75). Не столько *человек* возносится Бердяевым на небо, сколько *Бог* умалется до человеческого творчества — сводится на землю! Только на словах Бердяев — религиозный дуалист, вне абстрактных деклараций он монист, имманентист-антиплатоник даже в большей степени, чем Штейнер, признающий *мир идей* хотя бы по Аристотелю. Бердяев критикует Штейнера за то, что антропософский Христос — это «космический агент», то есть *причина* космических действий, тогда как у самого Бердяева Христос вообще сведен к *действию*, инициированному человеком. Ведь опасаясь впасть в «объективацию», Бердяев исключает из своей частной религии евангельский, иконописный и богословский Лик Христа, ценя одни Его *энергии*, поддерживающие творчество человека. Признав в конце концов в своей *практике* молитву, в *теории* Бердяев остался при своих «парадоксах». Его «экзистенциальная диалектика» не что иное, как свидетельство глубокого кризиса религиозного сознания и языка. «Бог совсем, совсем не то, что о Нем думают», «к Богу неприменимы наши категории» (Бердяев, 1990: 284), — заявляет Бердяев, продолжая тем не менее пользоваться все тем же словом *Бог* для описания своей весьма сомнительной в религиозном отношении внутренней жизни. Его старшие, авторитетные современники Ницше и Штейнер от слова, утратившего для них смысл, отказались: Ницше свой опыт вложил в «сверхчеловека», у Штейнера все «божественное» заменено на *окультное*. Таков плод разрыва с Церковью, которая одна дает человеку возможность правильно выйти в духовный мир! Бог человеку открывается только в Церкви — «божественное», по определению, это то, что дается в церковном опыте. В «диалектике» же Бердяева «Бог» движется к «богу» в языческом смысле, «человек» тендирует к «сверхчеловеку» по Ницше — Штейнеру. Желая развить халкидонскую диалектику «неслиянности и нераздельности» божественного и человеческого, Бердяев по сути упраздняет обе традиционных категории!

Вы чувствуете, дорогой коллега, что я клоню к экзистенциальному, религиозному ли созвучию Бердяева и Штейнера. Это было признано уже друзьями обоих: так, Ася Тургенева вместе, видимо, с Андреем Белым считала, что Рудольф Штейнер был «ближе всего» глубинному «существо» Бердяева (Тургенева, 2002: 50). Так что настает время нам поговорить и о *религии Штейнера*. Правда, вы, антропософы, признающие его учение за «науку», отрицаете религиозность проекта *Доктора*. Однако будем свободнее в употреблении слова «религия» — включим в это понятие также и гнозис!

Вопрос о религии Штейнера раньше нас пытался разрешить Бердяев. «Теоософия и антропософия вновь восстанавливают древнюю демонолатрию, — утверждал он во второй половине 1920-х гг. — Это есть отмена дела христианского освобождения человеческого духа и возврат к старому полуязыче-

скому, полухристианскому гностицизму» (Бердяев, 1994: 178). Правомерно ли говорить о *демонолатрии* — поклонении демонам — в связи со Штейнером? Я обращаюсь к Вам, антропософу, знающему, как я предполагаю, не только антропософское *писание* (доступные и нам, профанам, все 400 томов дорнахской GA Штейнера), но и тайное *предание*. Открыто Штейнер нигде не призывал к поклонению природным духам — да и вообще к какому-либо «поклонению»: антропософская практика имеет деловой, трудовой, а отнюдь не набожно-благочестивый характер. Однако Бердяев-то к «преданию» — слухам вокруг дела Штейнера — имел самую непосредственную близость, будучи прекрасно знаком с Андреем Белым, Волошиным и их окружением. И он, быть может, знал, о чем говорил, когда намекал на существование антропософского уже внутреннего *эзотеризма* — неких аспектов «духовной науки», скрытых от ее рядовых адептов. Ведь даже до нас дошла весть о том, что иногда Штейнер прибегал к магическим действиям... Но так или иначе, антропософская картина мира — это полный духовных существ, душ, демонов, божеств (вспомним досократика Фалеса), одушевленный творческим Словом Космос. Описанные Дионисием Ареопагитом иерархии, Люцифер — падший ангел Библии и Ариман — дух зла у древних персов, архангел Михаил и Дева София, быть может, наиболее значимые для Штейнера «божества».

