

Александр Ломоносов

Война и мир как проблема Льва Толстого

Санкт-Петербург

«УМОЗРЕНИЕ»

2023

Исследование автором этой книги религиозно-философских работ и дневниковых записей Л. Н. Толстого поможет современному читателю понять тот необходимый способ познания, благодаря которому, по словам этого великого русского писателя и мыслителя, «закон разума», действующий в мире сём, перестаёт быть «законом предопределения», фатально ведущим мир к расколу и войне, сегодня грозящей уже истреблением всего человечества. Закон разума становится нашим нравственным законом, руководствуясь которым, человек, согласно Толстому, «получает жизнь вечную в этой вечной деятельности разума».

Поскольку в это всеобщее логическое основание как Царство Божие сводится воедино всё многообразие особенных единств, или законов мира, постольку благодаря такому разумному разрешению их противоречия мир, следуя истинной вере, к которой Лев Толстой вслед за Христом пришёл в итоге своих духовных исканий, преодолевает свою трагическую разорванность на войну и мир и, наконец, перекуёт мечи на орала.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие (А. Н. Муравьёв)	4
Введение	12
<i>Вехи духовного созревания Л. Н. Толстого</i>	17
Жизнь человека как духовная борьба	
за освобождение в нём вечного божественного начала	30
<i>Заодно с духом жизни</i>	30
<i>Ступени сознания как моменты явления</i>	
<i>человеку истины и свободы</i>	42
От веры в закон предопределения к разумному	
постижению необходимости исторического процесса	61
<i>Учение Христа как животворящее деяние духа</i>	61
<i>О достоинствах и границах религиозного способа познания</i>	65
Закон свободы и решение проблемы войны и мира	78
 Приложение	 109
Л. Н. Толстой. Записки христианина	111
<i>Выбранные места</i>	
<i>из Дневников и Записных книжек 1881–1910</i>	112

ПРЕДИСЛОВИЕ

В 1908 году Владимир Ильич Ленин в своей статье, посвященной восьмидесятилетию Льва Николаевича Толстого, констатировал высочайший мировой уровень этого писателя и назвал его *зеркалом русской революции*. Эту выразительную характеристику Толстой получил потому, что в нашей революции будущее, приближению которого служила победоносная энергия пролетариата, вооружённого западным марксистским учением, согласно Ленину, донельзя противоречивым образом сочеталось с прошлым в виде чреватой поражением восточной слабости, азиатской пассивности крестьянства. Точно так же в мировоззрении Толстого самая беспощадная воинствующая критика мерзостей русской жизни уживалась, по Ленину, с вполне мирным богоискательством и юродствующими призывами к непротивлению злу насилием, которые его уму достоинства отнюдь не прибавляли. Однако в наши дни как никогда прежде ленинская характеристика Толстого, превращающая его из опасного противника в слабоумного сторонника религиозного догматизма, сама остро нуждается в развёрнутой критике. На взгляд автора настоящего предисловия, такой необходимой и хорошо аргументированной критикой является предлагаемое вниманию читателя исследование духовного становления Льва русской литературы и мысли, проделанное Александром Ломоносовым¹.

Ныне многие, видящие в революционном перевороте исключительно *русский бунт, бессмысленный и беспощадный*, по словам А. С. Пушкина, безапелляционно утверждают, что Россия уже исчерпала лимит на революции. Вместе с тем становится всё более очевидным, что наша родина, концентрируя в себе противоречия не только Востока и Запада, но также Севера и Юга, вместе с другими передовыми странами планеты продолжает переживать серьёзнейший глобальный кризис. Эти *сумерки идолов*, как пророчески окрестил кризис Фридрих Ницше, опустились на старый мир уже более ста лет назад, вызвав в результате Первой мировой войны почти

¹ С предлагаемым исследованием идейно связаны другие работы А. Г. Ломоносова: Возвращение к себе. Опыт трансцендентальной философии истории. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007; Путь в Софию. Очерки феноменологии русского духа. СПб.: Изд-во РХГА, 2014; Толстой Л. Н. В поисках истинной жизни: религиозно-философские сочинения. СПб.: Изд-во «Умозрение», 2015 (составление и вступительная статья А. Г. Ломоносова); Иоганн Готлиб Фихте (сер. «Мыслители прошлого»). СПб.: Изд-во Владимир Даль, 2016; Лесков Н. С. Проложные истории как пролог к русскому христианскому мировоззрению. СПб.: Изд-во «Умозрение», 2017 (составление и вступительная статья А. Г. Ломоносова); Фёдор Достоевский (сер. «Мыслители прошлого»). СПб.: Изд-во Владимир Даль, 2017; Толстой Л. Н. Народные рассказы. СПб.: Изд-во «Умозрение», 2018 (составление и вступительная статья А. Г. Ломоносова); Логосу внимаю. О всеобщем содержании и разумном исходе человеческой истории. СПб.: Изд-во «Умозрение», 2020; Ф. М. Достоевский. Дневник писателя. СПб.: Изд-во «Умозрение», 2020 (составление и вступительная статья А. Г. Ломоносова).

одновременное революционное крушение российской, австро-венгерской и немецкой империй, что заставило вспомнить историческое время пришествия Христа. Рождение, жизнь, смерть и воскресение богочеловека в одной из восточных провинций обречённой на гибель Римской империи обозначили тогда начало новой эры развития человечности людей. Всеобщим содержанием христианской эры выступает не что иное, как революционное преобразование всего прежнего способа бытия и сознания человечества, который допускал рабство и другие формы эксплуатации человека человеком. Ему предстояло стать из стихийного вполне сознательным и разумным (согласно Марксу и Ленину, *коммунистическим*) способом человеческого общежития. Эта, по выражению немецкого теософа Якоба Бёме, *утренняя заря* сознательной разумности, или божественности человечества была прологом тех актов всемирно-исторической трагедии, которые двадцать веков разыгрывались под знаменем новой религии. Неотложная потребность в завершении стихийного хода мировой истории в XX веке, кроме всего прочего, сказала и в том, что созданный русской революцией СССР при участии его тогдашних союзников одержал верх во Второй мировой войне над самодовольной рассудочностью немцев и самоотверженной чувственностью японцев, а затем решительно поддержал антиколониальную борьбу народов Азии, Африки и Латинской Америки. Действующими лицами эпилога стихийного хода мировой истории, который даже при наличии ядерного сдерживания грозит теперь третьей по счёту мировой войной, суждено было, как оказалось, стать жителям Украины и России первой трети XXI столетия от Рождества Христова. Это весьма драматическое обстоятельство и сделало остро актуальным предложенное Львом Толстым решение проблемы войны и мира.

Необходимой предпосылкой понимания всемирно-исторических событий (в их числе и происходящих с 2014 года на Украине) выступает сознание того, что история мира, в которую так или иначе включена история всех народов, живших и живущих на Земле, есть процесс, открытый в будущее. Её ход не предопределён потому, что человек по своей духовной сути свободен: он — не кукла Бога, не игрушка слепых сил природы и не функция довлеющих над ним законов истории. Однако из этого отнюдь не следует, что исторический процесс настолько не определён в себе самом, что мы можем только гадать о том, к чему он идёт, произвольно конструируя из исторических фактов одни лишь предположения, гипотетические версии будущего. Такое занятие ничем не отличается от другого, не менее распространённого приёма — сравнения истории одного народа с историей

других народов и измерения его особенности их особенностями. Чтобы быть истинной, мера должна быть, конечно, не особенной, а всеобщей².

История как наука возможна только как познание всеобщего, или единого в историческом процессе, ибо любая наука имеет своим предметом сущее, действительное и мыслимое, т. е. конкретное, а не лишь абстрактное, т. е. выдуманное, мысленное, гипотетическое. Только познав конкретно-всеобщее, различённое в себе самом единое, можно познать многое, ибо многого без единого не существует. Не познав единый всемирно-исторический процесс, нельзя познать действительную историю участвующего в ней народа, которая представляет собой один из многих особенных моментов этого всеобщего в себе самом объективного процесса развития, а не познав особенную историю народа, нельзя познать действительное историческое значение тех единичных событий, множество которых её составляет. Но можно ли познать процесс истории как единое целое, если он открыт в будущее — не завершён во времени и, поскольку время не может закончиться во времени, никогда не будет в нём завершён? Вот в чём состоит серьёзная теоретическая проблема, требующая решения, даже если сами историки в своём подавляющем большинстве пока её не осознают.

Решить эту основную проблему исторического познания (или истории как положительной науки) без философии как логической науки нельзя, ибо логический метод познания всеобщего разрабатывает именно она. Гегель однажды сказал, что *если какой-то единичный факт не согласуется со всеобщим логическим методом, то тем хуже для факта*. Истинный смысл этого парадоксального утверждения заключается в том, что бытие, становление, наличное бытие, или реальность, сущность, явление, действительность, а также все дальнейшие определения понятия как такового и, значит, понятия любого предмета суть категории, или особенные определения истины как всеобщего предмета, познаваемого логическим методом. Поэтому без этого метода, впервые изложенного Гегелем в "Науке логики", ни о каком факте нельзя даже сказать, что он *есть*, т. е. обладает бытием, и, тем более, нельзя понять, *что именно* есть этот факт, т. е. раскрыть сущность его бытия как явления действительности и реальности понятия самой истины. Гениальный гегелевский парадокс выражает конкретное отношение философии как логической науки и эмпирических

² Ошибочно принимать и выдавать особенное за всеобщее в чём бы то ни было — тем более, в таком небезразличном для будущего деле, как историческое исследование. Нельзя не только для России, но и, к примеру, для Китая или Индии, выставлять образцом историю и современное состояние Англии, Франции, Германии, или США. *Общий аршин*, по известному выражению Ф. И. Тютчева, здесь действительно не годится, хотя, вопреки поэту, это вовсе не значит, что *умом Россию не понять*.

наук о природе и духе, включая историю, которое Гегель продемонстрировал в своей системе — в "Энциклопедии философских наук". Здесь он признал, что согласованность результатов философского познания истины с результатами опытного познания действительности «можно рассматривать по меньшей мере как внешний пробный камень истины некоторой философии, ибо высшую конечную цель науки необходимо видеть в том, чтобы через познание этой согласованности достичь примирения самосознательного разума с *сущим* разумом, с действительностью»³. Что же даёт для познания истории мира весьма интересовавшая Толстого философия, которая была разработана трудами великих философов от Фалеса и Парменида до Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля включительно? Если не вдаваться в детали, то — два главных пункта.

Первый из них состоит в том, что, рассматривая всемирно-исторический процесс, следует различать в нём сущность и явление, содержание и форму. Как известно, первым различие между тем, что есть само по себе и тем, что есть для нас, развернул Кант в "Критике чистого разума". Говоря на языке его критической философии, нельзя смешивать и, тем более, непосредственно отождествлять *ноуменальное* и *феноменальное*, т. е. разумное и чувственно-рассудочное, значения любого предмета, в том числе и исторического события. Иными словами, следует различать необходимое и всеобщее (или вечное, безусловное, существенное, объективное) в этом событии, и то в нём, что является случайным и единичным (или пространственно-временным, преходящим, обусловленным, субъективным). Следуя кантовскому категорическому императиву познания, мы, размышляя о русской революции, должны сначала спросить: в чём состоит её необходимость, т. е. непреходящая, вечная действительность, объективная разумность? Отвечая на такой вопрос, мы обязаны не отвергать это событие с порога, а, напротив, выяснить его суть и стать её горячими сторонниками, ибо в противном случае никогда не понять, откуда взялись те безусловные достижения, которые связаны с его существенным содержанием. Именно к ним, хотим мы того, или нет, относятся наша Победа в Великой Отечественной войне и впечатляющие перемены к лучшему в образе жизни, образовании и культуре всех народов Союза Советских Социалистических Республик, достигнутые за поразительно короткий исторический период. Однако после этого мы по необходимости должны задать следующий вопрос: что в том же событии и в событиях, связанных с

³ Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: (1830). § 6 // G. W. F. Hegel. Gesammelte Werke. Bd. 20. Hamburg, 1992. S. 44. Ср.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975. С. 89.

ним, было случайного, недействительного, субъективного, неразумного и даже противоразумного — того, что могло не быть и должно было не быть? Иными словами, что в них было не безусловного, а, напротив, обусловленного, т. е. зависящего от тех пространственных, временных и прочих обстоятельств, в которых совершались эти великие события в истории России и всего человечества? Отвечая на этот вопрос, мы обязаны стать, напротив, холодными критиками того, как происходили эти события. Закрывать глаза на *кровавые кости в колесе*⁴ даже одного-единственного ребёнка, не говоря уже о костях пятидесяти, быть может, миллионов человек, большую половину из которых унесла Великая Отечественная война, считая их (по поговорке «Лес рубят — щепки летят») неизбежными издержками исторического прогресса, не менее безнравственно, чем *возвращать Богу билет* из-за *бесов*, которые ещё сидят в людях и при определённых условиях выходят из них, но не сразу входят в свиней и тонут в море, а успевают наделать немало зла⁵. Вопрос о жертвах, в том числе и о цене Победы, есть никак не праздный вопрос, ибо их число определяет не только величие того, что совершалось, но и степень несовершенства этих великих свершений.

Вопрос о цене свершений приводит нас ко второму пункту, который даёт для решения основной проблемы исторического познания (которая, начиная с "Войны и мира", мучительно занимала Толстого) классическая философия вообще и немецкая классическая философия в особенности. Этот пункт состоит в том, что различные определения мировой истории — её сущность и явление, её содержание и форма — не могут быть отделены друг от друга, поскольку они образуют то конкретно-всеобщее единство, которое делает её действительным историческим процессом освобождения человеческого духа от гнетущих его внешних обстоятельств и внутренних моментов собственного развития. Прошое, поскольку оно было и есть в настоящем, нельзя ни уничтожить, ни перетолковать (как это по сию пору пытаются делать в самостийной Украине), не уродуя это настоящее и возникающее из него будущее. Как раз поэтому прошое необходимо разумно понять. С абсолютной точки зрения, которую по необходимости занимает философская наука, вечное содержание истории мира и форма её протекания во времени не могут быть разделены. Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель, каждый по-своему излагая философию мировой истории, согласны в

⁴ Выражение из стихотворения Осипа Мандельштама "За гремучую доблесть грядущих веков...", написанного в 1931–1935 годах.

⁵ Курсивом выделены слова из "Братьев Карамазовых" Ф. М. Достоевского, принадлежащие Ивану Карамазову, отказывающемуся платить за прогресс человечества страданиями ребёнка, и название его романа "Бесы", один из эпиграфов которого отсылает к евангельской истории об исцелении Христом одержимого бесами (Лк. 8:27–36).

том, что всемирно-историческое развитие человечества представляет собой трагический процесс — процесс не безысходный, но, напротив, ведущий народы к нравственному очищению, катарсису. Философски понятая история мира есть настоящая (не оптимистическая, но и не пессимистическая) трагедия — феноменологическая трагедия духа или, что, по сути, то же самое, *апокалипсис* — процесс откровения, т. е. происходящий во времени вечный суд духа над миром его собственных явлений. Этот суд потому называют *страшным*, что на нём нет ни безусловно-правых, ни безусловно-виноватых (ни *белых*, ни *чёрных*, ни *серых*, по определениям братьев Стругацких). На страшном суде мировой истории все — красные, все в крови, так как даже если кто-то сам не убивает и вообще не противится злу насилием, то насилуют и убивают его или его близких, а близким для нравственного человека является каждый, терпящий зло.

Классическая философия учит тех, кто учится у неё, смотреть на мировую историю поистине нравственно, художественно и религиозно — так, как учился у неё Лев Толстой. Такой способ рассмотрения истории позволяет увидеть, что в действительном историческом процессе истинное и ложное, доброе и злое, прекрасное и безобразное, святое и грешное, великое и ничтожное при всём их различии, доходящем до противоположности, неотделимы друг от друга. Именно по этой причине, говоря об истории, не следует занимать *теплохладную*, т. е. не горячую и не холодную, а рассудочную, морализаторскую позицию. Нельзя с формально-чистой совестью, якобы беспристрастно винить в русской революции и в её последствиях большевиков, немцев и евреев, как это делает, например, А. И. Солженицын в своих обширных исторических работах. *Жить не по лжи*, говоря его словами, ещё не значит жить по правде, ибо сектантство и праведная жизнь — не одно и то же⁶. О событиях мировой истории нельзя судить с конечной и относительной точки зрения, поскольку их вообще нельзя судить. На всемирно-историческом процессе не может быть никаких трибуналов и присяжных заседателей потому, что история мира сама есть суд, причём — высший, или божий суд, ибо дух сам есть высший судия над собой. Более того, на суде истории он является судьёй, прокурором и адвокатом, свидетелем, истцом и ответчиком в одном лице, отчего тотальность обстоятельств и событий рассматриваемого на этом процессе дела причастные к христианской культуре правильно называют одним словом: *провидение*.

⁶ Ср.: Подготовительные материалы М. А. Лифшица к воспоминаниям о Твардовском (*Лифшиц Мих.* Очерки истории русской культуры. М., 2015. С. 624–638).

Чем же с той абсолютной точки зрения, на которой сходятся друг с другом классическое искусство, религия откровения и классическая философия, оказывается русская революция как необходимое явление сущности духа русского народа и живущих вместе с ним других народов Руси-России? Определённым актом всемирно-исторической трагедии, авторами и героями которой с какого-то времени становятся народы нашей страны. Плохо, конечно, что трагедия мировой истории идёт столь медленно и кроваво, но хорошо, что она всё-таки идёт, причём, как говорится, идёт в гору — к своей развязке и с каждым веком всё быстрее, а не стоит на месте, как гнилое болото. К чему же идёт восходящее на Голгофу духа человечество, а вместе с ним — русский народ и другие народы России? Христианство говорит об этом недвусмысленно: оно идёт к спасению всех и каждого — к новому, второму рождению, или *рождению свыше*, т. е. к истинному *рождеству*, совпадающему с *воскресением*. Это осознал не один только Лев Толстой. Цель мировой истории сознавали, похоже, и те, кто в 1917 году выпустил в революционном Петрограде пасхальную открытку с поздравлением: «Христос воскрес, да здравствует демократическая республика!»⁷. Осознал эту цель также младший его современник Александр Блок. В январе 1918 года Блок, по собственному признанию в дневнике, *несомненно* различил во главе двенадцати апостолов народовластия (из них поэме "Двенадцать" им названы лишь Ванька, Андрюха и Петруха) Христа, идущего державным шагом из прошлого через настоящее в будущее с кроваво-красным знаменем родовых схваток истории нового мира в руках.

Итак, если Лев Толстой действительно был зеркалом русской революции, то этот великий писатель и, вопреки оценке Ленина, далеко не заурядный мыслитель отразил нашу революцию в своих работах (особенно последнего, четвёртого периода) не стихийно, а сознательно — как разумно понятую им в её собственной противоречивости. Толстой выразил её именно так потому, что в результате своего духовного становления, вышедшего за пределы обыденного сознания и чистого искусства к единой истине христианской религии и классической философии, он отнюдь не по-азиатски пассивно разрешал проблему войны и мира. Философски развивая его религиозный способ мысли, это доказывает Ломоносов в своём исследовании, снабжённом к тому же подобранными им местами из дневников и записных книжек его главного героя. Остаётся лишь пожелать столь вдумчивому и продуктивному труду, выставяющему Льва Толстого как христианского мыслителя в истинном свете, доброго пути к умам

⁷ Репродукцию этой открытки см. в кн.: Колоницкий Б. И. Символы власти и борьба за власть: К изучению политической культуры Российской революции 1917 года. СПб., 2012.

