

УДК 141.3

ББК 87.3(2)522-675:87.3(2)522-608

Алексей Вадимович Золотарев

Первый Санкт-Петербургский государственный медицинский университет имени академика И.П. Павлова, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и биоэтики, Россия, Санкт-Петербург, email: avzolo@yandex.ru

Опыт экзистенциальный против опыта мистического: Леонтьев и Достоевский

Аннотация. На основе сравнительного метода рассматривается различие в религиозном опыте Ф.М. Достоевского и К.Н. Леонтьева. Доказывается тезис, что именно это различие в первую очередь обусловило идейные противоречия между мыслителями, в частности резкое расхождение по вопросу о достижимости «всеобщей гармонии» в мире. Показано, что в основании религиозной веры Достоевского лежит особого рода мистический опыт – переживание выхода за пределы своего «Я», соединения с вечными истоками бытия, со Христом и со всем человечеством. Утверждается, что основой своеобразного мистического опыта Достоевского служат главным образом нравственные интуиции – уважение к человеческой личности и любовь ко Христу, которые в силу своей чрезвычайной интенсивности приобретают у писателя характер религиозного откровения. Отмечается, что важнейшие идеи философии Достоевского – о возможности осуществления в мире всеобщей гармонии, о необходимости преображения человеческого сердца путем жертвенной любви и сострадания, о принятии человеком на себя всеобщей вины – имеют мистические истоки, религиозное мировоззрение Леонтьева, которое сам философ называл «мистицизмом», в отличие от мировоззрения Достоевского, в действительности опиралось не на мистический опыт, а именно на экзистенциальные переживания. Делается вывод, что экзистенциальное философствование, строящееся на опыте пограничных ситуаций страха и «отчаяния во всем земном», привело Леонтьева к покою веры и стало для него путем построения его христианского мировоззрения.

Ключевые слова: христианская мистика, мистический опыт, мировая гармония, экзистенциальный опыт, экзистенциальный страх, экзистенциальное отчаяние, христианская вера

Alexey Vadimovich Zolotarev

First Pavlov State Medical University of St. Petersburg, candidate of Philosophical Sciences, associate Professor of philosophy and bioethics, Russia, Saint-Petersburg, email: avzolo@yandex.ru

Existential experience vs. mystical experience: Leontiev and Dostoyevsky

Abstract. On the basis of the comparative method the differences in the religious experiences of F.M. Dostoevsky and K.N. Leontiev are explored. The author defends the thesis that it was this difference that first of all caused ideological contradictions between these thinkers, in particular, a sharp disagreement on the problem of the attainability of “universal harmony” in the world. It is shown that the basis of Dostoevsky's religious faith was a kind of mystical experience – the experience

of self-transcendence and unity with the eternal sources of being, with Christ and with mankind. The author maintains that the peculiarity of Dostoevsky's mystical experience lies in the fact that it is based mainly on moral intuitions – the intuition of respect for every human person and the intuition of love for Christ – which, due to their extreme intensity, acquire the character of a religious revelation. It is proved that Dostoevsky's most important ideas, such as the possibility of universal harmony, the necessity to transform the human heart by means of sacrificial love and compassion, every man's responsibility for all humanity, have mystical origins. The author shows that, on the contrary, Leontiev's religious worldview, which the philosopher himself called “mysticism”, was based not on mystic, but on existential experience. The author comes to the conclusion that existential philosophizing, based on the experience of boundary situations of dread and despair, was for Leontiev a way of obtaining the peace in faith and of developing his Christian worldview.

Key words: Christian mysticism, mystical experience, universal harmony, existential experience, existential dread, existential despair, Christian faith

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.2.122-138

К.Н. Леонтьев, обвиняя Ф.М. Достоевского в «розовом христианстве», одним из существенных свойств такового считал слабость в нем «мистического элемента». Так, в письме В.В. Розанову, противопоставляя в качестве типичного образчика «розового христианства» Зосиму из «Братьев Карамазовых» Амвросию Оптинскому, Леонтьев пишет: «У От<ца> Амвросия – *прежде всего Церковн<ая> мистика*, а потом – прикладная мораль. – У От<ца> Зосимы (устаи которого говорит *сам Фед<ор> Мих<айлович>!*) – прежде всего мораль, “любовь” ... ну а мистика – *очень слаба*» [1, с. 106]. Здесь возникает удивительный парадокс – Леонтьев, чей религиозный опыт не содержал в себе ничего мистического и был основан на чисто экзистенциальных переживаниях (страх, «трансцендентный эгоизм»), упрекает в отсутствии мистики Достоевского, который, хоть и считается одним из предтеч экзистенциализма, свои религиозные убеждения выстроил на почве отнюдь не экзистенциального, но именно мистического опыта (ощущение единства с миром, соединения всего сущего в Боге).

В настоящее время в научной литературе отсутствует общепринятое определение понятия «мистическое» (в частности, принципиально различаются разного рода эссенциалистские и конструктивистские подходы к пониманию мистики)¹. Наш подход к трактовке мистического опыта является чисто *феноменологическим*: в качестве мистического мы рассматриваем опыт, который самим носителем интерпретируется как переживание непосредственного единства с Абсолютным началом бытия и со всем живущим, ощущение вселенской гармонии, блаженства, предельной полноты и осмысленности существования. Известная исследовательница мистицизма и мистик Эвелин Андерхилл утвер-

¹ См.: Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФРАН, 2014 [2].

ждает, что вершиной мистического опыта является «жизнь в единении», когда мистик «здесь-и-сейчас достиг Вечной Гармонии – состояния, в котором Центр Вселенной, как магнит, притягивает к себе каждое живое существо»². Актуальное переживание такой гармонии, а также тоска по ее отсутствию, утрате, стремление к ее новому обретению – все это как раз и составляет содержание того, что мы называем мистическим опытом Достоевского. Экзистенциальный опыт, противоположным образом, есть опыт дисгармонии и разобщенности: человек переживает в нем «безжалостное отчуждение, как отброшенность... к бытию изолированного Я»³. В отличие от мистического блаженства «экзистенциальный опыт строится на совершенно противоположной характерной почве страха и отчаяния»⁴. Здесь «через переживания страха и отчаяния человек приходит к экзистенции... к своему подлинному “Я”»⁵. Именно такой опыт, как будет показано ниже, определил собою религиозную веру Леонтьева.