Теософ по идейной закваске, Штейнер весьма специфически намеревался ввести в свое воззрение великие традиционные религиозные системы. Позиционируя себя как христианин, он учил о «синтетическом» Христе: физическое тело Иисусу дала иудейка Мария, тело эфирное, неким оккультно-мифологическим образом, Он получил от персидского учителя Заратустры, астральное тело — от Будды. И в этот сосуд, совершеннейшее многовековое творение Кармы, в день Иорданского крещения вселился великий Дух Солнца, Логос — сам антропософский Христос. Все это страшно рационалистично, Вы не находите? Штейнер при этом учил о христианстве, соединившем интуиции древних мистерий, и своего Христа слепил из телесности предшествующих «великих посвященных». Сознаюсь: христология Штейнера меня всегда отталкивала. Но вот что примечательно: Христос Штейнера в философском отношении также и Христос Бердяева! «В Христе явилось в человеческом облике высокое Солнечное существо как великий человеческий земной прообраз», составляющий «первооснову человеческого «Я»», так что призвание христианина — раскрыть в собственном «Я» Христа в качестве высшего аспекта этого «Я» (Штейнер, 1992: 187). У Бердяева каббалистический «предвечный Человек» — также прообраз человека земного. Разница со Штейнером лишь в том, что этот бердяевский Христос — все же не солярный Дух и не эволюционно продвинутый человек, обитающий ныне в эфирной оболочке Солнца, а Вторая Ипостась Св. Троицы.



Бердяевская христология не предполагает теософского — кармического контекста. До такого крутого язычества — до признания Христа солярным божеством — русский мыслитель все же не дошел.

Дорогой мой германский коллега! Вы гораздо лучше меня знаете все про Дорнах и Гётеанум, где, конечно, и надо искать все смыслы и саму суть религии Штейнера. Вы, разумеется, видели во втором — бетонном Гётеануме сакральную скульптуру Христа, вырезанную из дерева самим *Доктором*: она уцелела в пожаре, уничтожившем первый — деревянный Гётеанум в роковую ночь на 1 января 1923 г. Но Вам, быть может, будет интересна наша, русская рецепция именно религиозной стороны *духовной науки*. Вам известно о русских метаморфозах феномена Ницше: Серебряный век канонизировал его как святого, в качестве подлиннейшего христианина, открывшего новый путь к Богу. По этому пути и двинулись наши вдохновенные пилигримы — Шестов, Мережковский, Бердяев — и не только. Штейнер в России не создал такого яркого тренда. Русское штейнерианство, в отличие от ницшеанства, отмечено печатью ученичества: оно вновь возвращает к Штейнеру, намекая на *загадки антропософии*...

Один из русских строителей Гётеанума, Максимилиан Волошин, развил собственно языческий уклон «духовной науки». Он, друг и соперник дионисийца Вяч. Иванова, намеревался учредить в своем коктебельском доме как бы параллельные петербургским *башенным* «мистериям Диониса» *мистерии Аполлона*<sup>1</sup>. Я не стану пересказывать Вам непростой волошинский трактат «Аполлон и мышь», где этот поэт-масон закладывает идейный фундамент Аполлоновых посвящений. Я предлагаю Вам просто насладиться стихотворением Волошина 1909 г., в котором изображено его жертвоприношение Аполлону. Так и вижу перед собой коктебельскую *Библейскую долину*, пологую Енышарскую гору, поросшую полынью и розовым вереском, где ныне могила Волошина. Жаркий июльский полдень, тучный Макс с бородой Зевса в античном хитоне и полынным венке на буйных кудрях, обливаясь потом, взбирается на холм...

Станет солнце в огненном притине,  
Струйки темной потекут жары...  
Я поставлю жертвенник в пустыне  
На широком темени горы.

Дым ветвей, пропитанных смолою,  
Листья, мох и травы я сложу,  
И огню, пленённому землёю,  
Золотые крылья развяжу.

<sup>1</sup> См. об этом подробно в главе «Боги Греции в России» моей монографии «Дух Серебряного века», М.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.

Вспыхнут травы пламенем багровым,  
Золотисто-тёмным и седым.  
И потянет облаком лиловым  
Горький, терпкий и пахучий дым.

Ты, Ликей! Ты, Фойбос! Здесь ты, близко!  
Знойный гнев, Эойос, твой велик!  
Отрок-бог! Из солнечного диска  
Мне яви сверкающий свой лик.