читателей, которым небезразлична судьба человечества и братских славянских народов, ныне уже не в первый раз, если вспомнить годы Гражданской войны, столкнувшихся друг с другом на поле брани.

*Санкт-Петербург,
1 октября 2023 года*

*Доктор философских наук,
профессор кафедры истории философии
Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета
А. Н. Муравьев*

Введение

С объективной точки зрения жизнь мира
есть борьба телесной жизни, происходящей
по закону повторения (поступков и поколений)
привычек, с жизнью духовной, божеской, требующей
разумного устройства жизни и разумных поступков.
Лев Толстой [54, 228]⁸

Наверное, многим покажется странным, что два своих главных произведения — «Война и мир» и «Анна Каренина» — Лев Николаевич Толстой напишет, находясь далеко не на высшей, по его словам, *ступени сознания* [55, 41], когда все его интересы ограничивались *эгоистическими заботами о семье, об увеличении состояния и приобретении литературного успеха* [46, IX]. Однако при том, что Толстой всегда оставался убеждён, что «всякое произведение искусства есть проявление красоты, <...> художник высший» [48, 119], что художественная литература «не есть перенесённая с чужой почвы детская забава, а есть серьёзное сознание серьёзного народа» [5, 273]⁹, серьёзность искусства однажды перестаёт быть для него высшей формой серьёзности. В дневниковых записях за 1891 год можно встретить его принципиально изменённое отношение к самому процессу создания художественных произведений как *бессознательному творчеству* [52, 6]. Так что не удивительно, что в свои пятьдесят лет, стремительно теряя прежнюю точку опоры в том, что А. С. Пушкин в одном из своих стихотворений назвал *нас возвышающем обманом*¹⁰, он далеко не сразу и отнюдь не безболезненно достигнет более высокой ступени духовной жизни.

Когда уже ни прежние удовольствия, ни семья, ни искусство, ни успех, с одной стороны, ни «знание в лице учёных и мудрых» [23, 33], с другой стороны, отрицающих смысл земной жизни, не останавливали писателя от самоубийства,

⁸ При цитировании Л. Н. Толстого автор данной работы и в дальнейшем будет ссылаться на Полное собрание сочинений Л. Н. Толстого в 90 томах. Первая цифра в квадратных скобках обозначает номер тома, а вторая — страницу.

⁹ Так определенно он высказался на заседании Общества любителей российской словесности в феврале 1859 года.

¹⁰ См.: А. С. Пушкин. Герой.

выход из, казалось бы, безвыходной ситуации он находит в *разумной вере*, свободной от всякого рода «знамений и чудес» (Ин. 4:48). Необходимым импульсом к такому выходу из кризиса стало ясное сознание Толстым несуразности представления, что человек лишён самости, что им кто-то манипулирует и даже «потешается»¹¹. Благодаря этому сознанию наступит то искомое им *духовное перерождение*, с которым Толстой связывал последний период своей жизни, когда он, став всемирно известным религиозным деятелем и даже, по мнению некоторых приверженцев его понимания христианства, «провозвестником новой реформации»¹², заговорит о спасающем нас *духе жизни* [37, 115], об *истинном божественном я* [39, 171]. Однако заметим, что уже и в период *литературного успеха* (в 1860-е и 1870-е годы) основой художественного мировоззрения Толстого была чисто умозрительная идея совершенно неподвластного человеческой воле закона. Что это за закон? Какое он имеет отношение к собственно христианскому *закону свободы* (Иак. 1:25)? К подробному рассмотрению этих вопросов мы ещё подойдём, так как пока несомненным является, пожалуй, только то, что в идейном смысле Толстого нельзя отнести ни к одной из противостоящих тогда литературных партий, — ни к *утилитаристам*, ни к *приверженцам искусства для искусства*¹³. Будучи художником слова, он всё-таки пытался выйти за пределы чистого искусства, чтобы найти ответы и на религиозно-философские вопросы. Вот что он пишет в статье «Несколько слов по поводу книги "Война и мир"», где подробно раскрывается разногласие художественного «описания исторических событий с рассказами историков»: «Деятельность этих людей (исторических личностей. — А. Л.) была занимательна для меня только в смысле иллюстрации того *закона предопределения*, который, по моему убеждению, управляет историей, и того *психологического закона*, который заставляет человека, исполняющего самый

¹¹ Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Так что же нам делать?; Исповедь. М., 2012. С. 247. Комментируя притчу о пастыре и овцах в «Соединении и переводе четырёх Евангелий», Толстой подчеркивал, что «для жизни людей есть выход, этот выход есть разумение жизни. Всякое учение, которое не основано на разумении жизни — ложно, и все знают это, как знают овцы, когда вор лезет через ограду» [24, 483].

¹² «Судьба послала нам нового Лютера, провозвестника новой реформации, — писал Н. М. Минский, — но воплотить и осуществить эту реформацию можем только мы сами» (См.: Минский Н. М. Толстой и реформация (1909) // Толстой Л. Н.: PRO ET CONTRA. СПб., 2000. С. 444). О Толстом как реформаторе, *восстановителе христианства* в его истине, пишет и современный русский мыслитель В. В. Бибихин (См.: Бибихин В. В. Дневники Льва Толстого. СПб., 2012. С. 40).

¹³ Интересно, что именно в эти десятилетия Ф. М. Достоевскому как редактору «Времени» и «Эпохи» приходилось преодолевать исторически выступившую раздвоенность русской литературы на вышеназванные «литературные партии». См.: Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1873 г. // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского. В 14-и томах. Т. 10. СПб., 1906. С. 58.

несвободный поступок, подделывать в своем воображении целый ряд ретроспективных умозаключений, имеющих целью доказать ему самому его свободу» [16, 16]. Именно художественное слово первоначально становится для Толстого способом познания подлинного бытия человека: «Моё воззрение не только не исключает свободу человека, но непоколебимо устанавливает существование ее, основанное не на разуме, но на непосредственном сознании» [15, 321]. Художник, в отличие от историка, подчёркивает он, «старается только понять и показать не известного деятеля, а человека» [16, 10]; художник способен глазами своих героев увидеть бесконечное в конечном, вечное в преходящем. К примеру, Пьер Безухов только «в плену узнал, что Бог в Каратаеве более велик, бесконечен и непостижим, чем в признаваемом масонами Архитектоне вселенной» [12, 205].

Ко времени завершения другого своего романа — «Анна Каренина», писатель уже более осознано обращает внимание на проблему развития способа познания безусловного содержания. Так, отвечая на письмо Фета от 14 апреля 1877, он пишет, что необходимо не только думать об идее божественной природы, но и развивать способ познания этого предмета: «Во все века лучшие, т. е. настоящие люди думают об этом. И если мы не можем *так же* как они думать об этом, то мы обязаны найти — *как*» [17, 723]. Ради решения этой проблемы, которая необходимо вела его к раскрытию тайны нашей *сыновности Богу* [30, 157], Толстой совершает свой переход от художественно-непосредственного умозрения истины в форме красоты к религиозно-философскому её осмыслению. В итоге он приходит к выводу, что через развитие разумного способа познания, двигаясь от созерцающего сознания к представляющему и разумно мыслящему сознанию, всё сокрытое и тайное необходимо становится явным. «Вот это-то освобождение духовного начала от телесных условий, совершающееся в жизни человека, проявляется в нас работой мысли» [89, 131].

Последовательно проводя эту работу, Толстой обнажает суть своей позиции, не признающей никакие формы догматизма. Если жизнь человеческая совершается по известным, но независимым от воли человека законам, то в этом случае несовершенной является не только религия, рассуждающая о немощности и тварности человека, о его зависимости от потусторонних сил, но и наука вместе с философией. «Философия и вся наука, только другими словами, говорит совершенно то же, что говорит религия догматом первородного греха и искупления <...>, — замечает он. — Трактуют обо всём, о чём хотите, но только не о том, как человеку самому быть и жить лучше. То, что называется этикой — нравственным учением, совершенно исчезло в нашем псевдо-христианском обществе» [23, 378–379]. Согласно этим представлениям, «человек точно

выплюнул то яблоко познания добра и зла, которое он, по преданию, съел в раю, и, забыв то, что вся история человека только в том, чтобы разрешить противоречия разумной и животной природы, стал употреблять свой разум на то, что находить законы исторические одной своей животной природы» [23, 379]. Заметим, что толстовская критика науки касается двух необходимых сторон познавательного процесса, от которых абстрагируется «самодостаточный» рассудок учёных мужей, — субъективно-личностной и субстанциально-божественной. В первом случае эмпирическая наука, исследуя предмет, теряет связь с *мыслящим* сознанием этого предмета, ибо «исход всего и законное рассуждение всегда может и должно начинаться только с личности, с себя. Нельзя рассуждать о внешнем, о мире, не сказав о себе, о том, кто видит мир» [56, 138]. Чтобы понять, насколько важной является эта «гносеологическая» сторона процесса познания, обратимся к весьма уважаемому Толстым немецкому философу Фихте [62, 221], согласно которому догматически мыслящим ученым «не хватает подвижности и гибкости ума для того, чтобы в мышлении какого-нибудь объекта мыслить не только этот объект, но вместе с тем также и их мышление об этом объекте»¹⁴. Во втором, «онтологическом» случае, эмпирическая наука не видит связь с божественно-субстанциальной основой всего сущего, вот почему, даже «баба, призывающая Бога, даже Николая Чудотворца, как нечто высшее, духовное, ближе к истине самого ученого профессора, не признающего ничего не подлежащего наблюдению и рассуждению» [55, 258]. И ещё в плане прояснения второй стороны вопроса: «Всякое богопочитание, какое бы оно ни было, возвышает человека. Возвышает тем, что выражает сознание своей зависимости и отношения (хотя бы понимание этого отношения и было ложно) с Высшим, ни от чего независимым существом — Богом» [57, 133].

Конечно, человек может и не стремиться к познанию самого себя, т. е., по словам Толстого, *своей разумной, божественной природы*, а его желания могут ограничиваться животными потребностями и так называемыми земными радостями и заботами, но и в этом случае, находясь в «объятиях» *эгоистического противоречия*, он не может уйти ни от себя, ни, тем более, от Бога. «Бога не надуешь, и от закона его не уйдешь» [87, 75]. И дело даже не в том, что по своему определению человек не может быть вне закона Бога, но, если углубиться в суть проблемы, то важно понимать разницу в том, какому закону ты следуешь даже в том случае, когда воображаешь себя атеистом. «Для человека, не сознавшего свою разумную природу, есть полное удовлетворение в жизни эгоистического

¹⁴ Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему // Фихте И. Г. Сочинения. СПб., 2008. С. 143.

противоречия. Он тогда не видит его. Он следует *низшему закону Бога* или природы; но как скоро он сознал свою разумную природу, противоречие внутреннее его жизни отравляет ее. Он не может жить ею и отдается другому закону разума — любви, имеющему целью уничтожение противоречия» [49, 128]. Попробуем упростить вопрос.

Когда человек в своём явлении совершенно не соответствует самому себе как разумной сущности (образно говоря, продолжает «корчить рожицы» вместо того, чтобы осознавать себя действительным *лицом* единого разумного начала, или, выражаясь в духе Толстого, сыном своего духовного Отца), тогда он, обладая формальной свободой, неизбежно будет творить произвол. Его воля, находясь на распутье, как писал Кант, «между своим априорным принципом (принцип внутренней свободы воли, который не определяется ничем извне) и своим апостериорным мотивом»¹⁵, есть вовсе не свободная, а распутная воля — она не может быть по-настоящему доброй, стало быть, действительно свободной и вменяемой волей. «Свобода воли? — задаётся вопросом Лев Толстой, — Отрицают свободу воли. И доказывают её. Свобода воли есть не что иное, как та истинная, вечная, божеская жизнь, которую мы можем получить, к которой можем приобщиться в этой жизни. Как же доказывать её? Это сам Бог в нас, действующий через нас. Я свободен, когда сливаюсь с Богом, а сливаюсь я с Богом тогда, когда подавляю в себе всё, что препятствует любви, и когда отдаюсь ей» [53, 49]. Без разумной основы, без *любви* и *слияния с Богом*, по Толстому, невозможна полноценная духовная жизнь человека, или истинная нравственность. Он так и останется несостоявшимся человеком.

Что же собой представляет, по Толстому, *разумная основа* человека и человечества в целом [85, 394]? Насколько ему как религиозно мыслящему писателю удалось приблизиться к постижению нетленной сути этого предмета? Вот вопросы, ответы на которые в период самых, казалось бы, неразрешимых противоречий, разрывающих сегодня мир, *для нас* становятся самыми значимыми и спасательными. Они становятся таковыми потому, что без понимания раскрываемой русским мыслителем вечно разумной основы духовной жизни людей, и без развития этого понимания зло, изначально наличное в человеческой природе, окончательно восторжествует, отчего мир неминуемо будет обречён на гибель. Или скажем буквально так, как об этом сказано в «Трёх притчах» Толстого: ***без противления злу разумом как высшей, всеобщей формы борьбы человека со злом*** [31, 59] миру не миновать самой что ни на есть убийственной, испепеляющей всё и вся войны, чем проблема *войны и мира*, не

¹⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 4(1). М., 1965. С. 236).

получившая своевременного разумного решения, навсегда будет закрыта для несостоявшейся человечности человеческого рода.

Поскольку *разумное сознание безусловного единства со всеми людьми* [76, 104] выступает результатом кропотливой работы духа, преодолевающего этапы восхождения к себе самому как истинному основанию всего конечного и смертного, постольку задача вполне разумного образования и воспитания человеческого духа становится самой насущной, первостепенной задачей. Вовсе не случайным обстоятельством является тот факт, что эта задача в наше время стала архиважной, прежде всего, для российского общества в целом, хотя внутренне, идейно мы ещё слишком далеки от понимания той *чистой последней цели истории*, о которой особенно подробно вели в своё время речь немецкие философы-классики¹⁶. Однако, даже если смысл поистине разумного способа познания и исполнения высшей *цели жизни* [71, 437] пока ещё не может быть осознан нашими соотечественниками, включая руководство страны, то это вовсе не означает, что этот способ находится где-то по ту сторону идеи истории вообще и русской идеи в особенности. Это обязывает философски образованных учёных всячески стремиться к сознательному формообразованию русской мысли — к тому, чтобы, как говорили мудрые греки, *разум единый стал кормчим земного устройства*.

Вехи духовного созревания Л. Н. Толстого

Познать же Бога значит познать самого себя.

Лев Толстой [53, 19]

В дневниковой записи Льва Николаевича Толстого от шестого января 1903 года можно прочесть о периодах его духовного становления — о том, как он сам различал и как оценивал их в последние годы жизни, оглядываясь на пройденный им путь. «Моя жизнь, — писал он, — распадается на 4 периода: «Тот чудный, в особенности в сравнении с последующим, невинный, радостный, поэтический период детства до 14 лет. Потом второй — ужасные 20 лет или период грубой распущенности, служения честолюбию, тщеславию и, главное, похоти. Потом третий, 18-летний период от женитьбы и *до моего духовного рождения*, который с мирской точки зрения можно бы назвать нравственным, т. е. в эти 18 лет я жил правильной, честной семейной жизнью, не предаваясь никаким осуждаемым

¹⁶ «Но в самом историческом процессе, как в процессе, который ещё продвигается вперёд, чистая последняя цель истории ещё не является содержанием потребности и интереса, и между тем как последний является бессознательным по отношению к этой цели, всеобщее всё же содержится в частных целях и осуществляется благодаря им» (Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 78).

общественным мнением порокам, но все интересы которого ограничивались эгоистическими заботами о семье, об увеличении состояния, о приобретении литературного успеха, и всякого рода удовольствиями. И, наконец, четвертый, 20-летний период, в котором я живу теперь и в котором надеюсь умереть, и с точки зрения которого я вижу все значение прошедшей жизни, и которого я ни в чем не желал бы изменить, кроме как в тех привычках зла, которые усвоены мною в прошедшие периоды» [46, IX].

Биографию свою, как известно, Толстой так и не успел написать, однако нам важно увидеть и осмыслить в очерченных писателем периодах становления его как личности нечто неизмеримо важное для всех нас и каждого в отдельности — ступени открытого им *духа жизни* [37, 115], или *истинного духовного я* [37, 196], или *единого разумного начала* [85, 394]. В этих, казалось бы, разных по смыслу определениях, речь идёт об одном — о сознании *божественного в человеке* [36, 344], всеобщего в особенном, что, по словам Канта, предполагает *революцию в образе мыслей человека*¹⁷.

Однако писать о Толстом, начиная с этапа жизни, когда он уже сформировался как религиозный мыслитель мирового масштаба, когда и он сам предлагал читателю его работ «вникнуть в те места из них, в которых, я знаю, говорила через меня Божья сила» [53, 16], было бы не совсем правильно, ибо всегда будет оставаться неудовлетворённым вполне здоровый интерес к вопросу о предшествующих периодах его духовного созревания, о его сугубо человеческих делах. Хотя автор этого исследования сознательно оставляет за скобками те из дел Толстого, которые слишком далеки от проблемы богоискательства, от его духовного становления. К примеру, рассуждать о том, как ему удавалось или, наоборот, не удавалось преодолевать «свои земные страсти», подобно героям романа «Анна Каренина», особенно в «период его грубой распущенности», он не будет. На этот счёт в нашем и других царствах-государствах имеются свои изыскатели. Ему же подспорьем будут служить некоторые дневниковые записи, вводимые Толстым, начиная с 1847 и до конца 1870-х годов, ибо их осмысление, несомненно, поможет читателям понять содержание предшествующих периодов духовного становления Толстого, существо изменений его мировоззрения.

Для начала хотелось бы обратить внимание на перемены в сознании русской общественности первой половины XIX столетия, признаки которых мы обнаруживаем и у Толстого уже во второй период его личной жизни, т. е. до женитьбы, — в период *служения честолобию и тщеславию*. Нашему донельзя

¹⁷ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М. 1980. С. 119.

«раскрепощённому» времени важно увидеть в этих, казалось бы, ушедших в историю переменах в сознании дворянского и разночинного люда то, что с необходимостью развития духа сегодня вновь, но уже в неизмеримо больших масштабах, даёт о себе знать, часто бессознательно побуждая нас обращаться к мыслителям прошедших времён. На самом деле, обращаясь к ним, мы обращаемся к самим себе.