На первый взгляд, нашему тезису о мистической основе религиозной веры Достоевского противоречит то обстоятельство, что сам писатель почти всегда употреблял слово «мистика» в отрицательном смысле и любил подчеркивать отсутствие «мистики» в русском православном христианстве (как он такое понимал). В записной тетради 1876–1877 гг. Достоевский пишет: «Я православие определяю не мистическими верованиями, а человеколюбием и этому радуюсь» [6, с. 254]; в «Дневнике писателя» за сентябрь 1876 г. читаем: «В русском христианстве, по-настоящему, даже и мистицизма нет вовсе, в нем одно человеколюбие, один Христов образ, – по крайней мере, это главное» [7, с. 130]. О себе самом как публицисте Достоевский говорит в набросках возражений своим оппонентам: «Я вам не представил ни одной мистической идеи» [6, с. 256]. «Мистическим» Достоевский называет ложное понимание христианства, противопоставляя ему подлинное, по его мнению, то есть нравственное, «човеколюбивое» понимание. В этом отношении писатель сходиллся со многими русскими мыслителями, в частности славянофилами и почвенниками. Все они отвергали «мистицизм», понимаемый как проявление квиетического, пассивного христианства, и противопоставляли ему «истинное христианство», то есть религию братской деятельной любви к человечеству. Христианство, по их убеждению, не должно быть «трансцендентным эгоизмом», когда человек озабочен лишь загробным спасением собственной души, но должно быть силой, созидающей общественную гармонию.

Обвинения в нехристианском «эгоизме» Достоевский, в частности, предъявлял и персонально Леонтьеву. В набросках к неосуществленному вы-

² См.: Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. Киев: София, Ltd, 2000. С. 409 [3].

³ См.: Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Изд-во «Лань», 1999. С. 41 [4].

⁴ Там же. С. 41.

⁵ См.: Касавина Н.А. Экзистенциальный опыт в философии и социально-гуманитарных науках. М.: ИФРАН, 2015. С. 67 [5].

пуску «Дневника писателя», отвечая на леонтьевскую критику «Пушкинской речи», Достоевский пишет: «Леонтьеву (не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет). <...> ...чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все обречены, так чего же стараться, чего любить, добро делать? Живи в свое пузо» [8, с. 51]. Однако в действительности нередко адресуемые Леонтьеву обвинения в недостойном христианина эгоизме связаны с непониманием экзистенциальной основы этого «эгоизма». Леонтьев, по нашему мнению, является типичным *экзистенциальным мыслителем*, то есть таким, который, философствуя, решает не отвлеченные теоретические задачи, а, прежде всего, проблему смысла собственного существования. Д.М. Володихин называет Леонтьева ключевой фигурой «русского предэкзистенциализма» конца XIX – начала XX в., считая основным признаком принадлежности к предэкзистенциалистам «одиначество» мыслителя, его «невключенность ни в одну философскую традицию», «духовное противостояние типа один-против-всех»⁶. Такой «одинокый мыслитель» озабочен осуществлением собственного, субъективного смысла существования, что является для него важнейшим экзистенциальным выбором: «осознание ситуации конечного одиночества и сознательного выбора *всего* делают индивида единственным источником смыслотворчества»⁷.

Забота о спасении собственной души, проповедуемая Леонтьевым в качестве главной задачи всякого человека, есть не что иное, как выраженная христианским языком «нескончаемая занятость» своим существованием, которая составляет ядро всякой экзистенции. Об этом в свое время говорил и Кьеркегор: «... для экзистирующего индивида его экзистирование и составляет высший интерес» [10, с. 307]. Кьеркегор упрекал тех, кто обличает эгоизм экзистенциального мыслителя, в непонимании самой сущности человека как такового: «... если же кто-то решит назвать то, к чему я здесь призываю, самолюбием, я могу возразить: это происходит лишь потому, что у людей нет ни малейшего представления о том, что такое эта “самость”, это “я”» [11, с. 644]. В своей экзистенции человек как абсолютист предстоит перед лицом Божественного Абсолюта. В сравнении с этим предстоянием совершенно ничтожными оказываются любые заботы об общественном благе, прогрессе, социальной гармонии и т.п.: «Парадокс веры таков: единичный индивид выше, чем всеобщее... <...> ... с одной стороны, вера является выражением высшего эгоизма..., с другой же стороны, она является выражением наиболее абсолютной преданности...» [12, с. 67, 68]. Леонтьев почти дословно воспроизводит эту мысль о парадоксальном соединении в вере эгоизма с самозабвенной, преданной покорностью: «Положим, думать о загробном спасении – эгоизм; – но... Какое высокое забвение личного своенравия! – Какая покорность идее!» [13, с. 140].

⁶ См.: Володихин Д.М. «Высокомерный странник». Философия и жизнь Константина Леонтьева. М.: Мануфактура, 2000. С. 80 [9].

⁷ Там же. С. 87.

Для Достоевского, напротив, в качестве основы его веры выступает именно отречение от своего обособленного «Я», переживание актуальной погруженности во всеобщую жизнь человечества. Как бы отрицательно ни относился Достоевский к тому, что он называл «мистикой», на самом деле истоки его религиозного мировоззрения имеют отчетливо выраженный мистический характер. Религиозно-философское мирозерцание Достоевского, которое можно назвать *мистическим*, развивалось и углублялось на протяжении всей жизни писателя и наиболее последовательно изложено в учении старца Зосимы в «Братьях Карамазовых». Однако первый набросок соответствующих идей содержится уже в дневниковой записи 1864 г. по поводу смерти жены писателя («Маша лежит на столе»). Здесь присутствует ряд принципиальных для этого «мистического мирозерцания» идей. Бог мыслится здесь как «люно всеобщего синтеза», причем этот «синтез», то есть совершенное единство человечества, предстает как конечная цель всей человеческой истории и в то же время вечный «рай Христов» («бытие, полное синтетически, вечно наслаждающееся и наполненное, для которого, стало быть, “времени больше не будет”»); чтобы войти в этот «синтез», необходимо через отречение от эгоистического «Я» достичь полноты преображения человеческой природы в соединении со Христом, что будет в то же время воскресением человека⁸. Явные параллели этих интимных размышлений писателя с речами старца Зосимы позволяют видеть в этом персонаже «Братьев Карамазовых» выразителя сокровенных мыслей самого автора.