Игривый гениальный толстяк в своем жизнетворчестве совершает акт самопознания: он входит в роль Аполлонова жреца, проверяя гипотезу своего кармического прошлого. Так под его руководством писала испанские стихи и Елизавета Дмитриева, прорабатывая память о собственной, опять-таки гипотетической инкарнации Терезы Авильской. Но при этом лирический герой волошинского стихотворения — это христианин антропософского толка, ибо «отрок-бог», чья икона сверкает на солнечном диске — духовный свет еще ярче солнечного! — чье настоящее имя еще не явлено, — не кто иной, как антропософский Христос.

Эпопея строительства первого Гётеанума отражена в интереснейших литературных источниках Серебряного века — в интимных дневниках и книге о Штейнере Андрея Белого, в воспоминаниях Маргариты Волошиной и Аси Тургеневой. Мемуары этих русских учениц Штейнера написаны по-немецки, Вам они, думаю, известны. Сейчас я не буду погружаться в тексты Белого: они ставят множество новых сложнейших вопросов. Ограничусь сочинением его первой жены и книгой «Зеленая Змея» Волошиной-Сабашниковой (в последней ее супруг видел перевоплощение египетской Царевны, чье изображение сейчас стоит у меня перед глазами). Это очень разные индивидуальности, принадлежащие к первому поколению творческих русских женщин, вызванному к жизни софийным импульсом Соловьева. Маргарита Волошина (1882–1973) формировалась как художница и в юности слыла гениальной. Получив европейское образование, она осталась глубоко русской натурой. Ее духовной стихией было русское православие, софийно смягченное народной мистикой «Матери-Земли», украшенное образом града Китежа и просветленное «белыми лучами» Серафима Саровского, которые вокруг его лика видел даже противник монашества Бердяев. По сравнению с вдохновенной Маргаритой Ася Тургенева (1890–1966), тоже эстетка и интеллектуалка, тоже художница, производит впечатление натуры более сухой, узкой, порой даже манерной. Вряд ли они были подругами, хотя самозабвенно участвовали в общем деле, казавшемся им грандиозным. В своих мемуарных описаниях феномена Гётеанума они кажутся

мне, так сказать, равновеликими. При этом М. В. представляется более пытли- вой, устремленной к смыслам вещей и событий, тогда как А. Т. весьма точна в конкретности деталей и ее изображение пожара Гётеанума, чему она была свидетельницей, блестяще по реализму. Для обеих Гётеанум остался тайной, к которой нечестиво подступать свободным размышлением. Доктор Штейнер с этими очаровательными, молоденькими русскими дамами (несомненно, его обожавшими!) разговаривал несколько вычурно, не без кокетства, — впрочем, всегда точно держась предмета беседы. Ради дела Штейнера обе отказались от семьи и родины.

Что же о религии Штейнера можно вычитать из мемуаров М. В. и А. Т.? Пре- жде всего благодаря их книгам проясняется статус Гётеанума: это не храм — там никому не поклоняются, это и не театр — у тамошних действий нет зрителей: все в той или иной степени — участники. Гётеанум — это *святилище*, предназначен- ное для новых мистерий и посвящений. Штейнер противопоставлял мистерии древности с их установкой на бессмертие человека народным религиям, обслу- живающим земную жизнь людей. В основе мистериальных действий лежали ми- фологические сюжеты, содержащие мотивы преодоления смерти. Таков миф о Деметре и Персефоне, фундаментальный для знаменитых Элевсиний. Штейнер написал четыре «драмы-мистерии», куда, по его признанию М. В., заключил все существо антропософии. Персонажи «драм-мистерий» оккультно-типоло- гичны, быть может, даже аллегоричны; эти лица ведут бесконечные разговоры на антропософские темы, и я воспринимаю «драмы» как расписанные по ро- лям трактаты. Многие сцены разыгрываются в посмертии героев и, поскольку в них участвуют Люцифер и Ариман, место их действия традиционно обозна- чается как преисподняя. М. В. поначалу не поняла сути «драм-мистерий». Но после прочтения одной из сцен самим Штейнером, — а он, как известно, умел заморозить слушателей, — она сумела войти внутрь антропософского действия. Герои *драм-мистерий* — это «живые прообразы, действующие в моей душе и в душах других людей», — осознала она. Участие миста в действе заключается в том, что он избирает среди этих «прообразов» близкий себе и, отождествив с ним собственное «я», включается в сюжет, мистериально переживая священ- ную космическую драму. А поскольку в ее героях «просвечивает единый образ, образ Человека» (Волошина, 1993: 221–222), то есть антропософско-каббали- стического «Христа», то мист, участник «драмы», в ней приобщается к этому «Человеку». Отождествившись в Элевсинских действиях с Персефой — зер- ном, которое циклически умирает и «воскресает», тамошние мисты видели в нем символ собственных вечных судеб. Сходный в формальном отношении принцип вложен и в «драмы-мистерии»: каждый их участник обретал и прора- батывал некую кармическую структуру — собственное вечное «лицо».