«Отличительная черта нашей эпохи, — писал А. И. Герцен в статье "Капризы и раздумье", — есть grübeln [мучительное раздумье, ломание себе головы (нем.). — *А. Л.*]. Мы не хотим шага сделать, не выразумев его, мы беспрестанно останавливаемся, как Гамлет, и думаем, думаем <...>. Все окружающее нас подверглось пытающему взгляду критики. Это болезнь промежуточных эпох. Встарь было не так: все отношения, близкие и дальние, семейные и общественные, были определены — справедливо ли, нет ли, но определены. Оттого много думать было нечего: стоило сообразоваться с положительным законом, и совесть удовлетворялась»¹⁸. Так вот, у Толстого, судя по его дневниковым записям, совесть не удовлетворялась прежним ходом жизни, поэтому он уже в 1847 году предполагал, что «перемена в образе жизни должна произойти. Но нужно, чтобы эта перемена не была произведением внешних обстоятельств, но произведением души» [46, 30]. Однако, что касается предмета христианской веры, то, как мы видим, опираясь на запись от 1852 года, в этом вопросе пока ещё царит относительный покой: «*Не понимаю тайны Троицы и рождения сына Божия, но уважаю и не отвергаю веру отцов моих*» [46, 149]. В 1853 он уже весь в желании соединить *веру с разумом*, с собственным пониманием религиозных вопросов: «*Не понимаю необходимости существования Бога, а верю в него и прошу помочь мне понять его*» [46, 168], а в марте 1855 года в душе Льва Толстого произошла, похоже, первая серьёзная вспышка протеста против церковных представлений о христианском вероучении, о чём он записал в дневнике: «Вчера разговор о божественном и вере навел меня на великую громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. — Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, *религии практической*, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле. — Привести эту мысль в исполнение я понимаю, что могут только поколения, сознательно работающие к этой цели» [47, 36]. Да, но о каком земном блаженстве может идти речь в этой, как он пишет, практической религии? И какое отношение практическая религия Христа имеет к религии откровения? Поскольку к 1858 году в понимании

¹⁸ Герцен А. И. Сочинения в 2-х т.: Т. I. М.: Мысль, 1985, С. 154.

Толстого Христос предстаёт как *открывший миру нравственный закон* [48, 11], постольку и блаженство следует понимать как сугубо духовную, нравственную жизнь всех разумных существ. Никакой таинственности и сверхъестественных оснований. В 1860 году в познании Бога Толстой ещё дальше отходит от ортодоксально-церковного представления: «Бог, которого можно просить и которому можно служить, есть выражение слабости ума. Тем-то Он Бог, что всё Его существо я не могу представить себе. Да Он и не существо, Он закон и сила. Пусть останется эта страничка памятником моего убеждения в силе ума» [48, 22]. Именно убеждение в силе ума стало для Толстого тем духом-движителем, опираясь на который он смог преодолеть в 60-е и 70-е годы личные кризисные ситуации, совмещать нелегко совместимое — педагогическую, семейно-общественную и творческо-писательскую деятельность.

Восемнадцатилетний период, или, как он скажет, *период литературного успеха*, заметно оттеснил вопросы христианской веры, когда уверенность в силе творческого ума стала порой и перехлёстывать, переходя в форму самоуверенности художника-творца: «Всякое произведение искусства есть проявление красоты, воздвигнутое художником на недоступной массе высоте, для общего созерцания. Видеть всё произведение может только тот, кто стоит выше его — художник высший. Видеть с одной стороны, но с правильной точки зрения — только художник равный. Все же могут, идя за своими обычными делами и подняв голову, видеть стоящее над ними произведение. Снизу оно представляется им не только неправильным, но непонятным» [48, 119].

Однако к середине семидесятых годов XIX столетия дух Толстого испытывал пока ещё не совсем ясную, но в то же время остро дающую о себе знать потребность *быть заодно* со своим безусловным началом — с Богом и в то же время с самим собой. На эту потребность обретения настоящей опоры жизни мы и обращаем внимание читателя, поскольку именно она стала той нравственной максимой, которая не позволила русскому писателю закоснеть в почётном звании «Льва русской литературы». В этом мы можем теперь также и *напрямую* убедиться, внимательно читая последнюю часть названного выше художественного произведения, ставшего, по словам Достоевского, «фактом особого значения». «Если гений русский мог родить этот *факт*, — пишет Достоевский об "Анне Карениной", — то, стало быть, он не обречён на бессилие, может творить, может давать *своё*, может начать *своё* собственное слово и договорить его, когда придут времена и сроки»¹⁹. Возьмём, к примеру, следующее размышление Константина Левина: «Это было то, что если главное доказательство Божества есть Его откровение о том, что есть добро, то почему

¹⁹ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. М., 1989. С. 473.

это откровение ограничивается одною христианскою церковью? Какое отношение к этому откровению имеют верования буддистов, магометан, тоже исповедующих и делающих добро?» [19, 396]. Или вот ещё одна важная мысль, высказанная этим же героем несколько ранее, т. е. о том, что добро не может быть ни порождением внешней причины, как не может иметь «последствие — награду», оно — безусловно, божественно [19, 377].

Заметим, что ко времени написания и публикации этого романа, Толстым ещё не было осознано понятие *разумное сознание*, введённое им уже после «Исповеди»²⁰, первой работы религиозно-философского содержания, написанной буквально вслед за «Анной Карениной». Писатель сам в то время находился ещё на уровне своего героя Константина Левина, мучительно сознававшего в себе самом *невозможность верить по разуму*. Эту болезненную отрицательность великому писателю ещё предстояло пережить.

Далее, практически сразу после написания «Анны Карениной», мощнейший духовный кризис, закономерность которого русский писатель уяснит себе, правда, спустя многие годы: «Когда привык жить только для славы — не зачем жить. Cercle vicieux (порочный, заколдованный круг. — А. Л.)» [50, 25]. Вот когда он доходит до полного отрицания всей предшествующей жизни, до её смерти, в которой и начинается последний (последний — по времени, но изначально вечный по своей сути) период — период *духовного рождения*. Хотя признаки наступления кризиса можно видеть и гораздо раньше: «Боже мой, если бы кто-нибудь за меня кончил А. Каренину! Невыносимо противно», — так откровенно признавался Л. Н. Толстой Н. Н. Страхову в ноябре 1875 года [62, 215]. Именно в это время он всерьёз и приступает к самостоятельному исследованию вопросов христианского вероучения. Если взять за точку отсчета «Исповедь», о замысле написать которую Толстой сообщал Страхову в письме от 30 ноября 1875 года, то именно со времени появления этого намерения он написал несколько набросков, во многом предваряющих по своему содержанию появление основных произведений религиозно-философского характера. К этим наброскам относятся «О будущей жизни вне времени и пространства» (1875), «О

²⁰ Публикация «Исповеди», как и большинства других толстовских произведений религиозно-философского содержания, в России не была разрешена цензурой. Не появившись в печатном виде, она получила широкое распространение в рукописных копиях. Её окончательный вариант был написан в начале июля 1881 г. и впервые напечатан М. К. Элпидиным в Женеве в 1884 г. (Подробнее об этом см.: Гусев Н. Н. Комментарии // Толстой Л. Н. Полное собр. соч. Т. 23. М., 1957. С. 515–537). Напомним, что вслед за «Исповедью» появились «В чём моя вера?» (1885), «О жизни» (1886–1887), «Царство Божие внутри вас» (1890–1893), «Религия и нравственность» (1893), «Христианское учение» (1894–1896) и «Не могу молчать» (1908), т. е. произведения, в которых была чётко выражена собственная точка зрения русского писателя на христианское вероучение в его связи с жизнью народа.

значении христианской религии» (1875–1876), «Определение религии — веры» (1875–1876) и «Христианский катехизис» (1877). Заметим, что, обращаясь к этому содержанию, «из трех вопросов Канта», пишет Толстой в том же письме Страхову, он особенно выделяет третий, т. е. «На что я могу надеяться?», считая его для себя самым важным. Этот вопрос, по признанию писателя, «занимал его с детства» [62, 219], хотя тут же добавляет, что «для всякого мыслящего человека все три вопроса нераздельно связаны в один — что такое моя жизнь, что я такое?» [62, 220]²¹.

Приведем некоторые дневниковые записи конца 70-х годов, которые могут помочь читателям понять существо изменений мировоззрения Толстого, причём не только его, но и тех из нас, кто так же преодолевает только лишь индивидуально-особенное, преходящее и претерпевает рождение своего *истинно духовного я* [37, 196]: «Что я здесь, брошенный среди мира этого? К кому обращаюсь? У кого буду искать ответа?» [48, 351]; «Читал Евангелие. Везде Христос говорит, что всё временное ложно, одно вечное, т. е. настоящее. "Птицы небесные" и др. И на религию смотреть исторически есть разрушение религии» [48, 70]; «Вера, пока она вера, не может быть подчинена власти по существу своему, — птица живая та, что летает» [48, 196]. «Утверждать учение Христа чудесами — всё равно, что свечу держать перед солнцем, чтобы оно виднее было [48, 325]; «Растрепали учение по клочкам и на каждое слово наложили свой смысл глупый <...>, противный Христу. Вот заграждающие вход и сами не входящие» [48, 328]; «Бог — бесконечная жизнь, разум» [48, 334].

²¹ К «настоящей философии, имеющей задачей ответить на вопросы Канта, объяснить смысл жизни», к коей, по его представлению, причастны «Декарт, Спиноза, Кант, Шеллинг, Фихте, Гегель, Шопенгауэр» [62, 221], Толстой относился с бесконечным уважением, отдавая, правда на первых порах, явный приоритет Шопенгауэру: исходя из его учения, писатель приходит к общему выводу, что «убедительность философского учения никогда не достигается логическими выводами, а достигается только гармоничностью соединения в одно целое» [62, 224]. Поэтому выше философии он ставит религию, воспринимая её как «необходимое условие жизни» [62, 228]. Возможно, вникая в работу И. Г. Фихте «Назначение человека», написанную немецким философом в период духовного кризиса (у Толстого в комедийной пьесе «Дворянское семейство» (1856 г.) фихтевское «Bestimmung des Menschen» читает сын невежды-князя, вызывая у последнего всевозможные упрёки), Толстой именно под таким «кризисным» углом и усвоил уроки трансцендентального идеализма, согласно которым «знание не может обосновываться в самом себе <...>; вера подтверждает наше знание, поднимает его на степень достоверности и убеждения» (Фихте И. Г. Назначение человека // И. Г. Фихте. Сочинения. СПб.: Наука, 2008. С. 267), что «после отречения от земного выступает в нашей душе вера в вечное» (Там же. С. 298), что «она ожидает большего, чем она может постигнуть здесь, на земле» (Там же. С. 319) и т. д. Важно, однако, что именно вслед за Кантом и Фихте Толстой примется развивать учение не просто о вере, а о вере разумной, или вере самого разума.

Где-то к началу 80-х годов XIX столетия, т. е. ближе к своим пятидесяти пяти годам, когда собственно и осуществляется четвертый период, Л. Н. Толстой приходит уже к полному отрицанию церковного христианства, прежде всего потому, «что оно подрывает веру в разум» [51, 94]. В это время вслед за «Исповедью» он пишет трактат «В чём моя вера?», где обстоятельно объясняет суть своего расхождения с официально принятым в России взглядом на учение Христа. Его возмущает то, что «учение Христа о смирении, неосуждении, прощении обид, о самоотвержении и любви на словах возвеличивалось церковью, и вместе с тем одобрялось на деле то, что было несовместимо с этим учением» [23, 308]. Самое сокровенное и существенное в учении Христа, считает Толстой, имеется в Нагорной проповеди, поэтому оно и должно быть разумно возведено в нравственный закон. Только исполнение этого высшего закона сделает жизнь общества поистине христианской. «Закон Христа, с его учением любви» есть закон для человека, а не для «животной жизни», поэтому все усилия христиан и должны быть направлены на пробуждение в социально-животном человеке, в нас самих человека разумного [23, 318]. Только в условиях чисто животной, т. е. неразумной жизни противоречие разрешается *насилием* одного животного над другим, когда всё иное, инородное в согласии с законом природы попросту пожирается. Насилие же, согласно учению Христа, «противно природе человека» [23, 332], поскольку его нет в самом разуме как таковом. Эту ясность и разумность учения Христа, скрытую «от большинства людей самым хитрым и опасным образом», следует, согласно Толстому, раскрыть и донести до их сознания [23, 334]. В этом заключается задача религии и вытекающей из неё нравственности²². Ибо служить Богу — это значит служить истине, т. е. непрестанно познавать ее сакральное содержание и руководствоваться этим нетленным знанием в обычной жизни, в то время как «церковные христиане, — записывает Толстой в дневнике, — не сами хотят служить Богу, а хотят, чтобы Бог им служил»²³.

²² Толстой Л. Н. Религия и нравственность (1893) // Толстой Л. Н.: PRO ET CONTRA. СПб., 2000. С. 54. Каково же было официальное представление о вере и нравственности можно судить по заключению московского духовного цензора протоиерея М. Боголюбского, согласно которому книга Толстого «В чем моя вера?» содержит мысли, «явно противные духу и учению христианства, разрушающие начала нравственного учения его, устройство и тишину церкви и государства» [49, 167].

²³ Толстой Л. Н. Дневники 1895–1910 // Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 22. М., 1985. С. 70. Известно, что, читая произведения своего духовного предшественника, Достоевского, Толстой обращал внимание не столько на их художественную форму, сколько на «религиозное содержание» [58; 541, 547]. Учитывая, что эта сугубо духовная грань отношения двух классиков русской литературы для нашего исследования является наиболее значимой, хотелось бы привести некоторые суждения Толстого о Достоевском именно по этому вопросу, взятые из книги «Лев Толстой. Последний дневник / Игорь

Примерно к тому же времени, когда писалась «Исповедь» (1879–1880 гг., а последняя её переработка датируется ноябрём 1884 г.), относится «Исследование догматического богословия», где Толстой, вопреки церковным представлениям о многообразных предметах веры, пишет: «Вопросы веры всегда были и будут только о том, что такое моя жизнь с тою вечной борьбой между злом и добром, которую испытывает каждый человек? Как мне вести эту борьбу? Как мне жить?» [23, 144]. Вот почему он подчёркивал, что его «отречение от вероучения очень рано стало сознательным» [23, 3], поскольку его сознание не могло быть удовлетворено той формой ортодоксально-церковного, а по сути *ветхозаветного*

Волгин. Уйти от всех» (М., 2010). «Наиболее сочувственно, — по словам Г. Данилевского, поведенным им в журнале "Исторический вестник" за 1885 год — граф отозвался о Достоевском, признавая в нём неподражаемого психолога-сердцеведа и вполне независимого писателя». «Из книги вашей, — написал Толстой Н. Н. Страхову по случаю присланного им первого тома собрания сочинений Достоевского («Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского». СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1883), — я первый раз узнал всю меру его ума. Чрезвычайно умен и настоящий. И я все так же жалею, что не знал его». «Достоевский — богатое содержание, серьезное отношение к делу и дурная форма», — это говорится Толстым в 1890 году, тогда как у Тургенева, по его словам, «прекрасная форма, никакого дельного содержания и несерьезное отношение к делу». Но уже в 1894 году, слушая читаемую по вечерам книгу Василия Розанова "Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского", Толстой заметит, что «Достоевский — такой писатель, в которого непременно нужно углубиться, забыв на время несовершенство его формы, чтобы отыскать под ней действительную красоту». «Иная, даже небрежная страница Достоевского, стоит многих томов многих теперешних писателей. На днях для "Воскресения" я прочел его "Записки из Мертвого дома". Какая это удивительная вещь!». «Сегодня, — это записано Толстым после чтения "Братьев Карамазовых" за восемь дней до его ухода из дома, т. е. 19 октября 1910 года, — я понял то, за что любят Достоевского, у него есть прекрасные мысли». «Чем больше я живу, — скажет Толстой уже на исходе своей земной жизни, — тем сильнее чувствую, как близок мне по духу Достоевский, несмотря на то, что наши взгляды на государство и церковь кажутся прямо противоположными». Однако в "Братьях Карамазовых" он не мог не видеть, как «церковное христианство» в лице Великого Инквизитора откровенно попирает идею *свободной веры* Христа: «Мы исправили подвиг твой и основали его на чуде, тайне и авторитете. И люди обрадовались, что их вновь повели как стадо». «Мы давно уже не с тобою, а с *ним*», т. е. с искусителем Христа. Так что высвеченное мыслью Достоевского состояние церковного сознания Толстому предстояло рассматривать особенно пристально и бескомпромиссно, т. е. уже без ссылок на те или иные исторические его формы. Конечно, он уже не мог, как Достоевский, ограничиваться отдельными критическими высказываниями о «параличе» церкви (См.: *Достоевский Ф. М.* Из записной тетради 1880–1881 гг. Дневник 1881. // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. Л., 1984. С. 49, 65). Ему важно было найти причину этой болезни и со знанием сути дела приступить к её лечению. Впрочем, Толстому как русскому религиозному мыслителю основной способ решения этой проблемы был ясен уже к середине 1880-х годов: через развитие разумного сознания понять подлинное содержание учения Христа и руководствоваться только им в своей так называемой *мирской* жизни. Не менее важной, как мы увидим (в частности, по замыслу написания «Народных рассказов»), была для Толстого и его последователей проблема приобщения к этому вечному источнику жизни и тех собратьев по *духу и истине*, которые ещё только находятся в процессе становления.

представления об отношении Бога и человека, согласно которому тварному, конечному существу не суждено возвыситься над своей животной, неразумной природой. В этом «Исследовании» Л. Н. Толстой сразу же ставит под сомнение непререкаемость основных положений официального православия — его утверждений, что Бог «непостижим для человеческого разума» [23, 68], так как «Божество необходимо будет ограничено, если оно постигается мыслью» [23, 71], что его сущность непознаваема, ибо находится по ту сторону человеческих познавательных способностей. Критикуемое писателем «Православно-догматическое богословие» митрополита Макария (М. П. Булгакова) недвусмысленно давало понять, что никакой, в том числе и разумный, самостоятельный взгляд на догматы христианской веры, признаваемые церковью, недопустим²⁴. Но тогда в чём же смысл человеческой жизни? Толстой, как видим, не страшился обнажить критическое состояние духа, в котором он в те времена находился: «Пока я не знаю — зачем, я не могу ничего делать» [23, 11]. Толстой не может слепо верить в то, «чтобы Бог, благой отец мой (по учению церкви), зная, что спасение или погибель моя зависят от постигновения его, самое существенное познание о себе выразил бы так, что ум мой, данный им же, не может понять его выражения, и (по учению церкви) скрыл бы всю эту нужнейшую для людей истину» [23, 120]. Не через мистическую благодать, ниспадающую сверху, а через тернии сомнений постепенно к нему приходит понимание настоящего смысла жизни. Преодолевая противоречивую множественность исторических толкований религиозных истин, лишённых между собой «разумной связи» [23, 99], он находит этот смысл, самостоятельно постигая его в христианском представлении о вочеловечении Бога и необходимости крестного восхождения к единой истине, освобождающей дух от всякого рода суеверий, в том числе от «суеверия прогресса» [23, 8]²⁵. «В самом деле, является человек, который учит людей о том отношении, которое должно быть между человеком и Богом, и проповедует это учение всем людям.

²⁴ Известно, что сочинение историка Русской церкви, доктора богословия, митрополита Макария (1816–1882) «Православно-догматическое богословие», которое разбирает Л. Н. Толстой, было указано ему тульским священником А. Ивановым. Впервые эта работа была напечатана в издании М. К. Элпицина в 1891 году под заглавием «Критика догматического богословия» (Подробнее об этом см.: *Гусев Н. Н. Комментарии // Толстой Л. Н. Полное собр. соч. Т. 23. М., 1957. С. 538–547*). Получилось так, что линии жизни Толстого и Макария, ставшего в 1879 г. членом Святейшего Синода, пересеклись: «когда "Исповедь" проходила через духовную цензуру, митрополит Московский и Коломенский Макарий был одним из тех, кто решал её судьбу» (См.: *Михновец Н. Г. Комментарии // Л. Н. Толстой. Исповедь. О жизни. СПб., 2015. С. 262–263*).