«Мистическое мирозерцание» Достоевского не явилось плодом отвлеченного умозрения, но было глубоко укоренено в личном опыте писателя, который требует внимательного изучения. Те исследователи, которые признают наличие у писателя мистического опыта, как правило, сводят этот опыт исключительно к переживаниям «эпилептической ауры», что, с нашей точки зрения, является ошибкой. Тем не менее начать стоит именно с рассмотрения этих особого рода переживаний, как они представлены в художественном творчестве Достоевского. Наиболее подробно такие переживания показаны в романе «Идиот» в описаниях припадков кн. Мышкина, в романе «Бесы» в рассказах Кириллова Ставрогину и Шатову, а также отчасти в «Сне смешного человека». Несомненно, эти описания основываются на личном опыте Достоевского. Основное содержание этого опыта – ощущение полной гармонии в мироздании, слияние с этой гармонией и обретение полноты существования в таком слиянии. Переживаемый кн. Мышкиным за мгновения до припадков опыт «оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слияния с самым высшим синтезом жизни»⁹. О подобном опыте Кириллов со-

⁸ См.: Достоевский Ф.М. Записная книжка 1863–1864 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1980. С. 172–174 [14].

⁹ См.: Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 8. Л.: Наука, 1973. С. 188 [15].

общает Шатову: «Есть секунды... вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой»¹⁰. Здесь происходит выход за пределы времени в вечность – Кириллов говорит Ставрогину: «... время вдруг останавливается и будет вечно»¹¹, связывая это ощущение с библейским пророчеством («времени уже не будет», Откр. 10:6), которое вспоминает и Достоевский в цитированной выше дневниковой записи; то же говорит и кн. Мышкин: «В этот момент... мне как-то становится понятно необычайное слово о том, что времени больше не будет»¹². Опыт кн. Мышкина сопровождается переживаниями сверхчувственного света: «Ум, сердце озарялись необыкновенным светом...», в них появляются «молнии и проблески...»¹³. Таким образом, рассмотренный опыт предстает как выход человека за пределы эмпирически данного «Я» в область «высшего бытия» и соединение с вечной первоосновой сущего, которая видится как «гармония» и «высший синтез жизни». Ощущение бесконечной гармонии, слияния с миром как единым целым, фотизм (видение сверхчувственного света), остановка времени, молитвенное чувство и экстатический восторг – все это признаки именно мистических переживаний.

Достоевский вполне осознает проблему, связанную с патологическим происхождением этих переживаний, и решает ее от лица своих персонажей. Не суть ли рассмотренные переживания только болезненная иллюзия, субъективный самообман? Этим вопросом задается кн. Мышкин и отвечает на него так: «Что же в том, что это болезнь?.. Какое до того дело... если самый результат, если минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты?» [15, с. 188]. Болезненное состояние организма, возможно, есть всего лишь физическая предпосылка для вполне объективного опыта соприкосновения с «другими мирами». Здесь уместно вспомнить мысль Свидригайлова: «Ведь обыкновенно как говорят?.. – “Ты болен, стало быть, то, что тебе представляется, есть один только несуществующий бред”. А ведь тут нет строгой логики. <...> Здоровому человеку, разумеется... незачем видеть... Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира...» [17, с. 220, 221]. В конечном счете критерием истинности опыта эпилептической ауры для Достоевского является согласие этого опыта с нравственной интуицией. Поэтому, несмотря на его патологические истоки, он был признан Достоевским как подлинный, отражающий в своем содержании некую глубинную объективную реальность.

¹⁰ См.: Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. С. 450 [16].

¹¹ Там же. С. 188.

¹² См.: Достоевский Ф.М. Идиот. С. 189.

¹³ Там же. С. 188.

Однако сами по себе переживания единства с миром, блаженства в гармонии не суть еще в полном смысле то, что мы называем «мистикой» Достоевского. Они выступают только как материал для дальнейшего осмысления с позиций христианского сознания писателя. Переживаемые в ауре «полнота» и «синтез» не требуют еще личностного Бога и тем более Христа. Но в построении своего христианского мирозерцания Достоевский опирается *не столько на опыт эпилептической ауры, сколько на особого рода моральные переживания*, доходящие вследствие чрезвычайной своей интенсивности до мистического вдохновения. Не только в восторженных ощущениях, связанных с аурой, но и в этих нравственных переживаниях происходит для Достоевского экстатический выход за пределы собственного «Я», сверхрациональное откровение истины. Именно это и составляет, с нашей точки зрения, своеобразие «нравственной мистики» писателя. В основе христианского мирозерцания Достоевского лежит нравственная интуиция, важнейшими составляющими которой являются, во-первых, *чрезвычайная любовь ко Христу* и, во-вторых, ощущение *бесконечной ценности человеческой личности*. Именно эти исходные нравственные интуиции рождают у писателя веру во Христа как в Бога и переживание единства всех человеческих лиц во Христе. Бог Достоевского – это Христос и, по сути, только Христос. Бог как трансцендентный Абсолют его мало интересует. Переживание единства с Богом для Достоевского есть переживание единства со Христом. Конечно, один только опыт эпилептической ауры совершенно недостаточен для такого переживания. У Достоевского этот опыт совмещается с чисто нравственным опытом сострадания и любви и мистическое ощущение личностного Бога рождается из чрезвычайной интенсивности его моральных переживаний.