Дорогой антропософский коллега! По стилистически безыскусной книге М. В. разбросаны во множестве скупые замечания о «новых мистериях». Прощедшая школу символизма на *Башне* Вяч. Иванова, М. В., понятно, живо интересовалась смыслами, скрытыми в архитектурных формах и живописи удивительного Здания. Они должны были отвечать духу мистерий: «Дух этого Здания всеми своими формами и красками обращался к входящему, побуждая к самопознанию» (Там же: 244). Гётеанум называли еще Домом Слова — Слова миротворческого; по замыслу Штейнера, через персонажей мистерий действовали духи, созидающие Вселенную. Штейнер не хотел устраивать Здание по принципу грубой аллегоричности, и художественные формы были призваны предельно адекватно являть незримые духовные реалии. Вся символика была подчинена единому целому. «Наше Здание есть целостный организм», — писала М. В., одна из его строителей: речь, очевидно, идет об организме духовного Универсума. «Здание становится Человеком»: Асе Тургеневой удалось схватить это важнейшее замечание самого Штейнера (Тургенева, 2002: 69). В Гётеануме она выполняла резные работы по дереву, а также создала художественные композиции для оконных витражей. Ася же распознала в Здании формы Сфинкса (Там же: 116). Космос, Человек, Сфинкс — в оккультном отношении это один и тот же образ, символ Штейнера Божества — *Существа Антропософии*, как выражаются Ваши единомышленники. Но это и *Абсолютный Человек* христианина Бердяева!

Пространство Гётеанума было устроено как два пересекающихся купола — большого и малого; внутри в плане им отвечали два круга, ограничивающих сцену — малый круг, и зрительный зал — круг большой. Повторю, что участие «зрителей» в действиях задумывалось как более активное и интимное, чем в театре. Внутренняя роспись куполов — она, конечно, не сохранилась — была, видимо, очень мощной. В передаче М. В. это были символично-цветовые потоки (в большом куполе) и фигуры (в малом). Опытной художнице, ей были поручены образы Египетского Посвященного и Славянина (ведь она — кармически египетская Царевна, ныне же утонченная славянка). Малый купол, по-видимому, являл будущий теософский синтез религий и культур, тогда как большой втягивал созерцателя в сам процесс сотворения мира. Не знаю, как для Вас, дорогой коллега, но для меня на суть религии Штейнера точнее всего намекают следующие наблюдения М. В. Она проследила путь *красного* потока через большой купол в малый, где соответствующая духовная сила обрела образные очертания. Эта сила — Люцифер, носитель эгоистического начала. И если в центре малого купола была представлена *мистерия Голгофы*, то одновременно она трактовалась Штейнером (бывшим, разумеется, автором всех форм Гётеанума) как *мистерия Люцифера* — его грехопадения и, через Христа, спасе-



ния. «Из сердца Христова восстает в красном пламени Люцифер, устремляясь к зеленому небу утренней зари»: так в малом куполе выглядела Голгофа. Это называлось и «мистерией Грааля» (Волошина, 1993: 240–242), к которой, очевидно, и восходят смыслы «драм-мистерий». Штейнер всегда питал особенный интерес к Люциферу; в своем предыдущем письме я уже делилась с Вами своим недоумением по этому поводу. Так или иначе, символы Гётеанума прямо говорят о *манихейском* характере «новых мистерий». Впрочем, Штейнер никогда не скрывал своей принципиально манихейской мировоззренческой установки на союз со злом («союз Фауста») ради *внутреннего преодоления* (а не отсечения) последнего (Штейнер, 2006: 61–64). Феномен Гётеанума — вершина Штейнерова проекта выхода «по ту сторону добра и зла», достижение цели, поставленной Ницше перед своими последователями.