²⁵ В дневниковой записи от 11 марта 1889 года можно прочесть о том, как Толстого явно обрадовало понимание Владимиром Соловьёвым христианской мысли, что «Богочеловечество есть не одно вочеловечение Христа, но призвание всех людей» [50, 50].

Отношение своё и всех людей к Богу он выражает отношением сына к отцу. Чтобы не могло быть никакого недоразумения, он называет себя и людей вообще сыном человеческим и говорит, что сын человеческий есть сын божий. Объясняя отношение человека к Богу, он говорит, что как сын должен подражать отцу, иметь с ним одни цели (в притче о пастыре), так и человек должен стремиться быть подобным Богу, делать то же, что и Бог делает» [23, 173]. В то же время Толстой отлично понимает, что «христианское учение, разрушающее всё существовавшее устройство мира, не могло быть принято при своем появлении во всем его значении, а было принято только во внешнем, извращенном виде. Люди, тогда огромное большинство людей, не были в состоянии понять учение Христа одним духовным путем <...>. Но извращенное учение это было неразрывно связано с евангелием, и жрецы лжехристианства, несмотря на все старания, не могли скрыть от людей самой сущности учения <...> теперь, в некоторых проявлениях своих, в виде социалистических учений, сделалась истиной, доступной каждому самому простому человеку» [37, 195].

Поскольку раскрытие истинно христианского понимания жизни становится определяющим основанием деятельности великого русского писателя, постольку в его духе происходит преобразование самой формы познания. Художественный способ разумного созерцания истины в форме красоты разрешается в религиозный способ познания истины в форме добра, или единого блага всех людей. Что же касается «верующих во благо личной жизни» [23, 406], то они, будучи отделены своими частными целями и делами от себе подобных, отделены и от высшего смысла жизни. В работе «В чём моя вера?» Толстой приходит к выводу, что им даже невозможно «поверить в учение Христа» [23, 406]. Но речь здесь отнюдь не идёт о слепом веровании. Поскольку «вера, по учению Христа, зиждется на разумном сознании смысла своей жизни» [23, 409], постольку всё либерально просвещённое и в то же время разобщённое общество не в состоянии когда-нибудь по-настоящему понять этот смысл. «Одна из главных причин ограниченности людей нашего интеллигентного мира — это погоня за современностью», — пишет Толстой в дневнике. Для них именно она «исключает возможность <...> истинного, нужного знания»²⁶. Чтобы вместе с пониманием пришла истинно христианская вера, необходимо в корне изменить свой взгляд на те преходящие ценности жизни, которые настойчиво насаждаются

²⁶ Толстой Л. Н. Дневники 1895–1910 // Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 22. М., 1985. С. 346. «Современность <...> в лице новейших гносеологов», замечает В. И. Иванов, культивирует сознание относительности всех «ценностей, лицемерно утверждаемых во имя Бога». Поэтому он справедливо усматривает в позиции Льва Толстого «сократическую апологетику абсолютного» (Иванов В. И. Лев Толстой и культура // Толстой Л. Н.: PRO ET CONTRA. СПб., 2000. С. 572).

современностью и в силу этого разделяются многими. Однако в России, несмотря на все непростые повороты её истории, есть особенным образом складывающиеся обстоятельства к тому, чтобы именно здесь, в том числе усилиями последователей дела Толстого, получило развитие разумное, нравственное отношение между людьми.

Не случайно в работе «О жизни» (1886–1887) он уделит процессу преодоления раздвоения сознания, т. е. стадии, на которой находится рассудок, целую главу. Здесь он уже в спокойном состоянии духа станет размышлять о том, как «просыпаются люди к разумному сознанию, оживают в гробах своих», как им вначале захочется даже скрыть от себя «основное противоречие человеческой жизни», но которое «со страшной силой и ясностью становится перед большинством людей» [26, 339]²⁷. Разумное сознание побуждает их к созиданию новой, истинно духовной жизни, утверждающей самоё себя через мучительное отрицание жизни в её непосредственности, в её наивной вере в существование каких-либо предметов, включая и предметы церковной веры. Именно отрицающая всё и вся безусловная деятельность *духа жизни* [37, 115] побуждала автора «Исповеди» задаваться таким, казалось бы, неразрешимым вопросом: «Нельзя ли, — говорил я, — выше понимать учение, так, чтобы с высоты учения исчезали бы различия, как они исчезают для истинно верующего?» [23, 54], и двигаться «от признания существования Бога <...> к отысканию отношения к нему» [23, 44]. Серьёзное значение этой небольшой по объёму работы состоит в том, что она приоткрывает не только некую завесу

²⁷ В дневниковой записи 1895 года можно обнаружить интересный ход мысли по этой проблеме, имеющей сугубо нравственный смысл: «Пока человек живёт животной жизнью (в детстве всегда), у него только один путь. Но как только в нём проснулся разум, сознание своего существования, у него всегда два пути: либо подчинить свою животную природу разуму, либо разум заставить служить своей животной природе <...>. Если человек подчинит свою животную природу разуму, откинет соблазны, то разум откроет человеку другой, единственный путь, и человек будет стремиться к нему» (*Толстой Л. Н. Дневники 1895–1910 // Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 22. М., 1985. С. 36*).

Известный историк русской философской мысли В. В. Зеньковский считал, что толстовская идея «тождества этого разумного "Я" во всех людях» приводит к «философской близорукости», «к пантеизму», т. к. «отрывает разумное сознание от личности», и тем самым разрушает ортодоксальное церковное представление о личном бессмертии. «Лишь личное бессмертие, — категорически утверждает он, — действительно делает неизбежным мою личную нравственную работу, лишь оно одно зажигает нравственную энергию» (*Зеньковский В. В. Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого // Толстой Л. Н.: PRO ET CONTRA. СПб., 2000. С. 515, 516, 524*). На это возражение можно, однако, ответить, что для Толстого личная нравственная работа только тогда является истинно нравственной, когда в ней проявляется добро без каких-либо зажигающих эту работу условий. По этому поводу нельзя не вспомнить вышеприведённые слова толстовского Левина: «Если добро имеет причину, оно уже не добро; если оно имеет последствие — награду, оно тоже не добро».

над таинством становления индивидуального сознания Толстого, но и определённо выявляет необходимый ход развития всеобщего, субстанциального содержания в форме осмысления действительного отношения божественного и человеческого, доброго и злого начал: «Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, а не как обязательство поверить» [23, 57].

Дело в том, что проблема человека, если он находится только ещё в процессе своего становления, когда принцип совершенства, о котором говорит христианское вероучение, выступает для него лишь в форме долга, или заповеди, не решается сама собой. Для этого необходимо внутреннее, духовное преобразование человека. «И потому, чтобы понять учение Христа, — убеждён Л. Н. Толстой, — надо прежде всего опомниться, одуматься, надо, чтобы в нас совершилась *μετάνοια*» [23, 386]²⁸. Благодаря этому само христианское откровение о конечной цели истории осознаётся человеком принципиально иным образом — как истинный смысл его жизни и его собственное предназначение, ибо «установление царства Бога на земле зависело и от нас» [23, 370].

Однако учение Христа о блаженной жизни так и осталось бы несбыточной мечтой, если бы оно не включало в себя идею «об общем всем людям разуме, освещающем человека в этом стремлении» [23, 380]. Поэтому только разумное прочтение Евангелия позволяет человеку понять себя как существо воистину свободное и способное, по словам Христа, переданным Иоанном, к тому, чтобы *родиться свыше*²⁹. Именно разум в человеке, т. е. «то, что человек сознаёт в себе свободным, — и это-то и есть то, что рождено от бесконечного, от того, что мы называем Богом» [23, 380]. Лишь свободная деятельность разума, подчеркивает

²⁸ Вслед за А. И. Герценом Толстой не переставал подчеркивать то, что действительные перемены к лучшему в общественной жизни людей могут быть только тогда, когда к лучшему изменится их сознание (См.: *Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви // Толстой Л. Н. Полное собр. соч. Т. 37. М., 1956. С.194*). Только любовь к истине *всем* сердцем и *всею* душою, а вовсе не на словах внешнего раскаяния может возвысить сознание человека до *всеобщего* разумения, а это и будет означать, что *μετάνοια* (*метанойя*, то есть, по-древнегречески, *смена ума*) осуществилась. Иначе говоря, христианская *метанойя* означает не просто изменение формы индивидуального сознания, смену одного особенного способа воззрения на другой, речь идет вовсе не о метаморфозе индивида, а о смерти всего смертного, временного, несущественного в человеке и его новом духовном рождении. Вот как Толстой поясняет смысл этого деяния в одном из своих писем некоему Г-ну (1895 г.): «Пишу вам не то, до чего дошел я рассуждениями, а то, до чего дошел опытом: жить для исполнения воли Бога возможно» (См.: Полн. собр. соч. Л. Н. Толстого под редакцией и с примечаниями П. И. Бирюкова. Т. XXII. М., 1913. С. 157). По Толстому, религиозный опыт есть необходимый способ преобразования отдельной, раздвоенной в себе жизни в истинную, единую с божественным разумом форму бытия.

²⁹ «Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» (Ин. 3:3).

Л. Н. Толстой, должна стать определяющей деятельностью в жизни людей, пронизывать последнюю своим благодатным светом: «Руководством поступков христианина служит только живущее в нем божественное начало, ничем не могущее быть стесненным или направленным» [28, 169]. Для этого и необходимо каждому раскрыть в себе эту нетленную, духовную жизнь через отвержение всего смертного, временного, несущественного. Однако истинному единению всех людей в духе препятствуют навязываемые нам извне мнимые представления о личном спасении в потустороннем мире. Призрак загробной жизни искажает жизнь земную, текущую. Правда, к счастью для разумно верующих людей, у этих представлений имеется своя ахиллесова пята: они боятся света истины, а потому, подобно всему иллюзорному, тут же разлетаются «при первом прикосновении разума» [23, 400]³⁰. Именно уже в свете разумного рассмотрения роли искусства Л. Н. Толстой подчёркивал, что «искусство не есть наслаждение, утешение или забава; искусство есть великое дело» [30, 194], и только, лишившись «глубокого религиозного содержания», оно «перестало быть искренно, а стало выдуманно и рассудочно» [30, 85]; задачей же «христианского искусства» является «осуществление братского единения людей» [30, 195]. «Сущность христианского сознания состоит в признании каждым человеком своей сыновности Богу и вытекающего из него единения людей с Богом и между собой, как и сказано в Евангелии (Иоан. XVII, 21), и потому содержание христианского искусства — это такие чувства, которые содействуют единению людей с Богом и между собой» [30, 157].

Итак, если попытаться вкратце выразить принцип религиозно-философского мировоззрения Льва Николаевича Толстого, то нам надо ясно понимать, что его разумное содержание будет понято и усвоено нами тогда, когда проблема духовного преобразования раздвоенной в себе жизни в истинную жизнь будет нами вполне разрешена. Поскольку способами такого преобразования могут быть только способы духа, какими в опыте мировой истории искусство, религия и философия постепенно раскрывают единую божественную жизнь, постольку и нам в процессе индивидуального самообразования необходимо, усваивая их, учиться жить этой нетленной, наполненной любовью, жизнью. Уже только

³⁰ В статье "Христианское учение" Л. Н. Толстой раскрывает смысл вопроса о смерти и бессмертии человека в рубрике «Чего человек может ожидать в будущем?»: «Человек, живя в этом мире в своей телесной оболочке, не может себе представить жизнь иначе, как в пространстве и времени, и потому естественно спрашивает, *где он будет* после смерти. Но вопрос этот ошибочен: божественная сущность души нашей, духовная, вневременная и внепространственная, в этой жизни заключенная в тело, выходя из него, перестает находиться в условиях пространства и времени, и потому про сущность эту нельзя сказать, что она будет. Она есть. Как и сказал Христос: "Прежде чем был Авраам, я есмь". Так и все мы» [39; 190, 191].

способом созерцания истины в форме красоты в нас начинает пробуждаться *духовное я* [37, 196], почему перед нашим внешним зрением выступают не какие-то мёртвые вещи, а явления, или образы этой единой жизни. «Настоящее произведение искусства делает то, что в сознании воспринимающего уничтожается разделение между ним и художником, и не только между ним и художником, но и между ним и всеми людьми, которые воспринимают то же произведение искусства. В этом-то освобождении личности от своего отделения от других людей, от своего одиночества, в этом-то слиянии личности с другими и заключается главная привлекательная сила и свойство искусства» [30, 149]. Понятно, что и на созерцающем сознании, позволяющем нам видеть прекрасные образы истины, нельзя останавливаться, а необходимо идти дальше, опираясь на способы представляющего и мыслящего сознания.

Жизнь человека как духовная борьба за освобождение в нём вечного божественного начала

Заодно с духом жизни

Всякий религиозный человек поступает так, потому что просвещенная религией душа живет уже не одной жизнью этого мира, как живут нерелигиозные люди, а живет вечной, бесконечной жизнью [35, 197]

«Надо быть заодно с духом жизни. Кто не заодно с ним, тот против него. Надо служить духу жизни, а не своему телу» [37, 115], — к такому мудрому пониманию и выводу приходит Лев Толстой, когда сознание его уже значительно преодолест фазу стихийного развития, о чём он и говорит как об *этапе собственного духовного рождения*. Чтобы выявленная им всеобщая необходимость духа не довлела над человеком как внешнее иго или некая неведомая судьба, ему и предстоит развить в себе «разумное сознание» [23, 409]. Ведь только на пути самопознания духом самого себя, о чём хорошо уже догадывались древние греки в дохристианские времена, тайное и сокрытое становится явным, открытым. Причём, *откровение божественного*, по Толстому, совершается в нас самих, почему у писателя никогда не идёт речь о каком-то потустороннем Боге-творце, а только о «божественной сущности души нашей» [39, 190]. Однако чтобы *сознательно* двигаться по пути познания этой *истины в нас* (2-е. Ин. 2) и её реализации в мире сём, человеку необходимо преодолеть все особенные способы своего феноменологического бытия и познания, духовно переродиться и уже на подлинно разумной основе стать *споспешником истине*

(3-е Ин. 8). Только «в разумном сознании своём человек <...> сознаёт свое вневременное и внепространственное слияние с другими разумными сознаниями» и только в нём он, наконец, сознательно возвращается «к одной высшей власти Бога» [26, 343].

Лев Толстой — это отнюдь не отвлеченно философствующий мечтатель, уверяющий нас в том, что только на глубине *божественного сознания мы все соединяемся воедино* [76, 104], что «Бог есть дух, проявление которого живет в нас» [35, 192]. В своих религиозно-философских работах, дневниковых записях и письмах он призывает каждого научиться *практически* доказывать самому себе некогда открытый Христом *крестный путь познания истины*. Почему и необходимо не просто принимать его идею спасения на веру, а буквально *быть человеком идеи*, т. е. самоотверженно и в то же время *осознанно возвращаться* к своему вечному истоку, именуемому *Словом*, или *Логосом*. Вспомним, как заканчивая свою замечательную оду «Бог», Г. Р. Державин писал: «Чтоб дух мой в смертность облачился и чтоб чрез смерть я возвратился, Отец, в бессмертие твоё...». Поэтому, отталкиваясь от профанического, «мирского» представления о мире и самом себе, необходимо двигаться к *разумному сознанию* [23, 409], которое образует, по Толстому, истинно религиозное сознание. В другом месте он скажет об этом более определенно: «сознание разумное есть сознание Бога. Только тогда осознаешь себя отделённым, когда сознаешь себя всеобщим неотделённым» [54, 217].

«Сознать себя отделённым существом» — это, с точки зрения разума, вовсе не означает возможность заявлять о себе в первом лице, в форме особенного *я*, а это «значит познать существование того, от чего отделен, познать существование Всего — Бога» [55, 230]. Так что сознательно «установить с Богом, с одним Богом отношение» и стать разумным, истинным *я* — это в принципе одно и то же. «Это я, — признаётся себе Толстой, — начинаю испытывать и стараюсь утвердиться, приучиться <...> Я всю жизнь жил для внешних целей, для себя и для людей, в особенности для людей; трудно отвыкать от этого и приучить себя жить одному с Богом и для Бога. А в этом высшее благо» [55, 179–180].

Для русского писателя Льва Толстого, как и для почитаемого им немецкого философа Иммануила Канта, истинная вера не может быть вне разума, т. е. неразумной, и только она может быть положена в основу «разумного устройства жизни» [54, 228]. Надо заметить, что Канту как автору трактата «Религия в пределах только разума» Толстой окажет особенное внимание и уважение³¹,

³¹ «Кант считается у нас отвлечённым философом, а он — великий религиозный учитель», — пишет Толстой (*Толстой Л. Н. Дневники 1895 – 1910 // Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 22. М., 1985. С. 250*). Вот ещё две его дневниковых заметки о Канте: «Очень хорошо, но

поскольку до этого мыслителя никто ещё не понимал, что определённые *исторические* формы религии и соответствующие этим формам государственные образования имеют необходимо преходящий характер, ибо, будучи *эмпирическими*, они лишены важнейшего признака истинности — всеобщности, они обладают лишь «частной значимостью»³². Поэтому преобразование церковной веры во всеобщую религию разума и воплощение на этой духовной основе «(божественного) этического государства»³³ становится, по Канту, главной проблемой человечества — проблемой достижения истинной цели его земного существования. Однако Кант убеждён, что «для многих церквей, отделившихся друг от друга ввиду особенностей их веры, все-таки может существовать одна и та же истинная религия»³⁴, что не могло не вызвать у его русского единомышленника откровенного возражения: «<...> напрасно он оправдывает, хотя и иносказательно, церковные формы»³⁵.

Понятно, что к идее разумной религии Л. Н. Толстой не мог не прийти, поскольку понимал, что её основным условием является изменение сознания людей в сторону разумности. По Канту, и уже духовно зрелому Толстому, вовсе не тот следует за Христом, кто считает необходимым и достаточным признание перед людьми его имени, а только тот, кто пребывает в его духе. Поэтому царство Божие на земле зависит во многом от нас, живущих здесь и сейчас. Установление этого царства требует, повторим ещё раз, преобразования нашего сознания, путём чего и должен произойти переход «*церковной веры к единой державной чистой религиозной веры*»³⁶.

Хотя заметим, что, отрицая вслед за Кантом все исторические (эмпирические) формы религии, Толстой всё-таки не теряет связи с теми из верующих, кто искренне пытается *разумением своим* понять суть христианства, оставаясь в то же время верным именно церковно-исторической его форме. Известно, что он в течение 50 лет находился в переписке со своей двоюродной тётушкой Александрой Андреевной (камер-фрейлиной императорского двора), с которой они обсуждали множество вопросов религиозно-философского характера. В частности, Лев Николаевич был категорически против таких искажений учения Христа, что будто бы «у каждого свой крест», или что

напрасно он оправдывает, хотя и иносказательно, церковные формы» (Там же. С. 211); «Очень близко мне» (Там же. 301).

³² Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 185–186.

³³ Кант И. Там же. С. 194.

³⁴ Там же. С. 177.

³⁵ Толстой Л. Н. Дневники 1895–1910. // Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22-х тт. Т. 22. М., 1985. С. 211.