Ощущение бесконечной ценности человеческой личности вызывает у писателя обостренное чувство жалости ко всем «униженным и оскорбленным», сострадания к боли любого существа, потребность в жертвенной любви. Глубина сострадания, с точки зрения Достоевского, способна возвести человека на степень своего рода откровения: *сострадая, человек прозревает скрытую от него доселе внутреннюю сущность вещей*. Здесь, а не в радостном экстазе, прежде всего, происходит для Достоевского соединение со Христом. Это соединение требует кенозиса страдания, так как Христос, кенотически отдавший себя людям, присутствует в каждом акте человеческого страдания. Именно поэтому кн. Мышкин говорит: «Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества» [15, с. 192]. В подготовительных материалах к «Идиоту» Достоевский записывает: «Сострадание – все христианство» [18, с. 270]. Христос – невинный страдалец, взявший на себя вину всех без исключения людей, явивший совершенную любовь ко всем людям и послуживший им «даже до смерти». Мистическая нравственная интуиция Достоевского требует поэтому, чтобы человек ради уподобления Христу и соединения с Богом принял на себя вину всех людей и перед всеми людьми, сострадал бы всей страдающей твари и любил бы всех совершенной любовью «всеслуже-

ния». В такого рода переживаниях человек выходит из своего ограниченного «Я», соединяется со всем миром и, таким образом, со Христом. Потребность в самоумалении, в добровольном принятии на себя страданий как пути соединения с Богом – переживание в высшей степени характерное для христианской мистики. Фламандский мистик XIV в. Рейсбрук говорит: «Погрузиться в смирение, это значит погрузиться в Бога, ибо Бог есть дно смирения... испытать унижение... есть уничтожение в Боге... мы в этом погружении – одна жизнь с Ним..., мы влились в Бога, который есть дно смирения» [19, с. 50, 51].

Излюбленную мысль Достоевского, фундаментальную для его нравственного учения, – мысль о том, что «всякий пред всеми за всех и за всё виноват»¹⁴ – невозможно объяснить иначе, чем в контексте его мистического мирозерцания. Благодаря мистическому единству мира любое греховное действие или даже греховный эгоистический помысел человека затрагивает все мироздание. Зосима говорит: «Юноша брат мой у птичек прощения просил: оно как бы и бессмысленно, а ведь правда, ибо всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь – в другом конце мира отдастся...» [20, с. 290]. Более того, поскольку в сверхэмпирической основе бытия времени нет, постольку человек ответственен и за прошлое, как за будущее, и за предков, как за потомков. Принять вину за все – это и значит принять единство со всем, единство с Богом.

Важная черта мистических переживаний – экстатическая любовь ко всему существу – получает у Достоевского характерное нравственно-мистическое обоснование: любовь ко Христу как синтетическому единству мира не может не быть любовью ко всей твари. Зосима говорит: «Любите все создание Божие, и целое и каждую песчинку. <...> Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. <...> И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью» [20, с. 289]. Эта любовь, по учению Зосимы, должна носить экстатический характер, доходить до исступления: «Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби, всех люби, всё люби, ищи восторга и исступления сего» [20, с. 292]. Именно такой мистический экстаз пережил Алеша, когда «нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, “соприкасаясь мирам иным”»¹⁵.

Помимо *христоцентризма*, мистическое мировидение Достоевского носит отчетливый *апокалиптический* характер. Познанные в мистическом опыте полнота и гармония бытия мыслятся писателем как основа для осуществления «Царства Божия на земле» в качестве итога исторического пути человечества. Об этом говорит Достоевский в «Братьях Карамазовых» словами Маркела: «Жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того; а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай» [20, с. 262]. Именно в мистическом переживании достижимой «здесь и сейчас» мировой гармонии «Царства

¹⁴ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 262 [20].

¹⁵ Там же. С. 328.

Божия» коренятся те социально-утопические аспекты мировоззрения Достоевского, которые были подвергнуты яростной критике Леонтьевым. Это неслучайно: если для мистического опыта характерно видение актуальной гармонии мироздания, то экзистенциальный опыт, напротив, выступает как опыт неустранимой дисгармонии в мире. Вместо соучастия в мировом единстве экзистенция ощущает свою радикальную противопоставленность миру. В рассуждениях о всеобщей гармонии экзистирующий мыслитель видит лишь фальшь, «розовый» самообман. Именно это и есть ключевой пункт неприятия Леонтьевым мирозерцания Достоевского. Леонтьевская критика учения Достоевского об «окончательной гармонии» возникает не столько на идейной основе антипрогрессизма, сколько как результат различия в опыте, а следовательно, и в мироощущении. В основе леонтьевского «пессимизма» относительно прогресса и преодоления противоречий человеческого существования лежит экзистенциальное мировосприятие. Православие, которое он проповедует, предстает у него как «религия разочарования, религия безнадежности на что бы то ни было земное»¹⁶. Леонтьев считает вредной утопией веру в то, что прогресс способен когда-нибудь избавить человека от боли и страданий существования. Осознание непреодолимости страдания и боли как важнейших составляющих человеческой «ситуации» в высшей степени характерно для экзистенциального мышления. Известный исследователь экзистенциализма О. Больнов по этому поводу замечает: «страдание, борьба... обыкновенно рассматривались преимущественным образом в качестве чего-то случайного, того, чего можно избежать, что объяснялось лишь ущербностью существующего порядка. Этот порядок пытались улучшить, выдумывали утопии некоего лучшего мира, где не должно быть страданий... <...> В экзистенциальной же философии эти моменты познаются в их неупразднимости... как то решающее, что принадлежит существу самого человека...» [4, с. 86]. Пессимизм Леонтьева по отношению к «миру и всему, что в мире» аналогичен кьеркегоровскому «отчаянию». Леонтьев приобрел этот пессимизм, пройдя через кризис эстетического упоения жизнью, пережив «религиозный переворот», который в терминах кьеркегоровской философии можно было бы назвать скачком с эстетической стадии существования на стадию религиозную. Первая половина жизни Леонтьева, прошедшая под знаком того, что он сам называл «эстетикой», вполне соответствует кьеркегоровскому описанию «эстетической стадии». Именно в эстетизме Леонтьева, как это ни парадоксально, следует искать корни его отчаяния во всем земном, ведь, согласно Кьеркегору, «каждый, кто живет эстетически, пребывает в отчаянии, — независимо от того, известно ему это или нет»¹⁷.

Экзистенциальный скачок от эстетического к религиозному был совершен Леонтьевым в классической «пограничной ситуации» — на грани смерти, когда он *«вдруг, в одну минуту, поверил в существование и в могущество этой*

¹⁶ См.: Леонтьев К.Н. Четыре письма с Афона // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем в 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб., 2005. С. 173.

¹⁷ См.: Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. СПб.: Изд-во РХГА: Амфора, 2011. С. 669.