Конечно, наши *новые христианки* — М. В. и А. Т. — усиленно пытались понять существо главного образа Гётеанума — скульптурной группы «Представитель человечества», где антропософский Христос представлен вместе с Люцифером и Ариманом. По совету Марии Штейнер в левый верхний угол барельефа поместили еще образ «новой Изиды, Божественной Софии» — головку с крыльями. Догадываетесь ли Вы, почему этот образ Штейнер именовал еще «мировым Юмором»? Я Вам объясню: *Доктор* подразумевал странный демонический смех тайнозрителя Софии Соловьева, о чем ему рассказывали русские ученики (разумеется, в первую очередь Андрей Белый). Группа «Представитель человечества» являла собою современное, в понимании Штейнера, состояние христианства. Включение в группу образа Софии было великодушным жестом Штейнера, питавшего интерес к тогдашним софиологическим исканиям в России. Мемуары обеих его русских учениц содержат описания верховного кумира святилища: он должен был располагаться в глубине пространства под малым куполом. Христос, одетый в хитон, стоит рядом с Люцифером, как бы рушащимся сверху, и над Ариманом, втиснутым в скалу. Можно подумать, что сакральный жест «Представителя человечества» — левая рука воздета кверху, правая опущена — обращен к этим существам. Однако, как пишет Ася Тургенева, Люцифер и Ариман «не затронуты импульсом Христа» — «Христос не судит», — и силы зла терпят крах от одной его близости (Тургенева, 2002: 119). Согласно общепринятому антропософскому толкованию, Христос — уравновешивающая сила, использующая духов зла для собственных целей. Честно Вам скажу, мне крайне несимпатична эта явно вторичная роль Христа в отношении его супостатов! По-моему, жест *Представителя человечества* означает союз Неба и Земли: в нем мне видятся соединенными жесты Платона и Аристотеля в «Афинской школе» Рафаэля. У М. В. приведена шокирующая подробность «Христовой» «прекрасного лица»: у *Представителя человечества* имеют-

ся «крылья, соединяющие уши и гортань»<sup>1</sup>. Вы тоже находите «прекрасным» этот образ?! Мне, правда, трудно о нем судить — я знаю его по одним фотографиям. На мой взгляд профана, это химера, напоминающая летучую мышь. Штейнер хотел изобразить не исторического Иисуса, а человека, стоящего на более высокой ступени духовной эволюции и обладающего неким новым органом восприятия. Не напоминает ли все это Вам некоторые приведенные мною в прошлом письме положения Фихте?..

Интересно, что Штейнер не представил Христа в виде Духа Солнца (как Волошин в своих стихах), — не религиозное язычество определяет стиль Гётеанума. Штейнер не любил настроения набожности и посмеивался над М. В. за этот реликт в ней православной молитвенности<sup>2</sup>. Здание должно было служить делу «преобразования души» (Там же: 222) — там царил деятельный дух антропософии. Напомню Вам суждение Бердяева о Штейнере: «Редко кто производил на меня впечатление столь безблагодатного человека, как Штейнер. Ни одного луча, падающего сверху. Все хотел он добыть снизу, страстным усилием прорваться к духовному миру» (Бердяев, 1990: 178). Магический организм Гётеанума был призван стать орудием — скажу по-библейски, колесницей, которая вознесет в антропософский Эмпирей вверившегося *Доктору* адепта. Кто как не *сверхчеловек* — «Представитель человечества» этого святилища?! Дорогой коллега, Штейнер посвятил себя именно той задаче «преодоления человека», которую поставил Ницше своим «Заратустрой». Я боюсь смутить Вас; но откровенное суждение об антропософии разве осудил бы сам Штейнер?

Тропарёво, 15 марта 2019 г.

<sup>1</sup> Волошина М. Зеленая Змея. С. 238.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 240.