³⁶ Там же. С. 185.

«каждый несёт свой крест», ибо на самом деле крестный путь познания истины один. Точнее, он свой и в тоже время один, единый для всех разумных, ибо это путь самого разума, логоса. «Несите свой крест, милый друг, зная, что крест от бога» [69, 114], — такого рода пожелания можно встретить в разных письмах, адресованных представителям самых разных социальных слоёв. Представление Толстого совпадает здесь со словами, обращёнными основоположником христианства к своим последователям: «И тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Мф. 16:24). Поскольку же представление представлению рознь, постольку следует заметить, что стать действительно разумным, т. е. целостным в своём духе, минуя необходимый этап постижения истинного содержания в форме религиозного представления, ни один человек в принципе не может. Бог разумно представляющего сознания не находится вне человека, ибо, повторим, «сознание разумное есть сознание Бога» [54, 217].

Люди, как не раз сетовал Толстой, «не знают вполне ясно, кто они такие, что такое их я» [39, 184], в чём назначение человека как разумного существа. Настоящим человеком надо ещё стать, для чего необходимо преобразовать самого себя, *своё сознание, «я» в духовное начало* [72, 524]. Так, в своём «Христианском учении» русский мыслитель развивает мысль о *назначении человека* немецкого философа-идеалиста Иоганна Готлиба Фихте, с работами которого он был знаком отнюдь не поверхностным образом, о чём свидетельствует сама идея *духовного я* [39, 189], отрицающая какое-либо посредничество между Богом и человеком. Способом религиозного и в то же время разумного представления, рискуя быть отвергнутым ортодоксально-церковным духовенством и светской властью, Толстой постигает единую богочеловеческую сущность как деятельную любовь самого разума. «Разум старше и достовернее всех писаний и преданий; он был уже тогда, когда не было никаких преданий и писаний, и он дан каждому из нас прямо от Бога» [72, 528].

Поскольку Толстому удалось всерьёз начать преодолевать разрыв между бесконечным предметом религиозного сознания и конечной формой самосознания, между субстанцией и субъектом познания, постольку его опыт для нас, несомненно, не перестаёт оставаться актуальным. Единственно, в чём мы не можем быть согласными, так это с теми ходячими представлениями о Толстом как проповеднике абстрактного ненасилия. Поэтому приводим его собственное разъяснение: «Я говорил, что по учению Христа вся жизнь человека есть борьба со злом, противление злу разумом и любовью, но что из всех средств противления злу Христос исключает одно неразумное средство противления злу насилием, состоящее в том, чтобы бороться со злом злом же. И эти слова мои были поняты так, что я говорю, будто Христос учил тому, что не надо

противиться злу. И все те, чья жизнь построена на насилии и кому поэтому дорого насилие, охотно приняли такое перетолкование моих слов и вместе с ним и слов Христа, и было признано, что учение о непротавлении злу есть учение неверное, нелепое, безбожное и зловердное. И люди спокойно продолжают под видом уничтожения зла производить и увеличивать его» [31, 59]. А в дневниковой записи от 13 сентября 1890 года можно прочесть и такой «неожиданный» (это, конечно, для тех, кто поверхностно и стереотипно судит о великом русском мыслителе) ход его мысли, даже оправдывающий необходимость отрицательного опыта борьбы, или насильственного способа протавления злу: «Люди, к несчастью, только опытом познают — и потому опыт бедственности войны им нужен» [51, 87]. Так что преодолеть ложное представление о Толстом как проповеднике абстрактного ненасилия возможно только путём развития на разумной основе религиозного сознания [26, 339], проливающего духовный свет на учение о непротавлении злу насилем. Через разумное отрицание мнимых истин опыта, люди, согласно христианскому мировоззрению, приходят к познанию единой истины, которая «обличит ложь их жизни, и избавит их от страданий» [49, 124]. Однако величайшая трагедия человечества в том и состоит, что сам *опыт разумного отрицания*, стихийно осуществляющийся в истории (в условиях отсутствия разумного образования) не может не восприниматься как проявление злого начала.

В итоге дело неизбежно идёт к тому, чтобы та «внешне самоуверенная» жизнь, которой довольствуется псевдохристианский «европейский мир» (к нему Толстой относил и господствующие сословия России), дошла в своем противоречии, в своей *войне всех против всех* до тотального кризиса и полного краха. В этом порождённом ею пределе внешне благопристойная жизнь будет вынуждена «закричать от сознания своей беспомощности», и тогда в бессилии, наконец, она «почувствует необходимость нового питания» [23, 448]. Русский мыслитель уверен, что его понимание христианства будет востребовано человечеством, ибо это понимание впитало в себя суть учения Христа, его «свет разума» [23, 450]. Однако люди пока ещё почти не осознают, что «процесс прежнего бессознательного питания пережит», что им необходим «новый, сознательный процесс питания. Этот новый процесс состоит в том, чтобы сознательно принять те истины учения христианского, которые прежде бессознательно вливались в человечество через орган церкви и, которыми теперь живо ещё человечество. Люди должны вновь поднять тот свет, которым они жили, но который скрыт был от них, и высоко поставить его перед собою и

людьми и сознательно жить этим светом» [23, 449]. Сознательное питание — это и есть *принципиально новое воспитание*, т. е. воспитание *в духе и истине*³⁷.

Сегодняшняя ситуация всё разгорающегося конфликта России и Запада, несмотря на всю боль и переживания, которые мы испытываем, мыслящий люд всё-таки не застала врасплох. Особенно те из нас, кто, занимаясь исследованием социально-политической деятельности *Фёдора Михайловича Достоевского*, идейного предшественника Льва Николаевича Толстого, ещё в большей степени убеждаются в закономерности очередного *натиска* Запада. Последнему крайне не хочется признавать историческое предназначение России, *стремящейся к совершенно духовному единению людей* (ФМД 25, 152)³⁸, а, наоборот, Запад желает всяческими уловками втиснуть нас в приемлемые для него рамки. Или того хуже, — просто обратить русских в «этнографический материал», о чём и предупреждал Достоевский, особенно в своём «Дневнике писателя» (увы, слишком непростительно формально и даже легкомысленно мы «отметили» его 200-летие).

Учитывая опыт постижения сути человека в его отношении к себе и к миру, для нас особо важным является поставленный писателем вопрос о необходимости развития не только художественного и религиозного, но и научного способа познания, ибо «наука народу страшно нужна» (ФМД 27, 25)³⁹. Несомненно, что следуя самой логике становления разумного самопознания, как она представлена в творчестве Фёдора Достоевского, нам будет легче понять *этапы духовного созревания Льва Толстого*, а вместе с этим и сам процесс становления духа вообще и русского духа в особенности. Поэтому было бы неверным умалять достоинство дофилософских способов познания, особенно если речь идёт о развитом созерцающем и представляющем сознании. Вспомним, к примеру, резкий выпад писателя Достоевского в адрес своих философствующих оппонентов, не способных преодолеть формально-рассудочный способ мысли: «Нет у вас глаза, слепы вы, — и ни в каком предмете

³⁷ «Сначала причиной зла я представлял себе злых людей, потом дурное общественное устройство <...>. Корень всего религиозное воспитание» (*Толстой Л. Н. Дневники 1895–1910 // Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 22. М., 1985. С. 136*).

³⁸ При цитировании Ф. М. Достоевского мы будем ссылаться, как правило, на Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского в 30 томах (Л.: Наука, 1984). Первая цифра в *круглых* скобках обозначает номер тома, а вторая — страницу.

³⁹ Более подробно о необходимости созидания научного мировоззрения можно прочесть: *Ломоносов А. Г. О проблемах изучения творчества Ф. М. Достоевского и необходимости единой гуманитарной науки // Ф. М. Достоевский. Дневник писателя. СПб.: Умозрение, 2020. С. 7–67*.

ничего не отыщете. О, глаз дело важное, что на иной глаз поэма, то на другой — куча...» (ФМД 23, 141). Смогут ли теперешние «русские европейцы» (ФМД 26, 170), продолжающие «говорить с чужого голоса» (ФМД 25, 181), преодолеть эмпирический характер суждения и связанный с ним, не раскрывающий суть вещей образ мысли, чтобы, наконец, прекратить резать «своим учёным ножом на две отдельные половинки» (ФМД 26, 161) единый и внешне неделимый народный дух?

Насколько важен поставленный русским писателем вопрос о необходимости развития способа познания, можно убедиться, обращаясь к классической философии: «То, что ты, собственно, по-настоящему есть внутренне, и выступает перед твоим внешним зрением, и ты не можешь видеть ничего другого», — так утверждает немецкий философ И. Г. Фихте⁴⁰. Иначе говоря, если ты через искусство, религию и, наконец, философию обнаруживаешь в себе единую разумную жизнь (а только эта жизнь, по Фихте, есть действительно настоящая жизнь), то перед твоим внешним зрением выступает как раз то, что не поддается внешней рефлексии, анализу, синтезу и т. п. Так, опираясь на разумно развитый способ самопознания, пусть ещё только в форме художественного способа (у Достоевского способ познания образно именуется «глазом»), наш писатель хорошо видит и способ разрешения кризиса в области культурных и социально-политических отношений человека. Вот некоторые его суждения последних лет: «Наш рубль упал — поверьте, от нашей духовной несамостоятельности (ФМД 27, 243), «Русский не только европеец, но и азиат <...>. Лакейская боязнь того, что нас назовут в Европе азиатами» (27, 245), «Вспомните такую русскую особенность: умение ужиться с мусульманином» (27, 251), и в то же время в нём неиссякаемая уверенность, что «от Европы мы не уйдём <...> может быть мы предназначены к тому, чтобы сказать Европе её последнее слово» (27, 249).

Увы, исторический опыт русского философствования, пытающегося овладеть понятием мировой классической философии без процесса *сознательного формообразования мысли*, не мог удовлетворять ни Достоевского⁴¹, ни Толстого, да и самих отечественных философов. Так, Б. В. Яковенко в своем заключении к «Истории русской философии» справедливо характеризует русскую философствующую мысль как находящуюся только в

⁴⁰ И. Г. Фихте. Речи к немецкой нации. СПб., 2009. С. 167.

⁴¹ То, что наше философствование ко времени Достоевского находилось, по справедливому его замечанию, всё ещё только в состоянии *недоразумения*, говорит об отсутствии в нём развитой *мыслящей способности*: «О, всё это славянофильство и западничество наше есть одно только у нас великое недоразумение, хотя исторически и необходимое» (См.: Достоевский Ф. М. Дневник писателя. М., 1989. С. 536).

процессе *стихийного становления*. Именно поэтому она, будучи «чрезвычайно многообразной» по своей тематике, лишена «объединяющей идеи»⁴².

Согласно Л. Н. Толстому, сознание нашего «образованного меньшинства» ещё не возвысилось до осознания своей вечной сути — безусловной связи божеского и человеческого, *истинного Я*. «Истинное я человека есть живущая в нём, постоянно стремящаяся к увеличению, беспредельная любовь, составляющая основу его жизни. Любовь эта заключена в пределы животной жизни отдельного существа и всегда стремится к освобождению себя от нее. В этом освобождении духовного существа от животной личности, в этом рождении духовного существа и состоит истинная жизнь каждого отдельного человека и всего человечества» [39, 130]. Вот почему Л. Н. Толстой, соглашаясь с Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым и другими «веховцами», что «истинная жизнь совершается в душах людей, а не во внешнем устройстве», критиковал их за то, что они не могли объяснить, «в чём же должна состоять эта внутренняя жизнь» [38, 289]. Ответ Толстого предельно ясен, однако отнюдь не для всякого сознания, а только для внутренне развитого, раскрывшего в себе самом божественную основу. «Сознание божественности своей души — это разумная (метафизическая) основа жизни» [57, 47], восхождение к которой, по Толстому, осуществляется способом *самоотречения*, т. е. отречения «от того, что я ошибочно считаю собою» [57, 62]. Разумеется, что достигнув ступени *ясного разделения* сознания на моменты особенного и всеобщего⁴³, *русская мысль необходимо столкнётся с проблемой единства основания и обоснованного, индивидуального и трансцендентального, которую вскрыла философия Канта и Фихте, согласно которой «основание необходимо лежит за пределами обоснованного»⁴⁴*. Однако это будет уже совсем иной уровень проблемы познания разума в нас, предполагающий сугубо философскую *работу мысли* [89, 131]. Вплотную к преодолению раздвоенности разума на бесконечный и конечный, на предмет и метод (на эту проблему обратил внимание уже П. Я. Чаадаев⁴⁵), русская мысль смогла подойти только в советском обществе 60-х годов прошлого века. Именно тогда проблема единства сознания и самосознания, т. е. природы мышления и его логики, выраженная как проблема реального и идеального, сущего и должного становится одной из основных проблем для М. А. Лифшица, К. С. Бакрадзе, А. А. Зиновьева, Э. В. Ильенкова, Г. С.

⁴² Яковенко Б. В. История русской философии. М., 2003. С. 459. В конце своей работы Б. В. Яковенко *подтверждает* высказанную уже во введении к ней мысль об отсутствии «единой, одухотворяющей русскую мысль и русское сознание идеи» (Там же. С. 8).

⁴³ «Не знаю, как это покажется другим, но на меня это ясное разделение себя на Толстого и на Я удивительно радостно и плодотворно для добра действует» [57, 47].

⁴⁴ Фихте И. Г. Первое введение в наукоучение // Фихте И. Г. Сочинения. СПб., 2008. С. 95.

⁴⁵ Чаадаев. П. Я. Статьи и письма. М.: «Современник». 1989. С. 205.

Батищева, Л. К. Науменко, Э. Ю. Соловьёва и близких к ним исследователей. Тем самым в новейшем российско-советском любомудрии начинается преодолеваться характер стихийности и внешнего заимствования и происходит сдвиг в сторону сознательного формообразования философской мысли. Однако по сути своей эта задача была осознана и разрешена в духе самой классической философии только ближе к семидесятым годам XX столетия Евгением Семёновичем Линьковым⁴⁶.

Понятно, что нам уже сегодня архиважно, с опорой на опыт развития созерцающего и представляющего сознания, как оно осуществлялось в творческой деятельности Достоевского и Толстого, приступить к проработке научно организованного процесса национального образования. Постараюсь вкратце обратить внимание на то, почему крайне необходимо не разрывать внутреннюю связь этих двух, особенно значимых для нас *серьёзно*, как бы сказал Толстой, мыслящих писателей. Увы, *способ* мышления обоих писателей для своего времени был недостижимым ни для кого из известных широкой публике отечественных философов, но не столько своим масштабом, сколько глубиной проникновения в суть вещей, или скажем строже: он был *духовно конкретен*. Достоевский, в отличие от *славянофилов* и автора «России и Европы» Н. Я. Данилевского, размышляя об историческом пути и предназначении России, говорит вовсе не об особенном пути, который имеет свои особенные характеристики. Он говорит о *всеобщем* пути, или скажем так: особенность русского пути в том, что он *всеобщий*, почему своей *всечеловеческой идеей духовного единения* необходимо идёт вразрез с *интересами западной цивилизации* (ФМД 25, 124). В то же время наш писатель отрицает особенность веры и суждений *западников*, или, как он их называет, *общечеловеков, презирающих нашу национальность* (ФМД 25, 23); согласно последним, только в Европе «заключается то "всеобщее", которому предназначено соединить человечество воедино» (ФМД 25, 21).

⁴⁶ Выпущенная в 1973 г. монография Е. С. Линькова «Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга» и вводная статья того же автора к «Науке логики» Гегеля, названная «Становление логической философии», стали действительным началом исхода русской мысли в открытый для всех космос спекулятивного мышления (См.: *Линьков Е. С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга*. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1973; *Линьков Е. С. Становление логической философии* // Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. С. 5–16). Не менее значительным явлением нашего времени стало издание курса лекций по истории классической немецкой философии, прочитанного Линьковым для студентов философского факультета Санкт-Петербургского/Ленинградского государственного университета в 1988/1989 учебном году (См.: *Линьков Е. С. Лекции разных лет*. Т. 1 СПб.: ГРАНТ ПРЕСС, 2012; *Линьков Е. С. Лекции разных лет по философии*. Т. 1 СПб.: Умозрение, 2018; *Линьков Е. С. Лекции разных лет*. Т. 2 СПб.: Умозрение, 2017; *Линьков Е. С. Лекции разных лет по философии*. Т. 3. СПб.: Умозрение. 2022).

Действительно, почему христианская идея спасения, получившая, по словам П. Я. Чаадаева, развитие в немецкой классической философии на её «почве чистой мысли»⁴⁷, у Достоевского, вдруг, становится русской идеей, или идеей «идей, которые Европа так долго и с таким упорством вырабатывала в отдельных своих национальностях» (ФМД 18, 51)? А всё дело в том, что христианская идея, если мы обратимся за разъяснением ко Льву Толстому, выражает свою суть в форме «отношения человека к вечной жизни и к Богу, которое одно движет человечество вперед к предназначенной ему цели» [35; 197, 198]. Идея познаёт самое себя на русской почве, но не просто познаёт, а *выделяет*, выражаясь по Достоевскому, эту почву, и таким образом *овладевает миром*. Разумеется, что овладение осуществляется не без усилий споспешников, действующих в самых, казалось бы, отдалённых друг от друга сферах. Однако Толстому стало предельно ясно, почему это богочеловеческое отношение в начале XX века стало отчётливо заявлять о себе в русском мире, особенно в период русской революции 1905 года. «Человечество — христианское, может быть даже и всё человечество, стоит теперь на пороге огромного преобразования (в роде того, которое совершается в отдельном человеке, когда он из ребенка переходит в мужа), переворота», — так в статье «Единое на потребу» [36, 199] Лев Толстой конкретизировал ранее открытую Кантом идею необходимости «перехода церковной веры к всеобщей религии разума»⁴⁸, т. е. к той чистой форме «разумного устройства жизни» [54, 228], в которой развивающееся в истории противоречие божественного и человеческого (всеобщего и особенного) разрешает себя. «И огромное большинство людей, прежде не думавших о противоречии закона божеского и человеческого, увидели это противоречие. И среди большинства русского народа началась та невидимая, глухая, не подлежащая взвешиванию работа освобождения сознания», — так в том же 1905 году, но уже в статье «Конец века» [36, 249] русский религиозный мыслитель продолжает развивать ранее высказанную мысль о «великом перевороте».

Становится понятным, почему спасение людей произойдет не через одни лишь социальные изменения. Только сознание добра, *закона свободы* (Иак. 1:25) возвышает человека как над его животной жизнью с её примитивным стремлением жить «ради брюха», как над условной моралью светски-образованного общества с его стремлением к более изысканным удовольствиям и ценностям, так и над соблазном насильственного разрушения старого мира. Только в постижении человеком своей и в то же время единой со всеми людьми самости, т. е. в постижении *человека в человеке* (ФМД 27, 65), обретается сила,

⁴⁷ Чаадаев. П. Я. Статьи и письма. М.: «Современник». 1989. С. 211.

⁴⁸ Кант И. Религия в пределах только разума / Кант И. Трактаты и письма. М. 1980. С. 194.

способная преодолевать внешние причинно-следственные цепи, иго бессмысленных превратностей и стечений обстоятельств и ввести человека в жизнь вечную, истинно духовную.