Божьей Матери; поверил так ощутительно и твердо, как если бы видел перед собою живую, знакомую, – действительную женщину...»¹⁸. Основным содержанием экзистенциального опыта Леонтьева в этой его «пограничной ситуации», помимо ощущения несомненного Божественного присутствия, был опыт страха: «2 часа *физического* (и обидного) ужаса»¹⁹. В результате Леонтьев открыл для себя и стал проповедовать, шокируя гуманистичных современников, чрезвычайную важность и необходимость страха: «та любовь к людям, которая не сопровождается страхом пред Богом... – такая любовь не есть чисто христианская... она есть самовольный плод антрополатрии...» [21, с. 171]. Но в своей апологии страха Леонтьев всего лишь предвосхитил открытие, сделанное экзистенциализмом XX века. Как отмечает Больнов, «философская плодотворность страха является крупным антропологическим открытием экзистенциальной философии. <...> ...в ней страх был познан в его поистине основополагающем значении – как условие становления подлинного существования» [4, с. 90]. Животный страх смерти для экзистенциализма есть лишь шаг в сторону обретения настоящего экзистенциального страха. Ясперс по этому поводу замечает: «Витальное отчаяние в ситуации, когда я должен умереть, – это только аллегория экзистенциального отчаяния в ситуации отсутствия достоверности моего самобытия» [22, с. 271]. У Леонтьева физический страх смерти перерос в страх экзистенциальный, который в конце концов привел его к страху духовному, страху Божию: «Физический страх прошел, а *духовный остался* – и с тех пор я *от веры и страха Господня отказаться уже не могу, если бы даже и хотел*» [1, с. 178]. Духовный страх, то есть страх уже не физической смерти, а духовного небытия, обнаруживает, говоря языком экзистенциальной философии, отсутствие в человеке «самобытия» и таким образом обращает человека в сторону трансценденции. Этот страх становится для человека, по словам Кьеркегора, «единственными вратами веры», он «абсолютно воспитывает силой веры, поскольку он пожирает все конечное...»²⁰. Именно это имел в виду Леонтьев, не устава повторять: «начало премудрости есть страх».

Относительно же Достоевского глубоко верным представляется замечание Р. Лаута: «... у Достоевского не было ужаса или страха перед небытием. Вообще в целостном виде комплекс страха современной экзистенциалистской философии у него отсутствовал» [24, с. 91]. Отсутствие экзистенциального страха перед небытием очень характерно именно для мистического мироощущения. Достоевский не знает страха смерти как экзистенциального страха небытия. Человек един со всем бытием и потому несомненно бессмертен. В «гармонии», описанной в «Сне смешного человека», люди не боятся смерти, потому что они непосредственно ощущают единство бытия: «у них было... беспрерывное единение с Целым вселенной... было твердое знание, что когда воспол-

¹⁸ См.: Леонтьев К.Н. Письма 1891 года // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем в 12 т. Т. 12. Кн. 3. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 178.

¹⁹ Там же.

²⁰ См.: Кьеркегор С. Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 242 [23].

нится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной. Они ждали этого мгновения с радостью...» [25, с. 114]. Человек не может не быть, хотя может существовать неподлинно, то есть в разединении с миром. Для Леонтьева же именно острейшее переживание страха небытия стало той «пограничной ситуацией», в которой произошло становление его подлинного существования и обретение им веры. Интересно отметить, что эту свою веру Леонтьев называл «мистицизмом», не обнаруживая, в отличие от Достоевского, никакого предубеждения против термина. Однако «мистицизм» он понимал слишком широко, как «расположение веровать в нечто таинственное, выше видимого мира и выше нашего разума стоящее»²¹. На самом же деле вера его имеет вовсе не мистический, а именно экзистенциальный характер. Он, по-видимому, никогда не имел собственно мистического опыта, опыта переживания непосредственного единства с Богом, не знал блаженства *unio mystica*. Однако глубокий экзистенциальный опыт веры, несмотря на все негативные переживания, парадоксальным образом тоже дает человеку внутренний покой. Экзистирование предполагает антиномию страха и покоя, внутри которой только и возможно для человека подлинное существование. Ясперс по этому поводу говорит так: «Скачок от страха к покою – самый невероятный скачок, какой может совершить человек... вера человека неопределимо связывает этот скачок с бытием трансценденции. Только тот страх, который находит силу для скачка к покою, бывает в состоянии видеть со всей прямоотой действительность мира» [27, с. 291]. Леонтьев также свидетельствует, что с обретением своей мучительной веры, он обрел в конце концов и подлинный покой: «... я из эстетика-пантеиста... стал верующим христианином и какую я, грешный, пережил после этого долголетнюю и жесточайшую борьбу, пока Господь не успокоил мою душу...» [28, с. 783].

Против нашего тезиса о решающей роли мистики в построении религиозного мировоззрения Достоевского можно выдвинуть следующее возражение: мистика предполагает бегство от мира, квиетизм, а Достоевский был активным деятелем, стремился к преобразованию общества, хотел участвовать в ходе исторических событий. Но представление о том, что мистика обязательно означает социальную пассивность, ошибочно. Бердяев по этому поводу заметил: «Мистики... готовы всем пожертвовать для того, чтобы мистику объективировать и реализовать в мировой и исторической жизни. <...> Наш национальный мистицизм XIX века... тем и ценен, что в нем так остро ставится проблема религиозного смысла истории...» [29, с. 114–115, 296]. История знает много примеров радикальных социальных движений, в основе которых лежали мистико-апокалиптические учения. Мистика же Достоевского, как было сказано выше, имела именно апокалиптический характер.

²¹ См.: Леонтьев К.Н. Записки отшельника // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем в 12 т. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 318 [26].

Против нашего тезиса об экзистенциальной основе религиозной веры Леонтьева можно выдвинуть следующее возражение. Экзистенциальный опыт всегда предельно субъективен, уникален, несообщим; это опыт, в котором человек переживает свою отчужденность от мира. Может ли он быть совмещен с подчеркнутой церковностью Леонтьева, с его проповедью необходимости полного послушания Церкви? Кьеркегора, например, его опыт привел к конфликту с лютеранской церковью, Леонтьев же, напротив, стремился подчинить себя церковной дисциплине, вверился руководству старцев, считал язык православия вполне адекватным для выражения своей веры.