**Литература**

- Белый А. (1994). Центральная станция // Н. А. Бердяев: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института.
- Бердяев Н. А. (1993). О русских классиках. М.: «Высшая школа».
- Бердяев Н. А. (1990). Самопознание. М.: ДЭМ.
- Бердяев Н. А. (1994). Философия свободного духа. М.: «Республика».
- Бердяев Н. А. (1989). Философия свободы. Смысл творчества. М.: Издательство «Правда».
- Бердяев Н. А. ЭД. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. URL: [www.royallib.ru](http://www.royallib.ru) (дата обращения: 21.05.2019).
- Волошина М. В. (1993). Зеленая Змея. М.: «Энигма».
- Гайденко П. П. (1990). Парадоксы свободы в учении Фихте. М.: «Наука».
- Гайденко П. П. (1997). Прорыв к трансцендентному. М.: «Республика».
- Свасьян К. А. (2006). Растождествления. М.: «Evidentis».
- Тургенева А. А. (2002). Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гётеанума. М.: «Новалис».
- Френч М. (2015). Лик Премудрости. Дилемма философии и перспектива софиологии. Пер. с нем. языка Бонецкой Н. К. СПб.: «Росток».
- Штайнер Р. (2003). Границы естественного познания. Поиск новой Изиды, Божественной Софии. М.: «Титурель».
- Штайнер Р. (2004). Драмы-мистерии. М.: «Энигма».
- Штайнер Р. (1992). Как достигнуть познаний высших миров? Калуга: «Духовное познание».
- Штейнер Р. (1992). Истина и наука. М.: Московский Центр вальдорфской педагогики.
- Штейнер Р. (2006). Золотая легенда и легенда о Храме. М.: «Новалис».
- Штайнер Р. (1992). Очерк тайноведения. Ереван: «Ной».
- Штейнер Р. (1993). Очерк теории познания Гётевского мировоззрения. М.: «Парсифаль».
- Штейнер Р. Философия свободы. URL: [www.koob.ru](http://www.koob.ru) (дата обращения 20.05.2019).
- Штейнер Р. (2002). Эзотерические рассмотрения кармических взаимосвязей. Т. 3, 4. М.: «Новалис».

**References**

- Belyj A.* (1994). *Central'naya stanciya // N. A. Berdyaev: pro et contra*. SPb.: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta.
- Berdyaev N. A.* (1993). *O russkih klassikah*. M.: «Vysshaya shkola».
- Berdyaev N. A.* (1990). *Samopoznanie*. M.: DEM.
- Berdyaev N. A.* (1994). *Filosofiya svobodnogo duha*. M.: «Respublika».
- Berdyaev N. A.* (1989). *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva*. M.: Izdatel'stvo «Pravda».
- Berdyaev N. A.* ED. *Ekzistencial'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo*. URL: [www.royallib.ru](http://www.royallib.ru) (data obrashcheniya: 21.05.2019).
- Voloshina M. V.* (1993). *Zelyonaya Zmeya*. M.: «Enigma».
- Gajdenko P. P.* (1990). *Paradoksy svobody v uchenii Fihte*. M.: «Nauka».
- Gajdenko P. P.* (1997). *Proryv k transcendentnomu*. M.: «Respublika».
- Svas'yan K. A.* (2006). *Rastozhdestvleniya*. M.: «evidentis».
- Turgeneva A. A.* (2002). *Vospominaniya o Rudol'fe SHtejner i stroitel'stve pervogo Gyoteanuma*. M.: «Novalis».
- French M.* (2015). *Lik Premudrosti. Dilemma filosofii i perspektiva sofiologii*. Per. s nem. yazyka Boneckoj N. K. SPb.: «Rostok».
- Shtajner R.* (2003). *Granicy estestvennogo poznaniya. Poisk novoj Izidy, Bozhestvennoj Sofii*. M.: «Titirel'».
- Shtajner R.* (2004). *Dramy-misterii*. M.: «Enigma».
- Shtajner R.* (1992). *Kak dostignut' poznaniy vysshih mirov?* Kaluga: «Duhovnoe poznanie».
- Shtajner R.* (1992). *Istina i nauka*. M.: Moskovskij Centr val'dorfskoj pedagogiki.
- Shtajner R.* (2006). *Zolotaya legenda i legenda o Hrame*. M.: «Novalis».
- Shtajner R.* (1992). *Ocherk tajnovedeniya*. Erevan: «Noj».
- Shtajner R.* (1993). *Ocherk teorii poznaniya Gyotevskogo mirovozzreniya*. M.: «Parsifal'».
- Shtajner R.* *Filosofiya svobody*. URL: [www.koob.ru](http://www.koob.ru) (data obrashcheniya 20.05.2019).
- Shtajner R.* (2002). *Ezotericheskie rassmotreniya karmicheskikh vzaimosvyazej*. T. 3, 4. M.: «Novalis».