Из всего сказанного мы видим, что религия, по Толстому, пребывает не только в головах тех или иных деятелей, а представляет собой объективный процесс развёртывания богочеловеческого противоречия, который проходит определённые этапы бытия и сознания людей. Познание сути религии, а иначе говоря, *разума в религиозной форме*, может спасти человечество от неразрешимого внешним способом метафизического противоречия, но только в том случае, если «мое сознание, отрешенное от личности, станет сознанием божества, сознанием всего» [51, 67]. Звучит, быть может, и самоуверенно, хотя на самом деле всё только встаёт на свои места: в конечном я человека, самоотверженно преодолевающего свою конечность, *дух жизни* [37, 115], постепенно открываясь самому себе, стремится к реализации своей цели уже вполне сознательно. Разумеется, что те или иные представители общества, активно включённые в этот объективный процесс развёртывания духа, представляют эту всеобщую цель истории согласно своей образованности ума: для В. И. Ленина, например, конечной целью является коммунизм, а для Л. Н. Толстого — Царство Божие. То, что эти «непримиримые» воззрения пересекутся — для нас это не является невероятным случаем. Уже в самом начале 80-х годов в работе «Так что же нам делать?» Толстой предвидит, что «рабочая революция с ужасами разрушений и убийств не только грозит нам, но мы на ней живем уже лет 30 и только пока, кое-как разными хитростями на время отсрочиваем ее взрыв» [25, 394]. Однако так называемые «неразрешимые противоречия совести и устройства мира» [25, 397] разрешаются, по Толстому, в конечном счете, не через насильственное переустройство последнего, а только через радикальное изменение образа мыслей образованного сословия и его сближение с народом на единой разумной христианской основе. Необходимо, правда, прояснить эту самую основу бытия, сделать её абсолютно понятной человеческому представлению и посему общественно значимой, практически осуществимой духовной основой: «Если признаешь Бога, то неизбежно признаешь и равенство людей. Тот Бог, который в тебе составляет начало твоей жизни, такой же во всяком другом» [54, 144]. Именно *зеркалом* этого невидимого внешним зрением богочеловеческого отношения, или «отношения человека к вечной жизни и к Богу» [35; 197, 198], и необходимо считать Льва Толстого. Его дух был способен *отразить* противоречие самой сердцевины происходящего и уже со знанием сути проблемы обращаться ко всему честному люду, объясняя, что «основная причина предстоящего переворота, как и всех бывших и будущих революций, — религиозная» [36, 249].

Итак, налицо два принципиально отличных друг от друга взгляда на разрешение *противоречия божественной совести и человеческого устройства мира*, всеобщего и особенного: либо, изменяя бытие, мы изменяем сознание, либо — наоборот: *мы говорим о необходимости духовного преобразования человека*, без чего невозможно разумное устройство мира. В. И. Ленин, написавший известную статью «Лев Толстой, как зеркало русской революции» (1908), был настолько вовлечён в текущий исторический процесс русской революции 1905 года, что в своей критике религиозных воззрений писателя не воспринял того, что Толстой ясно выразил в своей статье «О значении русской революции» (1906). Религия для Толстого вовсе не сводится, вопреки утверждению Ленина, к «стремлению поставить на место попов по казённой должности попов по нравственному убеждению»⁴⁹.

У великого русского писателя и мыслителя речь идёт, напротив, о *нравственном, религиозном освобождении себя, о сознательном преодолении соблазна человеческой власти, о необходимости духовной революции в самом человеке*, без которой невозможно создание разумного общежития [36; 355, 361]. В этом отношении Толстой последовательно продолжает развивать философскую мысль Канта о *революции в образе мыслей как необходимом условии постепенной реформы для образа чувств*⁵⁰. Однако, подчёркивая различие взглядов В. И. Ленина и Л. Н. Толстого по вопросу о роли религии в русской революции 1905 года, нельзя не обратить внимание на общее им понимание значения революции для изменения сознания самых широких слоёв общества. «Революция сделала в нашем русском народе то, что он вдруг увидал несправедливость своего положения. Это — сказка о царе в новом платье. Ребенком, который сказал то, что есть, что Царь голый, была революция. Появилось в народе сознание претерпеваемой им неправды, и народ разнообразно относится к этой неправде (большая часть, к сожалению, с злобой); но весь народ уже понимает ее. И

⁴⁹ См.: Ленин В. И. Лев Толстой, как зеркало русской революции // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 17. М., 1973. С.209–210. Реакционность толстовской проповеди, одинаково обращенной и к хозяину и к работнику, по Ленину, несомненна. От нее веет духом восточного, азиатского строя. «Отсюда, — писал он, — и аскетизм, и непротивление злу насилием, и глубокие нотки пессимизма, и убеждение, что «всё — ничто, всё материальное ничто <...> и вера в "Дух", "начало всего", по отношению к каковому началу человек есть лишь «работник», «приставленный к делу спасения своей души» (В. И. Ленин. Соч., Изд. 4-е, Т. 17. С. 31). У Толстого, продолжает Ленин, «борьба с казенной церковью совмещалась с проповедью новой, очищенной религии, то есть нового, очищенного, утонченного яда для угнетенных масс» (В. И. Ленин. Соч., изд. 4-е, Т. 16. С. 295).

⁵⁰ Кант И. Религия в пределах только разума / Кант И. Трактаты и письма. М. 1980. С. 119.

вытравить это сознание уже нельзя. И что же делает наше правительство, стараясь подавить неистребимое сознание претерпеваемой неправды, увеличивает эту неправду и вызывает все большее и большее злобное отношение к этой неправде» [58, 24].

О силе учения Толстого о непротивлении злу насилием можно судить и по тем ненасильственным формам борьбы с английскими колонизаторами, которые стал активно проповедовать Мохандас Ганди. *Махатмой*, или *Великой душой* его стал называть вовлечённый им в национально-освободительное движение народ, что, конечно, только возвеличивало Толстого, которого сам Ганди считал своим учителем и духовным наставником. Напомним, что по возвращении на родину в 1915 году Ганди, юрист по образованию, сближается с партией *Индийский национальный конгресс* и вскоре становится лидером национально-освободительного движения Индии. Однако добрая доля того, что народ Индии *практически* привел свою страну к завоеванию независимости в 1947 году, принадлежит и Ленину, поскольку именно под воздействием Октябрьской революции в России, в Индии началось массовое антиимпериалистическое движение. Впрочем, не станем умалять и так сказать ненасильственную теоретическую *работу мысли* [89, 131], ибо масло в огонь толстовскому «противлению злу разумом и любовью» [31, 59] Ленин стал подливать как раз через серьёзное переосмысление роли сугубо духовного движения, в котором ещё недавно видел только лишь нечто пассивное и вторичное. Парадокс, но в самый разгар Первой мировой войны, вчитываясь в гегелевскую диалектику (!), он приходит к выводу, что «сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его». Только творящее, мыслящее сознание способно видеть в объективно-противоречивом мире не просто эволюцию, но и необходимость развития, перерождения одного ($A=A$) в своё иное, в свою противоположность. Так, капитализм превращается в монополярный империализм, вывозящий капитал в колонии⁵¹, чем и вызывает антиколонизальные национально-освободительные процессы в Индии, Китае, прежде всего. А что происходит с сознанием мирового пролетария в условиях господства монополистического, финансового капитала? Он остаётся заодно со своей национальной буржуазией, превращается в буржуа-шовиниста. Да, к такому выводу приходит Ленин, развивая марксистскую и свою точку зрения о классовой борьбе в экономически развитых странах в условиях войны. Напомню, что конференции социалистов стран Антанты (февраль 1915, Лондон) и Центральных держав (апрель 1915, Вена) поддержали «войну до победного конца».

⁵¹ Речь идёт о книге «Империализм, высшая стадия капитализма», написанной В. И. Лениным в 1916 году и опубликованной в 1917 году (первоначально опубликована как «Империализм, новейшая стадия капитализма»).

Однако истина в мире сём не стоит на месте, а, проявляясь в самых разных формах и областях, по словам Толстого, *входила в сознание людей, в том числе представителей Востока* [38, 78–79]. В многообразии её деяний, нам важно видеть одно дело, связывающее воедино трёх исторических деятелей — Толстого, Ленина и Ганди, которое представляет собой, похоже, как раз ту всемирно-историческая эстафету, что самым разумным образом замыкает первый (начавшийся с Востока) круг мировой истории?!⁵² Если Запад заинтересован всячески вносить раздор между народами Востока, насильственно сдерживать свои колонии и полуколонии в положении технологической зависимости и культурной отсталости, вывозить сырьё и экспортировать товары и капитал, то ленинский план состоял в том, чтобы *не насильственно*, а добровольно объединять народы Востока, ориентируя их на социализм и индустриализацию. Так в политике Ленина и Коминтерна всё более проявлялась разумная идея борьбы со злом, или открытый Толстым *закон жизни*. «Непротивление злу насилием — не предписание, а открытый, сознанный закон жизни для каждого отдельного человека и для всего человечества» [56, 75], поэтому даже те, кто не признают его, например, «Столыпин и революционеры», все равно «бессознательно содействуют осуществлению закона» [56, 76].

Поэтому можно не сомневаться, что разумная религия в учении великого русского писателя и мыслителя Льва Толстого становится *сознающей самоё себя истиной* — истиной всех исторически возникших религиозных воззрений. Ведь именно о *religio как воссоединении чистого, высокого духа с самим собой*, писал Н. С. Лесков в своём замечательном рассказе «На краю света». «Русский народ

⁵² Напомню о некоторых исторических моментах. Примерно в одно и то же время (сентябрь-октябрь 1909 г.) Толстой отвечает на вопросы двум по-европейски образованным индусам — Бишону Нарайну и Мохандасу Ганди. Видно, что ответы касались одной проблемы — проблемы освобождения индийского народа от английского господства, и, будучи переведенными на английский язык они сразу стали известны мировой общественности. Главное в них то, что причина «порабощения индусов англичанами», как и всякое порабощение связано с отсутствием «ясного религиозного сознания», освобождающего людей от собственных заблуждений и религиозных суеверий, позволяющих порабощать одних людей (и даже целые народы!) другими. В ответах Толстого утверждается необходимость ненасильственной «борьбы духовного начала добра с телесными страстями, составляющей сущность человеческой жизни» [80, 107–109].

Далее привожу фрагмент письма от 7 октября 1909 г. Льва Толстого к М. Ганди, который в это время ещё служил юрисконсультom в Южной Африке. «Сейчас получил ваше в высшей степени и интересное и доставившее мне большую радость письмо. Помогай бог нашим дорогим братьям и сотрудникам в Трансваале. Та же борьба мягкого против жесткого, смирения и любви против гордости и насилия с каждым годом всё более и более проявляется и у нас, в особенности в одном из самых резких столкновений закона религиозного с законом мирским» [80, 110–111]. Второе адресованное М. Ганди письмо Толстого было отправлено 7 сентября 1910, т. е. совсем незадолго до его смерти [82, 137–140].

прежде других народов почувствовал главные причины бедствий христианского человечества наших времен, и потому именно среди него начнется тот великий переворот, который предстоит всему человечеству и который один может спасти его от его ненужных страданий» [36, 276]. Однако чтобы эта цель обрела свою истинную реальность [54, 228], этот процесс саморазвития идеи необходимо продолжить, точнее, развить. Но как?

Понятно, что без сознательного преобразования художественного способа познания истины в религиозный и философский способы, невозможно дать полноценный ответ на вопрос о судьбе русской идеи и всего мира. Требуется время и самоотверженная работа *духа жизни* (прежде всего в нас и через посредство нас самих!), постепенно восходящего к разумному способу самопознания и самореализации. Так что последний период жизни, который Толстой назвал периодом своего духовного рождения, можно было бы вернее назвать и временем его напряженной *работы мысли*, направленной на *освобождение духовного начала* [54, 228]. Ведь цель христианства есть не просто одна из множества целей, а всеобщая цель, пронизывающая собой «всё во всём» (1 Кор. 15:28) и даже «звёздное небо над головой», как образно выразил эту мысль Кант.

Ступени сознания как моменты явления человеку истины и свободы

Бог есть дух, проявление которого живет в нас,
и силу которого мы можем увеличить своей жизнью [35, 192]

Несомненно, что в творческой жизни Льва Николаевича Толстого большую роль играло его окружение, в котором самой значительной фигурой с середины 80-х годов XIX столетия и до самой смерти писателя был издатель его произведений и его близкий друг Владимир Григорьевич Чертков⁵³. Однако для

⁵³ Точнее, их знакомство состоялось в октябре 1883 года, когда Черткову было 29, а Толстому 55 лет. Уже через год в основанном Чертковым издательстве, получившем название «Посредник», начался выпуск книжек для народа, причём по исключительно-доступной цене и в огромных тиражах, — свыше 250 названий, из них 44 произведения Толстого. В беллетристическом отделе «Посредника» печатались Гаршин, Эртель, Лесков, Короленко, Чехов, Засодимский, Златовратский, Барыкова и многие другие. Однако главным делом Черткова, правда, уже в Англии было распространение запрещенных в России религиозно-философских сочинений Толстого. На средства, полученные от его матери, он предпринял издание «Полного собрания сочинений Л. Н. Толстого, запрещенных в России», —

нас особенно важным является тот факт, что, кропотливо работая с рукописями и черновиками русского мыслителя, Чертковым был создан «Свод мыслей». Эту гигантскую более чем тридцатилетнюю работу своего сподвижника Толстой оценивал особенно высоко, рассматривая её как *свою духовную биографию*. Однако, когда в № 7 «Свободного слова» Чертковым были напечатаны «Мысли Л. Н. Толстого. О сознании духовного начала» (мысли эти взяты из Дневника Толстого от 14 марта и 11 июня 1903 г.), то вслед за этим ему пришлось напечатать заметку, что *мысли о сознании* всё-таки опубликованы им по недоразумению. Таково было пожелание Льва Толстого, о чём, надо заметить, Чертков и поспешил сообщить в «Свободном слове» (№ 10, 1904). Причина, по признанию самого Толстого, состояла в *неудачной попытке выразить мысль о сознании* [88, 319]. Однако нашему глубоко мыслящему писателю не пристало отступать от решения этой крайне непростой для того уровня развития мысли в России задачи, и мы видим, исследуя особенно его дневниковые записи и письма, как он вновь и вновь обращается к проблеме становления разумности, или *высшего сознания* [88, 318]. Постараемся, рассматривая выявленные Толстым ступени разумности, вникнуть в его намерение вместе с решением феноменологической проблемы духа, к которой он вплотную подошёл, раскрыть и сугубо его волновавшее: «смысл жизни, и благо жизни, и всё нравственное учение» [88, 318].

Большинство людей начинают жить, живут и умирают, по Толстому, так и не достигнув высшей формы разумности. Находясь на **«степени (низшего) сознания»**, человек обыкновенно не думает о том, что его прежде не было, что он пробудился сознанием, а ему кажется, что есть он — телесное существо и вне его весь мир <...>. Но, кроме сознания своей отделенности как материального существа, человек, думая, <...> должен признать, что сущность его жизни составляет его духовное существо, то, которое воспринимает впечатления не только внешнего мира, но и своего тела <...> (идеализм Берклей⁵⁴). И это сознание себя духовным существом, <...> есть **вторая ступень сознания**, более

первоначально в 10 томах. Но деятельность Черткова развивалась и в других направлениях. Уже в 1901 г. Чертковы стали издавать помимо журнала «Свободное слово» и «Листки свободного слова», где помещались: 1) сведения о Толстом или отрывки из его неизданных писаний (из его дневника, из частных писем и т. п.); 2) материалы о движениях в русском сектантстве и гонениях на него; 3) теоретические статьи по вопросам христианского анархизма; 4) многочисленные отклики на явления социально-политического характера в России. В конце 1918 года при непосредственной поддержке со стороны В. И. Ленина стал продвигаться и вопрос об издании полного собрания сочинений Толстого. Договор Госиздата с Чертковым, как с главным редактором Юбилейного издания, был подписан 2 апреля 1928 г.

⁵⁴ Берклей, или Беркли (1684–1753), английский философ.

высшая, чем первая. Но как первая ступень сознания заключала в себе внутреннее противоречие, состоящее в том, что матерьяльное существо чувствует, сознает, т. е. совершает нечто не свойственное материи и не могущее быть выведенным из нее, точно так же вторая ступень сознания представляет такое же неразрешимое противоречие, заключающееся в том, что духовное существо, т. е. непространственное и невременное, заключено в пределы и составляет часть чего-то. И потому мыслящий человек неизбежно приходит к *третьей ступени сознания*, состоящей в том, что в жизни человеческой сознает себя не отделенное матерьяльное существо (первая ступень), не отделенное духовное существо, а бесконечное, вечно-живое, единое существо, проявляющееся в бесконечном количестве видов (существ), один из которых составляю я, среди сопредельных со мной и ограничивающих меня видов или существ. <...> Жизнь в росте сознания: в переходе из первой во вторую и третью ступень и в усилении, в очищении, в оживлении сознания, находящегося на этой высшей степени. В этом усилении, очищении, оживлении, которому нет конца, в этом и смысл жизни, и благо жизни, и всё нравственное учение» [88, 317–318].

К этим довольно-таки ёмким и в то же время содержательным размышлениям русского писателя можно добавить ещё одну мысль, которая, хотя она и адресована была конкретному лицу в конкретно-исторических обстоятельствах, содержит в себе в зачатке всю феноменологическую и в то же время нравственную суть понимания христианства. «Жизнь всякого человека ведь есть не что иное, как освобождение вечного божественного начала, составляющего сущность души, от ложного сознания своей отделенности — личности. Внутренняя борьба, которую вы испытываете, есть движение к этому освобождению» [75, 227]. Здесь, как мы видим, речь идёт вовсе не о субъективно замкнутом духе, не только о некоем человеке, который может стать разумно мыслящим и потому свободным от мирских тягот и пр., проходя определенные ступени самоотрицания духа. *По большому счету речь идёт о божественном начале, или субстанции, которая, через самоотвержение всего смертного в нас (Мф. 16:24) становится субъектом, и одновременно о субъекте, становящимся субстанциональным.* Так что Толстой в процессе духовного самообразования, можно сказать, заметно продвинулся к пониманию единого вселенского процесса — процесса эманации и эволюции. Более того, в его представлении о том, что «сознание разумное есть сознание Бога» [54, 217] можно увидеть идею изначального единства божеского и человеческого как вечную развивающуюся разумную основу всякого особенного бытия. «Вот это-то освобождение духовного начала от телесных условий, совершающееся в жизни человека, проявляется в нас работой мысли» [89, 131]. Напомним, что данную мысль о *смысле жизни* Толстой высказывает в письме к Черткову, где-то за год до своей

кончины, ясно сознавая, что сама работа мысли ни на миг не прервётся и после его смерти, ибо истоком её является *вечная любовь — любовь как единая сущность Бога и человека* [51, 63]⁵⁵.