Действительно, в своей глубокой основе экзистенциальный опыт субъективен и уникален. Как замечает Т.А. Кузьмина, для полноценного его переживания «нужен в первую очередь отказ... от привычных представлений о себе, порожденных данной культурой, средой, воспитанием и т.п.»²². Философское осмысление такого опыта предполагает необходимость «описать открывающуюся реальность как бы напрямую (а не через призму установившихся представлений), приостановив в себе, насколько это возможно, соблазн принятия готовых, культурно апробированных оценок и интерпретаций» [30, с. 22]. И все же представляется глубоко верным суждение Н.А. Касавиной о том, что экзистенциальный опыт не может быть сведен к спонтанному «здесь и сейчас» переживанию, полностью выпадающему из культурного контекста. Чтобы опыт был именно *опытом*, а не бесследными переживаниями, он должен быть осмыслен на каком-то языке. Н.А. Касавина пишет: «Переживания нуждаются в категоризации, структурировании, чтобы стать *событиями экзистенциального опыта*... <...> Переживание надлежит подвести под понятие или представление, оно должно быть обозначено, зафиксировано в языке и общении» [5, с. 17]. Как указывает Ясперс, подлинное экзистирование возможно только на основе *экзистенциальной коммуникации*. Экзистенциальное самопознание невозможно для изолированного субъекта: «Если я пытаюсь понять смысл жизни как “только я”, как если бы я уже для себя самого мог знать истину, то я... попадаюсь в сеть. Я не могу найти истину; ибо истинно то, что истинно не только для меня...» [22, с. 60]. Хотя в основе экзистенциального познания лежит слышимый индивидом в уникальном опыте «непосредственный язык трансценденции», сообщение этого языка должно пройти через обобщающий акт интересубъективной коммуникации, ибо «только в обобщенном виде его впервые понимает даже тот, кто его изначально слышит... язык наглядного сообщения от экзистенции к экзистенции... превращает то, что казалось некоммуникабельным, в транслируемое...» [27, с. 161–162].

Для Леонтьева необходимой ему экзистенциальной коммуникацией стала жизнь внутри церковного Предания, понимаемая, в частности, как послушание старцам. Старец и есть то конкретное и незаменяемое «другое Я», любящее и открытое к общению, которое выступает как условие самопознания и подлин-

²² См.: Кузьмина Т.А. Экзистенциальный опыт и философия // Вопросы философии. 2007. № 12. С. 22 [30].

ного экзистирования. По поводу осмысления Леонтьевым опыта экзистенциального страха Райнер Гольдт справедливо замечает: «... леонтьевское употребление термина “Страх Божий” основано не на богословских соображениях, а на сугубо индивидуальном опыте. Такая мысль может показаться парадоксальной ввиду исключительного послушания, которым Леонтьев в последние годы жизни подчинил себя воле старцев и Церкви. Тезис, однако, заключается в том, что Страх для него – онтологическая величина, выходящая и в индивидуально-психологическом, и в философско-познавательном плане за пределы христианского учения. Он выбирает христианскую номенклатуру лишь как терминологическое облачение, потому что родился в век, в котором Церковь ему казалась единственным оставшимся оплотом человеческого Я, нации и культуры...» [31, с. 79]. Человек всегда говорит, пусть даже с самим собой, на некотором языке, заданном культурой. Однако экзистенциальный опыт заставляет его наполнить слова этого языка собственным субъективным смыслом, *присвоить* себе заданные культурой смыслы и оценки и таким образом сделать их *субъективными и уникальными*. Осмысливая, опосредуя экзистенциальный опыт в символах, интерпретируя его, человек одновременно и *реинтерпретирует сам язык* с позиции своего опыта. Так язык экзистенциального опыта оказывается парадоксальным образом одновременно и интересубъективным (как всякий язык), и глубоко субъективным. В этом смысле можно сказать, что у Леонтьева (как и у каждого экзистенциального христианского мыслителя, начиная с Кьеркегора) было «свое собственное» христианство, несмотря даже на свободно избранную им верность церковному Преданию и церковной дисциплине. Именно это обстоятельство позволяет В.А. Котельникову утверждать: «Леонтьев присваивал и эгоцентрически замыкал в себе христианство, как бы притязая на некий личный культ» [32, с. 63].

Для Леонтьева ни социум, ни культура, ни Церковь не враждебны личности с ее свободой; полная духовная свобода и сохранение внутреннего достоинства личности возможны при самом деспотическом общественном строе. Свой собственный опыт Леонтьев выражал в терминах православно-христианского языка, видя в повиновении православной традиции условие спасающего человеческую личность предстояния Богу или, говоря языком экзистенциализма, движения к трансценденции. По Ясперсу, общественно организованная религия как «объективность отношения к трансценденции в культе и традиции» имеет большое экзистенциальное значение²³. Свободное повиновение высшему началу есть условие «самобытия» человека: «Сила самобытия существует лишь в той мере, в какой оно бывает в состоянии... подчиниться, вплоть до сознательного повиновения, в отношении к конечным целям, не утрачивая свободы автономного решения в абсолютном» [22, с. 360]. Предполагаемое религией подчинение внешнему авторитету, столь пугавшее автора

²³ См.: Ясперс Карл. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции. С. 358.

«Легенды о Великом инквизиторе», не смущало Леонтьева, и это нисколько не противоречит экзистенциальному характеру его философствования.

Бердяев вполне справедливо замечал, что философия есть знание *опытное*. Различие между взглядами Достоевского и Леонтьева коренится не столько в их дискурсивных построениях, сколько в глубинном опыте, лежащем в основе их философствования. Опытным познанный Бог Достоевского – Христос, потому что в основе его веры лежит мистическое чувство всеобщего примирения, кенотического сострадания, единства с людьми и с миром. Опытным познанный Бог Леонтьева, прежде всего, трансцендентный и неприступный Судия и Правитель мира, потому что в основе его веры – экзистенциальное переживание страха перед небытием, озабоченности своей участью в вечности, разочарования во всем земном.

Но все же различия как в опыте, так и в вере Достоевского и Леонтьева не следует преувеличивать. Мистический и экзистенциальный опыт – не более чем идеальные типы, и в действительности между ними нет четкой границы. Мистику знакомо острое переживание своей вины, греховности и отчужденности от Бога и от мироздания («темная ночь души») – этот опыт весьма близок к экзистенциальному. Экзистенциальный же мыслитель знает опыт трансценденции, выхода за пределы своего замкнутого «Я», близкий к мистическому экстазу, единению с Богом. Кроме того, если Леонтьев, по-видимому, был лишен мистического опыта (во всяком случае, в его писаниях мы не находим свидетельств о том, что такой опыт был ему непосредственно знаком), то Достоевский очень хорошо знал опыт экзистенциальный. Этот опыт нашел яркое отражение и в его философском видении человека и, особенно, в его художественном мире – обстоятельство, которое сделало его одним из предшественников философского экзистенциализма XX века. Однако *религиозная вера* Достоевского строилась не на этом его экзистенциальном опыте, но на опыте мистическом, потому-то она и оказалась не близка последующим философам-экзистенциалистам, во многих других отношениях испытывавшим значительное влияние гениального русского писателя.

Список литературы

1. Леонтьев К.Н. Письма 1891 года // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем в 12 т. Т. 12. Кн. 3. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 7–240.
2. Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФРАН, 2014. 175 с.
3. Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / пер. с англ. Д. Веденова, В. Грачева, М. Добровольского, В. Локай, А. Мищенко. Киев: София, 2000. 496 с.
4. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма / пер. с нем. С.Э. Никулина. СПб.: Изд-во «Лань», 1999. 224 с.
5. Касавина Н.А. Экзистенциальный опыт в философии и социально-гуманитарных науках. М.: ИФРАН, 2015. 189 с.
6. Достоевский Ф.М. Записная тетрадь 1876–1877 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 24. Л.: Наука, 1982. С. 187–314.

7. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 год. Май – октябрь // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. 423 с.
8. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1881 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 27. Л.: Наука, 1984. С. 5–118.
9. Володихин Д.М. «Высокомерный странник». Философия и жизнь Константина Леонтьева. М.: Мануфактура, 2000. 192 с.
10. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. М.: Академический Проект, 2012. 608 с.
11. Кьеркегор С. Или–или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. / пер. с дат., вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой, С. Исаева. СПб.: Изд-во РХГА: Амфора, 2011. 823 с.
12. Кьеркегор С. Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. М.: Республика, 1993. С. 13–112.
13. Леонтьев К.Н. Четыре письма с Афона // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем в 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб., 2005. С. 131–175.
14. Достоевский Ф.М. Записная книжка 1863–1864 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1980. С. 170–179.
15. Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 8. Л.: Наука, 1973. 512 с.
16. Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. 519 с.
17. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1973. 424 с.
18. Достоевский Ф.М. Идиот: Подготовительные материалы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 9. Л.: Наука, 1974. С. 140–288.
19. Рейсбрук Удивительный. Одевание духовного брака. М., 1910. 272 с.
20. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Кн. I–X // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. 511 с.
21. Леонтьев К.Н. Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л.Н. Толстого «Чем люди живы?» // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем в 12 т. Т. 9. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 165–186.
22. Ясперс Карл. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / пер. с нем. А.К. Судакова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. 448 с.
23. Кьеркегор С. Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. М.: Республика, 1993. С. 113–248.
24. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении / под ред. А.В. Гулыги; пер. с нем. И.С. Андреевой. М.: Республика, 1996. 447 с.
25. Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. Фантастический рассказ // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. С. 104–119.
26. Леонтьев К.Н. Записки отшельника // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем в 12 т. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 234–496.
27. Ясперс Карл. Философия. Кн. 3. Метафизика / пер. с нем. А.К. Судакова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. 296 с.
28. Леонтьев К.Н. Мое обращение и жизнь на Св. Афонской горе // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем в 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 782–804.
29. Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2000. 351 с.
30. Кузьмина Т.А. Экзистенциальный опыт и философия // Вопросы философии. 2007. № 12. С. 16–27.
31. Гольдт Р. Аскетизм как трансцендентальная форма заботы о себе у К.Н. Леонтьева // Изобилие и аскеза в русской литературе: столкновения, переходы, совпадения: сб. ст. М.: Редакция журнала «Новое литературное обозрение», 2020. С. 72–84.
32. Котельников В.А. Личность К.Н. Леонтьева в свете идей персонализма // Русско-византийский вестник. 2022. № 4(11). С. 59–69.

References

(Sources)

1. Ruysbroeck the Admirable. *Odeyanie dukhovnogo braka* [The Spiritual Espousals]. Moscow, 1910. 272 p.

Collected Works

2. Dostoevskiy, F.M. Prestuplenie i nakazanie [Crime and Punishment], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.*, t. 6 [Complete works in 30 vols., vol. 6]. Leningrad: Nauka, 1973. 424 p.

3. Dostoevskiy, F.M. Idiot [The Idiot], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.*, t. 8 [Complete works in 30 vols., vol. 8]. Leningrad: Nauka, 1973. 512 p.

4. Dostoevskiy, F.M. Idiot: Podgotovitel'nye materialy [The Idiot: preparatory materials], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.*, t. 9 [Complete works in 30 vols., vol. 9]. Leningrad: Nauka, 1973, pp. 140–288.

5. Dostoevskiy, F.M. Besy [The Possessed], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.*, t. 10 [Complete works in 30 vols., vol. 10]. Leningrad: Nauka, 1974. 519 p.

6. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy. Kn. I–X [The Brothers Karamazov. Books I–X], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.*, t. 14 [Complete works in 30 vols., vol. 14]. Leningrad: Nauka, 1976. 511 p.

7. Dostoevskiy, F.M. Zapisnaya knizhka 1863–1864 gg. [The notebook of 1863–1864], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.* T. 20. Stat'i i zametki 1862–1865 [Complete works in 30 vols., vol. 20. Articles and notes 1862–1865]. Leningrad: Nauka, 1980, pp. 170–179.

8. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya za 1876 god. May–oktyabr' [A Writer's Diary. 1876, May–October], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.*, t. 23 [Complete works in 30 vols., vol. 23]. Leningrad: Nauka, 1981. 423 p.