Разумеется, что Лев Толстой так же, как и его духовный предшественник, Фёдор Достоевский, испытывали на себе влияние идей различных философов, но никто из них не был философом в классическом смысле этого слова, — они, прежде всего, были писателями, которые в своих произведениях пытались ответить на вопросы религиозно-философского содержания, среди которых вопрос о предназначении человека был определяющим. Вспомним, что в письме Н. Н. Страхову от 28 мая 1870 года сам Достоевский искренне признавался: «Шваховат (слабоват. — *А. Л.*) я в философии, но не в любви к ней; в любви к ней я силён». Поэтому, говоря о нём, можно уже вполне определённо говорить о *деятельной любви к истине* (ФМД 25, 61), или о *феноменологическом развитии духа*, процесс которого, делая способ искусства, особенно классической художественной литературы первым отрицанием рассудочного мышления, поручает поэтам и писателям в нашем Отечестве роль первопроходцев в разумное «царство мысли и света» (ФМД 2, 31)⁵⁶. Но вот на что нам важно обратить внимание, что Достоевский, не отрываясь от художественного способа познания истины в форме красоты, всю жизнь буквально пробирался через горнило сомнений к идее чистой, *свободной веры* — свободной от *авторитета, чуда и тайны* («Братья Карамазовы»)⁵⁷. Так писатель-реалист пытался раскрыть

⁵⁵ Вот ещё одна беседа, которая произошла примерно за два месяца до смерти Толстого, из которой видно, что миропонимание русского писателя оставалось, увы, недоступным для учёных того времени: «На днях приезжал ко мне ученый доктор — он и писал мне — с вопросом о том, как изложить ясно и точно научно понимание *смысла жизни*. Я сказал ему, что по моему мнению смысл жизни определяется стремлением к благу того невещественного начала, которое мы создаем в себе. Ученый доктор не слушал меня <...> и перебил меня, сказав, что все это субъективно, а желательно объективное определение смысла жизни. Когда я спросил, какой же может быть объективный смысл жизни, он ответил мне словом эволюция. Услыхав это слово, я извинился, что не могу далее продолжать беседу [58, 148].

⁵⁶ Более подробно об этом читатель может прочесть в книге: *Александр Ломоносов «Путь в Софию. Очерки феноменологии русского духа»*. СПб., Изд. РХГА. 2014.

⁵⁷ Вот некоторые доводы Великого Инквизитора из легенды, сочинённой Иваном Карамазовым. «Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть <...>, — эти силы: чудо, тайна и авторитет». Инквизитор вменяет Христу в вину, что тот «не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, ибо какая же свобода, рассудил ты, если послушание куплено хлебами?». «Ты не сошёл со креста, когда кричали тебе, издеваясь и дразня тебя: "Сойди со креста и уверуем, что это ты". Ты не сошёл потому, что, опять-таки, не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной».

крестный путь становления человека человеком как путь постепенного восхождения к философскому способу познания, к философской науке. «Наука народу страшно нужна» (ФМД 27, 25). Заметим, что в более поздний период Л. Н. Толстой преодолевает свои ранние представления о философии и даёт, по сути говоря, философское определение науки. Она, по его словам, отнюдь не сводится к «случайным рассуждениям, которыми в данное время заняты праздные люди, а есть *единое истинное знание*» [36, 348]. Он уверен, что «установится или, скорее, разовьется истинная, нужная людям наука духовная, наука о совершенствовании духовном, о средствах наиболее легких достижения его» [55, 250].

Однако чтобы духу стать действительно разумно мыслящим, ему необходимо вначале обрести *духовное пристанище* [88, 66] *на ступени разумной религии*, как это начинают осознавать Н. С. Лесков и особенно Л. Н. Толстой. А для этого необходимо *отрешиться совсем от своей личности, чтобы познать Бога* [88, 66], заново родиться, без чего невозможно дальнейшее движение к истине, ибо «то, что мы знаем в себе, есть только путь, ведущий к Богу, пуповина, связывающая нас с Богом» [88, 66]. Так что *третью ступень*, в которой выступает сознающее самоё себя «бесконечное, вечно-живое, единое существо» [88, 318] правильнее саму рассматривать как невидимую лестницу, или, если хотите, *пуповину, связывающую нас с Богом*. Заметим, что церковный способ приближения к Богу как «вера в сверхъестественное» [88, 37] Толстым безусловно отрицается, ибо нетленная связь божеского и человеческого осуществляется по вполне понятному разуму пути — через *искусство, религию и философию*.

Попробуем углубиться в проблему, к которой Толстой реально подошёл, т. е. в проблему феноменологического развития, или *самоотрицания* духа, восходящего по указанным ступеням к своему высшему философскому самопознанию. Это для нас особенно важно, поскольку речь идёт о *духе жизни*, который, реализуя себя на русской почве, оказывал и непрестанно продолжает оказывать своё благотворное влияние на наших соотечественников и на мир в целом, однако отнюдь не в форме некоей мистической благодати, нисходящей «свыше», а через отрицание всего того, «что ложно» [28, 286]. Разумное понимание отрицательной сущности духа, стремящегося к освобождению от всего неистинного, будь то в сфере искусства, или в сфере религиозно-философского самопознания, есть единственно возможный путь ненасильственного разрешения борьбы со злом. Однако в сфере социально-

экономической жизни людей эта сущность не может проявляться без драматических коллизий⁵⁸, без *опыта бедственности войны* [51, 87].

Трагическое событие, связанное с убийством императора Александра II (1881) зримо доказало многим революционерам, что свержение *системы абсолютизма* требует иных средств и более долгой, самоотверженной работы как над собой (прежде всего в плане *философско-экономического образования*), так и в массах. Так на историческую сцену России выходит *марксизм* и, как видим, совсем неслучайно. Многие представители нового поколения русской интеллигенции увидели в марксизме совершенно новый *взгляд на человека* как социально-историческое существо, способное *закончить* историю своей несвободы и неравенства. Всемирная история представляется в их марксистском понимании как динамический процесс общественных отношений. В своем развитии она движется не извне, а *изнутри* — от несовершенных к более совершенным формациям жизни, через преодоление *своих* противоречий. Следовательно, познание законов истории, их субъективная реализация и есть

⁵⁸ И. А. Ильин, обвиняя Л. Н. Толстого в «сентиментальном гедонизме», из которого, по его словам, и проистекает критикуемое им учение Толстого о непротавлении злу насилием, а также в «духовном нигилизме», т. е. в том, что Толстой возвёл *отрицание* чуть ли не в принцип своего мировоззрения, ибо им, по словам Ильина, отвергались такие «источники духовности» как церковь, право, государство, наука и искусство, прав был, однако, только формально и в частностях. В своей критике он отразил лишь видимость того действительного духовного отрицания, которое проявилось в Толстом как религиозном мыслителе. Иначе говоря, Ильин только констатировал (причём в довольно грубой форме!), отрицательный характер, замеченный им у великого русского писателя, но не раскрыл его глубину (См.: *Ильин И. А. О сопротивлении злу силой. // Толстой Л. Н.: PRO ET CONTRA. СПб.: РХГА, 2000. С. 331–339*). Толстовское отрицание на деле есть не простой нигилизм, а отрицание принципиально иного рода, несомненно, известное автору работы «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Говоря языком Гегеля, оно есть *отрицание отрицания* — то отрицание, которым мировой разум осуществляет свою деятельность не только в вечности логического саморазвития, но и которым он уже начал свою грандиозную работу по преобразованию (снятию) всего исторического опыта, чтобы научная, художественная, религиозная и философская формы духовной деятельности стали, наконец, жить достойной истины свободной жизнью *здесь и сейчас*. Только благодаря этому и жизнь человечества, вкушающего плоды освобожденного от «тяжких оков» духа [89, 131] принципиально изменится: Царство Божие, внутри нас пребывающее, наконец, явится в мире сём. Так что борьбу Ильина за сохранение (а не развитие!!) исторических форм единства нашей страны против отрицающей, «злой» силы *духа жизни* [37, 115], т. е. силы, выступающей в форме необходимого преобразования этих форм на разумной основе, можно определить атеизмом, нигилизмом, или, ещё точнее, богоборчеством. «"Исчезнут науки, искусства, цивилизация, культура!" Да ведь всё это суть только различные проявления истины, — так реагировал сам Лев Толстой на вменяемые ему "нигилистические" суждения, — предстоящее же изменение совершится только во имя приближения к истине и осуществления её. Так как же могут исчезнуть проявления истины вследствие осуществления её <...>? Уничтожится в них то, что ложно» (*Толстой Л. Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 28. М., 1957. С. 286*).

настоящая свобода. Поэтому, совершенно закономерным было то, что эстафету от народников принимает социал-демократическое движение, для которого характерным было более ясное понимание того, что свобода народу не привносится *извне*. Следует обратить внимание на то, что появление марксизма в России воспринималось, к примеру, Н. А. Бердяевым, Г. В. Флоровским и Г. П. Федотовым в качестве своеобразного импульса даже для развития русского богословия и философствования. «Русский духовный ренессанс имел несколько истоков, <...> одним из которых <...> был русский марксизм 90-х годов прошлого века, — пишет Н. А. Бердяев, — в нем пробудились умственные и культурные интересы, чуждые старой русской интеллигенции. И, прежде всего, это обнаружилось в сфере философии»⁵⁹. Однако, как мне представляется, марксизм в истории России имеет значение не столько в том, что он стимулировал работу теоретической мысли, сколько в том, что под его знаменем *практически* аккумулировалась энергия и опыт предшествующей революционной интеллигенции. Именно они способствовали его целеполагающему продвижению. Поэтому русский марксизм только по формальным признакам был нерелигиозным: по сути дела, он был одержимым целью «черного передела» отрицательным, «злым» духом. Впрочем, для власти не менее «злой» была позиция и принципиально не разделяющей с марксизмом системы представлений Льва Толстого.

Особенно замечу, что прославляемые ныне русские философы рубежа XIX – XX веков об этом движении духа (в феноменологическом и социальном отношении) в лучшем случае могли только догадываться в своих, возможно, гениальных прозрениях. Так В. С. Соловьёв в 1888 году, выступая в Париже с докладом «Русская идея» замечает, что «Тело России свободно, но национальный дух всё ещё ждёт своего 19 февраля». Однако, так ли это? Неужели наш национальный дух к этому времени не вышел уже из-под опеки государственно-церковной власти и не заявил о себе как *свободном сеятеле доброго и вечного*? Несомненно, что заявил и, более того, не дожидаясь команды «свыше», только по своей собственной необходимости стал прокладывать дорогу к высшей цели, которую Гоголь называл *великолепной храминой*.

Поскольку способ художественного познания неотделим от предмета познания, постольку мы имеем здесь дело с самопознанием, когда слово поэта или писателя, как это понимали уже Пушкин и Гоголь, есть в то же время и его дело; только вместе они составляют то целое и неделимое, которое представляет собой *художественную действительность*. Эта сотворённая духом действительность «более похожа на действительность, чем действительность

⁵⁹ Бердяев Н. А. О русской философии. Ч. 2. Свердловск, 1991. С. 219.

походит на себя»⁶⁰, ибо она разумна и, следовательно, божественна. В ней преходящая человеческая жизнь впервые начинает обретать вечную духовную основу, т. е. то самое обетованное Христом всему человечеству в конце исторической драмы спасение, причём спасение не по ту сторону мира сего, а *здесь и сейчас*. В пику некоторым современным богословам заметим, что без этой разумной и вечной основы никакая вера, будь она с делами или без дел, не может стать источником спасения. Скрытый до поры смысл мировой истории начинает являться в духе русского народа именно в форме художественного слова, в форме поэзии и, шире, художественной литературы. Не удивительно, что это выступившее в сознании «субстанциальное начало народной жизни»⁶¹ стало входить в противоречие не просто с прежней жизнью нашего народа, а со всей стихийно-исторической формой бытия человечества. В свою очередь, всё условное, исторически преходящее, особенно в лице светской и духовной власти, не просто не признавало за русской литературой *серьёзного сознания* и *святой вольности*, но стало сознательно препятствовать всему поистине возвышенному в нашем духе как якобы чуждому, вредному и потому неуместному в реальной жизни страны. Художественный вымысел и его независимая критика характеризовались этими властями как «бесовские фантазии», «неслыханная дерзость», «гордыня», «опасное вольнодумие», а то и вовсе как «сумасшествие». Поэтому и появляется в России целая вереница *странных* и *лишних* людей. Выход поэтического разума из-под опеки *злых языков*, которые, по выражению А. С. Грибоедова, *страшнее пистолета*, происходит, таким образом, отнюдь не безболезненно. Однако разумное и в то же время божественное, схваченное русской классической литературой, не только выходит способом отрицательной свободы из-под внешних скреп, но постепенно становится истинно всеобщей *скрепой* общественного и индивидуального сознания. Сознание становится *серьёзным* [5, 273], и в то же время *святой вольностью*⁶².

Существующий порядок *идей и вещей*, по словам представителей как славянофильствующего, так и западнического направления, *ужасен*⁶³, поэтому он не мог не вызывать решительного неприятия. Однако поскольку нас

⁶⁰ Эти слова принадлежат В. Г. Белинскому. Цит. по: *Золотусский И.* Гоголь. М., 2007. С. 181. «У меня особенный взгляд на действительность (в искусстве), — писал Ф. М. Достоевский, — и то, что большинство называет почти фантастическим и исключительным, то для <...> меня иногда составляет самую сущность действительного» (Цит. по: БСЭ. Т. 8. М., 1972. С. 467).

⁶¹ Б. В. Яковенко, излагая критический взгляд В. Г. Белинского на политику Петра I, приводит его положение: «Через разумное развитие <...> не какого-нибудь внешнего и чужого, а субстанциального родного начала народной жизни возможно действительное движение» (См.: *Яковенко Б. В.* История русской философии. М., 2003. С. 72–73).

⁶² *А. С. Пушкин.* К Чаадаеву.

⁶³ «Родная действительность ужасна», — так писал Белинский Боткину в феврале 1840 г.

интересует, прежде всего, идейный способ *противления злу разумом как высшей, всеобщей формы борьбы человека со злом* [31, 59], постольку обратимся к опыту самоутверждения безусловного начала в условно-исторических обстоятельствах нашей жизни. Так, вопреки господству в России начала XIX века «формул византийского духовенства»⁶⁴, А. С. Пушкин с полной уверенностью утверждает, что только настоящее поэтическое вдохновение есть *признак Бога*⁶⁵, и только божественное присутствие в творчестве поэта делает его способным *глаголом жечь сердца людей*⁶⁶, говорить не просто от себя, по некоему произволу, а непременно *языком Истины свободной*⁶⁷. У Н. В. Гоголя в «Выбранных местах из переписки с друзьями» мы найдём откровенное высказывание той мысли, что *верховным источником лиризма* является один только Бог, и дело писателя эту мысль выразить так, чтобы при этом ничего личного и лишнего в художественное творчество не привнести, *своим* словом не навредить *истине свободной*. «Слово гнило да не исходит из уст ваших!», — таким напутствием завершает писатель своё размышление в IV главе «О том, что такое слово». Эту гоголевскую мысль развивают Гончаров, Тургенев, Некрасов, Достоевский, Лесков и Толстой, поэтому мы с уверенностью можем утверждать, что слово великой русской литературы, есть самое что не на есть сущее, основополагающее слово. О способе поэтического познания истины в форме красоты хорошо сказал Толстой: «Этим способом познаешь изнутри и образуешь весь мир, как мы знаем его. Этот способ есть то, что называют поэтическим даром, это же есть любовь. Это есть восстановление нарушенного как будто единения между существами. Выходишь из себя и входишь в другого. И можешь войти во всё. *Всё* — слиться с Богом, со *Всем*» [52, 101]. Само познание в форме художественного творчества, по Толстому, предполагает раскрытие содержания, выходящего даже за границы искусства и потому отрицающее этот способ духа⁶⁸.

Наш национальный дух заявил о себе как о разумном сознании, которое уже в *художественной форме* постигая своё безусловное содержание — «веру

⁶⁴ Толстой Л. Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л. Н. Полное собр. соч. Т. 28. М., 1957. С. 57.

⁶⁵ А. С. Пушкин. Разговор книгопродавца с поэтом.

⁶⁶ А. С. Пушкин. Пророк.

⁶⁷ А. С. Пушкин. Ф. В. Раевскому.

⁶⁸ Вот как этот вопрос философски разъясняет Евгений Семёнович Линьков через раскрытие «способа духа русского народа», который, по его словам, «состоит в том, что он больше в форме искусства обнаружил свою мощь, свою глубину, притом глубину, которая выходит за пределы даже формы искусства, <...> мы как раз в русской форме духа имеем своеобразную форму деятельности в сфере красоты, в царстве красоты и через царство красоты прокладывая всестороннее, причём глубочайшим способом, формы истины» (Линьков Е. С. Автобиографическое интервью // Линьков Е. С. Лекции разных лет по философии. Т. 2. СПб.: Умозрение, 2017. С. 569–570).

отцов», дабы ответить на вопрос «Зачем мы живём?», медленно, но верно возводило её на уровень разумной свободной веры. «Литературное воззрение, — по словам известного литературного критика Аполлона Григорьева, автора статьи «Белинский и отрицательный взгляд в литературе» — «несло с собой новую веру, поднимало решительную борьбу». Эта преобразованная духом вера отцов уже ни в чём не нуждается, поэтому чудо, тайна, авторитет — все эти исторически значимые скрепы для неё потеряли соль. Идею свободной веры вслед за Достоевским развивает в своих *проложных историях* Лесков, а Толстой, соответственно, — в своих религиозно-этических работах.

По словам Аполлона Григорьева, Лев Толстой вошёл в мир художественной правды не столько «своим отрицанием», «своей враждою ко всякой фальши», сколько своим стремлением в себе самом, т. е. духовно, преодолеть положенный историей раскол русского общества. Отрицание для него — только момент познания жизни. Он и обращается к Пушкину, Лермонтову, Гоголю именно потому, что в их творческом отрицании видел уже начало понимания совершенно иной, а именно, подлинной жизни. «Отрицанием он, по происхождению и воспитанию разделённый с почвою, старался как все, дорыться до почвы, до простых основ, до первоначальных слоёв. Особенность его в том, что он роется глубже всех других. Он не удовлетворяется как Тургенев тем, чтобы издали благоговейно увидеть почву и поклониться ей в восторге Моисея, узревшего обетованную землю. Ему <...> мало того, чтобы почувствовать только черноземную силу в Уваре Ивановиче⁶⁹, — он хотел разгадать и в самом себе поднять эту сиднем сидящую силу»⁷⁰. Правда Л. Н. Толстого, как справедливо замечает русский критик, была результатом отнюдь не пассивного мировосприятия, а *порождением*, причём рождением не вычурного вымысла, а действительной мысли. Ему важно было в мысли, в разуме преодолеть всё и даже, казалось бы, непреодолимое, важно мыслить иное в себе и себя в ином. Вот почему учение Христа для него есть не просто знание о чём-либо: оно есть тот *способ мысли*, благодаря которому мы и постигаем смысл истинно божественного начала как в себе самом, так и в обычной жизни. В *свете* этого учения к христианам приходит сознание неделимого никаким внешним образом единства всех, любовь, которая, будучи разумной, исключает насилие [34, 186]. «Никогда до Толстого, — развивает мысль Аполлона Григорьева А. А. Гусейнов, — понятия разума и нравственности не были так полно соединены между собой.

⁶⁹ Персонаж романа И. С. Тургенева «Накануне».

⁷⁰ Цит. по: *Ольхов П. А.* Аполлон Григорьев: Лев Толстой и историзм в русской литературе // Лев Николаевич Толстой. Философия России первой половины XX века. М. 14. С. 171–172.