9. Dostoevskiy, F.M. Zapisnaya tetrad' 1876–1877 gg. [The notebook of 1876–1877], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.*, t. 24. Dnevnik pisatelya za 1876 god. Noyabr' – dekabr' [Complete works in 30 vols., vol. 24. A Writer's Diary. 1876, November–December]. Leningrad: Nauka, 1982, pp. 187–314.

10. Dostoevskiy, F.M. Son smeshnogo cheloveka. Fantasticheskiy rasskaz [The Dream of a Ridiculous Man: a fantastical tale], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.*, t. 25. Dnevnik pisatelya za 1877 god. Yanvar'–avgust [Complete works in 30 vols., vol. 25. A Writer's Diary. 1877, January–August]. Leningrad: Nauka, 1983, pp. 104–119.

11. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya. 1881 [A Writer's Diary. 1881], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.*, t. 27 [Complete works in 30 vols., vol. 27]. Leningrad: Nauka, 1984. 460 p.

12. Leont'ev, K.N. Zapiski otshel'nika [Notes of a hermit], in Leont'ev, K.N. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 12 t.*, t. 8, kn. 1 [Complete works and letters in 12 vols., vol. 8, book 1]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2007, pp. 234–496.

13. Leont'ev, K.N. Moe obrashchenie i zhizn' na Sv. Afonskoy gore [My conversion and life on Mount Athos], in Leont'ev, K.N. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 12 t.*, t. 6, kn. 1 [Complete works and letters in 12 vols., vol. 6, book 1]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2003, pp. 782–804.

14. Leont'ev, K.N. Strakh Bozhii i lyubov' k chelovechestvu. Po povodu rasskaza gr. L.N. Tolstogo «Chem lyudi zhivy?» [Fear of God and love of mankind. Concerning the story gr. L.N. Tolstoy "What do people live by?"], in Leont'ev, K.N. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 12 t.*, t. 9 [Complete works and letters in 12 vols., vol. 9]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2014, pp. 165–186.

15. Leont'ev, K.N. Chetyre pis'ma s Afona [Four letters from Athos], in Leont'ev, K.N. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 12 t.*, t. 7, kn. 1 [Complete works and letters in 12 vols., vol. 7, book 1]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2005, pp. 131–175.

16. Leont'ev, K.N. Pis'ma 1891 goda [Letters of 1891], in Leont'ev, K.N. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 12 t., t. 12, kn. 3* [Complete works and letters in 12 vols., vol. 12, book 3]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2021, pp. 7–240.

Individual Works

17. Anderkhill, E. *Mistitsizm. Opyt issledovaniya prirody i zakonov razvitiya dukhovnogo soznaniya cheloveka* [Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness]. Kiev: Sofija, 2000. 496 p.

18. Berdyayev, N.A. *Filosofiya svobody* [The Philosophy of Freedom]. Moscow: OLMA-PRESS, 2000. 351 p.

19. Bol'nov, O.F. *Filosofiya ekzistentsializma* [The Philosophy of Existentialism]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Lan», 1999. 224 p.

20. Gol'dt, R. Asketizm kak transtsendental'naya forma zaboty o sebe u K.N. Leont'eva [Asceticism as a transcendental form of self-care in K.N. Leontiev's Works], in *Sbornik statey «Izobilie i askeza v russkoy literature: stolknoveniya, perekhody, sovpadeniya»* [Collection of Articles "Abundance and Asceticism in Russian Literature: Collisions, Transitions, Coincidences"]. Moscow, Redaktsiya zhurnala «Novoe literaturnoe obozrenie», 2020, pp. 72–84.

21. K'erkegor, S. *Zaklyuchitel'noe nenauchnoe posleslovie k «Filosofskim krokham»* [Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments]. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2012. 608 p.

22. K'erkegor, S. *Ili–ili. Fragment iz zhizni: v 2 ch.* [Either/Or. A fragment of life: in 2 part]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA: Amfora, 2011. 823 p.

23. K'erkegor, S. Ponyatie strakha [The Concept of Anxiety], in K'erkegor, S. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling]. Moscow: Respublika, 1993, pp. 113–248.

24. K'erkegor, S. Strakh i trepet [Fear and Trembling], in K'erkegor, S. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling]. Moscow: Respublika, 1993, pp. 13–112.

25. Yaspers, K. *Filosofiya. Kniga 2. Prosvetlenie ekzistentsii* [Philosophy. Book 2. Existential elucidation]. Moscow: Kanon+ ROOI «Reabilitatsiya», 2012. 448 p.

26. Yaspers, K. *Filosofiya. Kniga 3. Metafizika* [Philosophy. Book 3. Metaphysics]. Moscow: Kanon+ ROOI «Reabilitatsiya», 2012. 296 p.

(Articles from Scientific Journals)

27. Kotelnikov, V.A. Lichnost' K.N. Leont'eva v svete idey personalizma [The personality of K.N. Leontiev in the light of the ideas of personalism], in *Russko-vizantiyskiy vestnik*, 2022, no. 4(11), pp. 59–69.

28. Kuz'mina, T.A. Ekzistentsial'nyy opyt i filosofiya [Existential experience and philosophy], in *Voprosy filosofii*, 2007, no. 12, pp. 16–27.

(Monographs)

29. Kasavina, N.A. *Ekzistentsial'nyy opyt v filosofii i sotsial'no-gumanitarnykh naukakh* [Existential experience in philosophy and social and human sciences]. Moscow: IFRAN, 2015. 189 p.

30. Laut, R. *Filosofiya Dostoevskogo v sistematicheskoy izlozhenii* [Dostoevsky's philosophy in a systematic presentation]. Moscow: Respublika, 1996. 447 p.

31. Malevich, T.V. *Teorii misticheskogo opyta: istoriografiya i perspektivy* [Theories of Mystical experience: Historiography and perspectives]. Moscow: IFRAN, 2014. 175 p.

32. Volodikhin, D.M. «*Vysokomernyy strannik*». *Filosofiya i zhizn' Konstantina Leont'eva* [“The proud pilgrim”. The philosophy and life of Konstantin Leontiev]. Moscow: Manufaktura, 2000. 192 p.