Их соединительным звеном явилась религия, к которой неизбежно подводит разум и из которой неизбежно вытекает нравственность»⁷¹.

Народный христоцентризм был той почвой, из которойросло представление о религиозной и социальной правде-справедливости. (В. В. Розанов, к примеру, был убеждён, что Толстой «как бы видел Ангела у мужика»⁷²). Поэтому в России и возникает такое характерное только для русской интеллигенции явление, как *народничество*. Вера в народ, который содержит в себе истинное начало, или «христианское понимание жизни» [36, 337]⁷³ становилась смыслом жизни, как русских писателей, так и революционеров-народников. Эта *народная вера* не признавала положенные государевой волей различия между сословиями и рангами, вызывала отвращение к жестокосердию богатых и к неправде их власти, была главным мотивом их борьбы за социальную справедливость: «И отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах» (Мф. 23:9). Вот почему государственная власть, в свою очередь, не видела существенного различия между революционерами и писателями, гневно бичующими пороки социального строя. Так, К. П. Победоносцев в *своем* ответе на письмо Л. Н. Толстого Александру III по случаю трагической гибели его отца безапелляционно констатировал: «Ваша вера одна, а моя и церковная другая»⁷⁴.

⁷¹ Гусейнов А. А. Непротивление злу силой // Там же. С. 238.

⁷² Розанов В. В. Об отлучении гр. Л. Н. Толстого от Церкви // Толстой Л. Н.: PRO ET CONTRA. СПб., 2000. С. 424.

⁷³ «С самых древних времен и до нашего времени христианское понимание жизни проявилось и до сих пор проявляется в русском народе самыми разнообразными и только русскому народу свойственными чертами <...> в признании братства и равенства всех людей каких бы то ни было пород и народов, и в полной веротерпимости, и неосуждении преступников, а в признании их несчастными <...>. Такое же христианское отношение проявлялось всегда в русском народе и к власти. Народ всегда предпочитал покорность власти участию в ней, всегда считал и считает грехом, а никак не желательным положение властвующих» (Толстой Л. Н. О значении русской революции // Толстой Л. Н. Полное собр. соч. Т. 36. М., 1936. С. 337). К сказанному можно, пожалуй, добавить, что для русских писателей, начиная с А. С. Пушкина, народ был своеобразным *deus ex machina*, т. е. *Богом из машины* — живым способом развязывания тех узлов, которыми сами писатели «связывали» своих героев. Так, к примеру, Матрёна Филимоновна из «Анны Карениной» с её внутренним спокойствием и душевной верой в то, что «всё образуется», в самом деле разрешала все казавшиеся неразрешимыми для Долли проблемы её деревенского житья. Или, вспомним, каким образом Пьеру Безухову из романа «Война и мир» удалось обрести мир в себе самом в разгаре войны с французами, а также свободу от тех превратных ценностей светского общества и масонских иллюзий, которыми он раньше жил. Ему помогло самое что ни на есть тесное общение с народом: в сердечном добродушии, с которым солдаты угощали его бесхитростной кашей — «кавардачком», в совершенно бескорыстных помыслах тех, с кем ему приходилось переносить тяготы плена, он вдруг обнаружил то искомое им животворящее христианское начало, что и придало его духу силу, чтобы сбросить с себя «бремя внешнего человека».

⁷⁴ Толстой Л. Н. Письма. Письмо К. П. Победоносцеву, март 1881 (сноска 2) // Толстой Л. Н. Собр. соч. в 22 т. Т.18. М., 1984. С. 889.

Однако *чистые сердцем* уходили в революцию не потому, что они были извне заражены каким-то чуждым для России влиянием, а для того, чтобы нравственный идеал народно-христианского миропонимания стал сознательным принципом земной жизни. «Будь Толстой сам двадцатилетним юношей, — проясняет смысл широкого *народнического движения* П. А. Кропоткин, — весьма вероятно, что он примкнул бы в какой-нибудь, той или иной, форме к движению, несмотря на все препятствия, стоявшие на его пути»⁷⁵.

В том факте, что христианское поклонение «Богу в духе и истине» в русском народном сознании имело форму *культы святых и святынь*, следует, на наш взгляд, усматривать не только общую закономерность развития религиозного сознания, для которого в начальный период вера и не могла существовать «без знамений и чудес» (Ин. 4:48). Однако в этом способе поклонения следует видеть справедливо отмеченную Е. Н. Трубецким конечную цель христианства, уже изначально воспринятую русской душой — не абстрактно-догматическое царство Божие, в котором человеку не нашлось бы должного места, а *обожненное человечество*. Так, согласно философскому представлению Евгения Трубецкого, сакральный смысл образа святой Софии как образа, представляющего собой вечную Премудрость Божию, имеющую, однако, *человеческий* облик, заключается в том, чтобы как раз выразить конечный «замысел Божий о мире»⁷⁶. Лев Толстой, судя по содержанию его статьи «Почему христианские народы вообще и в особенности русский находятся теперь в бедственном положении» (1907), с такими выводами Е. Н. Трубецкого, несомненно, согласился, правда, обязательно добавил бы, что «достигнуть этого можно только возвышением в себе духа, перенесением жизни в жизнь духовную» [37, 350].

Однако выступивший в XIX веке *русский рассудок*, заявивший о себе в лице церковно-государственных деятелей, с одной стороны, и радикально настроенной интеллигенции, с другой, возжелал, похоже, не просто скрыть зерно христианской истины, а свести на нет саму способность его произрастания. Для него стало правилом в любом явлении живой жизни выявлять различие и, доведя различие до противоположности, с не меньшей решимостью сводить затем противоположные концы, взятые как абстрактные, отделённые друг от друга определения, в некую мысленную конструкцию, а затем пытаться силой её реализовать. Поэтому, пишет Толстой, «на принцип непротивления злу насилием», т. е. принцип духовной целостности русского народа, «нападали два противоположные лагеря: консерваторы потому, что этот принцип препятствовал

⁷⁵ Кропоткин П. А. Моральный выбор Л. Н. Толстого // Кропоткин П. А. Этика. М., 1991. С. 323.

⁷⁶ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 229, 357.

их деятельности противления злу, производимому революционерами, их преследованиям и казням; революционеры же потому, что этот принцип препятствовал противлению злу, производимому консерваторами, и их ниспровержению. Консерваторы возмущались тем, что учение о непротивлении злу насилем препятствует энергическому подавлению революционных элементов, могущих погубить благосостояние народа; революционеры возмущались тем, что учение о непротивлении злу насилем препятствует ниспровержению консерваторов, губящих благосостояние народа» [28, 36]. Даже после смерти писателя отстаиваемый им принцип христианского единства не оставлял в покое тех, кто, казалось бы, получил сполна за своё одобрение силового сопротивления злу. В новых условиях, уже после событий 1917 года, Иван Ильин продолжил свою борьбу со Львом Толстым в исследовании «О сопротивлении злу силою», вышедшем в эмиграции в 1925 году. Эта книга сразу вызвала острую полемику. В числе противников И. А. Ильина оказались Н. А. Бердяев, З. Н. Гиппиус, М. Горький, В. В. Зеньковский и Ф. А. Степун, а разделили его взгляды П. Б. Струве, И. С. Шмелёв, Н. О. Лосский, Н. С. Арсеньев и др. Однако, несмотря на то, что в этом принципиально важном вопросе многими русскими философами и писателями были высказаны мысли, созвучные И. А. Ильину, все же никто из них не отрицал, что сам Толстой «есть огромное религиозное явление»⁷⁷, что весь мир продолжает прислушиваться «с таким вниманием к голосу Толстого как голосу внутренней совести всего человечества»⁷⁸. Опыт же западных стран, воплотивший в себе внешнее, рассудочное единство индивидуальной свободы и порядка, подцензурной совести и формального закона, русский дух не устраивал в принципе, поскольку этот опыт отрицал безусловное начало, идею.

Иначе говоря, наш рассудок был уже не простым, а *идейным рассудком*, поэтому форму общественного договора как форму вторичного, искусственного, синтетического единства, в котором человек превращается в легко заменимую функцию целого, т. е. попросту в экономический ресурс, он отрицал. Вся русская историософия решала, по большому счёту, одну проблему — проблему единства всеобщего и особенного, безусловного и условного, которую, правда, её создатели именовали по-разному: то проблемой богочеловечества, то проблемой софиологии, то проблемой логоса и т. п. Поэтому появление такого мыслителя, как Л. Н. Толстой, в данной ситуации было вполне закономерным. В его понимании наше выражение «жить надо по совести» обретает вселенский,

⁷⁷ Розанов В. В. Об отлучении гр. Л. Н. Толстого от Церкви // Толстой Л. Н.: PRO ET CONTRA. СПб.: РХГА, 2000. С. 424.

⁷⁸ Лосский Н. О. Нравственная личность Толстого. // Толстой Л. Н.: PRO ET CONTRA. СПб.: РХГА, 2000. С. 242.

всечеловеческий смысл, ибо «совесть же есть проявление высшего божеского разума» [54, 21]. Вот почему он в своем самопознании искал *тот высший, общий всем людям закон* [36, 241], который, по его представлению, не только имеет вневременное божественное происхождение, но, несомненно, должен явить себя *здесь и теперь*.

Для этого как раз и необходима разумная религия, которая, во-первых, способна очистить религиозные представления людей от всякого рода «знамений и чудес» (Ин. 4:48), и, во-вторых, помочь им подняться на уровень нравственного понимания христианства, на уровень *закона свободы, закона разума*. Только разумная религия ведаёт, что «христианское учение не есть законодательство, которое, будучи введено насилием, может тотчас же изменить жизнь людей. Христианство есть иное, чем прежнее, новое, высшее понимание жизни. Новое же понимание жизни не может быть предписано, а может быть только свободно усвоено» [28, 146]. Религия разума воспитывает человека изнутри: она, открыв ему глаза на себя самого как на свободную личность, непрестанно питает его духом «Божеского закона любви, вложенного в душу каждого человека и приведенного к сознанию Христом» [28, 167], и только тем и спасает.

Конечно, нельзя отрицать, что Л. Н. Толстому свойственны порой крайне грубые формы протеста против церковных авторитетов и догм. Не в извинение, а в пояснение его позиции скажем, что он допускает их потому, что в церковной форме акцент делался отнюдь не на разумном постижении божественных истин, а на их непререкаемом признании и послушании. Толстой был отнюдь не против веры вообще, а против веры, сознательно исключаящей разумное познание. Поэтому следует признать, что его богоискание представляет собой не простой произвол, бунтарство и гордыню, а вполне закономерный этап познания истины — этап её разумного самопознания. Религиозной истине на Руси стал необходим свет разума, чтобы, наконец, разобраться с однажды заимствованными извне истинами [28, 57]. Русской душе отныне недостаточно простого церковного смирения и вознесения молитв *неведомому* Богу; она хочет, и в этом состоит её непреодолимая страсть, чтобы он *отверг себя* как противостоящее особенному всеобщее. Толстой уверен, что противоречие конечной формы самосознания и бесконечного предмета религиозного познания вполне преодолимо, поскольку тому, кто «вложил в меня это стремление познать себя и меня» [23, 121] не менее важно, чтобы противоречие находило разрешение. Духовный кризис Толстого поэтому, несомненно, имел объективную основу, он был связан с проблемой познания истины как таковой. Выход из него стал для писателя возможен только через ясное осознание того, что «истина всегда доступна человеку <...>, потому

что душа человека есть Божественная искра, сама истина». Прогресс человечества, по Толстому, заключается в «освобождении её от покровов»⁷⁹.

Что касается Н. С. Лескова, то он, по словам дружески расположенного к нему Л. Н. Толстого, «раньше начал ту работу, которой я заинтересовался позднее. Он ещё в "Некуда" доказывал, что без христианского духа невысказано братское общежитие людей»⁸⁰. В своём творчестве Лесков начинает уже сознательно совершать предсказанный ещё Гоголем переход от художественной формы познания истины к её религиозному самопознанию⁸¹. В его *проложных историях*⁸² представление Достоевского об истинно свободной вере получит своё развитие, хотя сугубо религиозным это представление станет только у Л. Н. Толстого. «Начал было продолжать одну художественную вещь, — пишет Толстой Лескову за год до его смерти, — но, поверите ли, совестно писать про людей, которых не было и которые ничего этого не делали. Что-то не то. Форма ли художественная изжила, повести отживают, или я отживаю? Испытываете ли вы что-нибудь подобное?»⁸³. Несомненно, что Лесков испытывал нечто подобное, ибо он, оставаясь до конца своей жизни художником слова, осознанно уже ставил перед собой задачи, выходящие за пределы искусства. «Я люблю литературу как средство, — признавался писатель, — которая даёт мне

⁷⁹ Толстой Л. Н. Дневники 1895–1910 // Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 22. М., 1985. С. 160.

⁸⁰ Цит. по: Горелов А. А. Проповедь Николая Лескова // Лесков Н. С. Легенды и сказки. Л., 1991. С. 6. «Некуда» — роман Н. С. Лескова, опубликованный в 1864 году под псевдонимом М. Стебницкий, в котором словами доктора Розанова была выражена близкая Лескову мысль об опасности неоправданных жертв и революционного насилия: «Я все видел, и с опыта говорю: некуда метаться. Россия идет своей дорогой, и никому не свернуть ее». Главное ведь в том, чтобы понять эту, как сказал бы Н. В. Гоголь, *прямую дорогу*, которая сама ведёт народ к великолепной храмине.

⁸¹ В XIV главе «Выбранных мест из переписки с друзьями» Гоголь определяет искусство не как самостоятельно сущую сферу духовного творчества, а как *незримую ступень к христианству*.

⁸² Проложные истории имеют отношение к «Прологу». Как переводной памятник он появился на Руси не позже XII века. Входящие в этот сборник жития святых, проповеди, учительные слова, а также множество частных случаев из жизни христианских подвижников распределены по 366 дням древнерусского года, с первого сентября по тридцать первое августа. Он постоянно изменялся и дополнялся русскими церковными сочинениями. В XVII веке появляются первые печатные издания «Пролога». Весь этот многообразный материал находил живой отклик в сердцах простого народа, был неотделим от его духовной жизни. Несомненно, что с его сюжетами были в той или иной мере знакомы все русские литераторы-классики. Некоторые сюжеты были пересказаны Л. Н. Толстым, но только Н. С. Лескову, благодаря присущей ему, говоря словами Достоевского о Пушкине, «способности к перевоплощению своего духа в дух чужих народов», удалось творчески переосмыслить содержание ушедшего, казалось бы, мира так, что оно заново ожило на русской почве.

⁸³ Толстой Л. Н. Н. С. Лескову. 1894. // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Под ред. и с примеч. П. И. Бирюкова. Т. XXII. М., 1913. С. 153.

возможность высказать всё то, что я считаю за истину и благо; смотреть на неё как на искусство — не моя точка зрения»⁸⁴.

Трудности, которые могут возникнуть у современного читателя на пути к пониманию смысла деятельности Лескова как предтечи разумной религии, развитию которой Толстой посвятил треть своей сознательной жизни, на мой взгляд, не являются непреодолимыми. Нужно только разумно вникнуть в разумное содержание этих прекрасных историй, ибо, как писал автор рассказа «Томление духа», «у всех напоённых одним духом должно быть одно разумение жизни». Ведь и сам Лесков, погружаясь в исследование древнего материала, в этом пёстром многообразии обращался к его внутреннему, постигаемому только разумением, единству — к явленному в этой общедоступной форме истинному содержанию веры Христовой. Иначе говоря, он обращался к Богу в его человеческих образах и выражал божественную суть в человеке, через человека и для человека. Поэтому и пожелание: «Надо делать Божье дело», прозвучавшее как напутствующее слово героя рассказа «Томление духа» по прозвищу Коза, можно считать адресованным ко всем нам, их читателям. Тогда мы в образах его сказов непременно сможем увидеть то, что писатель сам хотел показать нам, — единое Божье дело в его необходимом многообразии. «Тут, что нам господа греки ни толкуй и как ни доказывай, что мы им обязаны тем, что и бога через них знаем, а не они нам его открыли; — не в их пышном византийстве мы обрели его в дыме каждений, а он у нас свой, притоманный»⁸⁵. Можно сказать, что раскрываемая Лесковым необходимость творить добро по доброй воле, особенно в его замечательных проложных историях⁸⁶, и тем самым являть в любых обстоятельствах человеческого общежития живой дух христианской веры, является настоящим *прологом* к собственно русской религиозной и философской мысли — к русскому логосу. Именно к этой проблеме логоса вплотную подойдёт отечественная философская мысль в первой четверти XX века, и вокруг имени Логоса развернётся настоящая битва выдающихся русских умов⁸⁷.

⁸⁴ Цит. по: Фёдоров А. В. Восточные сказания Николая Семёновича Лескова. // Лесков Н. С. Лев старца Герасима. СПб., 2011. С. 7.

⁸⁵ Так о притоманном, или настоящем *русском Боге*, рассуждает отец Кириак — герой лесковского рассказа «На краю света».

⁸⁶ Назовём лучшие, на наш взгляд, из этих сказов: «Христос в гостях у мужика» (1881), «О Феодоре Христианине» (1886), «Скоморох Памфалон» (1887), «Совестный Данила», «Прекрасная Аза», «Лев старца Герасима» (1888), «Аскалонский злодей» (1889), «Гора», «Час воли Божьей» (1890), «Легендарные характеры», «Невинный Пруденций» (1892), «Маланья — голова баранья», «Оскорблённая Нетэта» (1899).

⁸⁷ Напомним, что борьба за логос доходит в начале XX века до явного раскола, выраженного в противоположных позициях «Логоса» (философский журнал, ставший, по выражению Б. В. Яковенко, «центром неозападнического движения в России») и «Пути» (религиозно-философское издательство, ставшее центром неославянства). Представители

Однако вернёмся к рассмотрению отношения между Толстым и Достоевским, опираясь на серьёзное исследование этого вопроса Лесковым⁸⁸. Так, читая произведения Достоевского, Толстой обращал особенное внимание на ход мысли писателя, позволяющий постичь «действительную красоту» его произведений, их «религиозное содержание» [58; 541, 547]. В свою очередь и Достоевский внимательно следил за духовным движением Толстого. Поэтому нам интересно и весьма полезно проследить, как в течение только одного 1877 года Достоевский трижды, по мере печатания и прочтения романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина», обращается к поднятым в нём вопросам. Так, «в "Анне Карениной" графа Льва Толстого в январском № "Русского вестника"» его потрясла сцена умирания героини и то, как внутренне изменяется вместе с ней Вронский, когда через факт отрицания «этой мелкой и наглой жизни <...> вся скорлупа их исчезает <...>. Вместо тупых светских понятий явилось лишь человеколюбие <...> все обвинили себя безусловно и тем тотчас же себя оправдали» (ФМД 25, 52). Именно в духовно выстрадавшем человеколюбии, по Достоевскому, и заключается вся суть «русского христианства» (ФМД 23, 130),

«Логоса» (Ф. А. Степун, Б. В. Яковенко и др.) кладут во главу угла «знание современной техники мышления», а «путейцы» (В. Ф. Эрн, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков) отстаивают религиозное философствование в стихийно-вольной форме мышления. Знание в его отвлеченном от вечного истока статусе совершенно бесплодно и не в состоянии «прийти к Богу» (аргумент Н. А. Бердяева), но и *религиозная философия* из-за неопределенности своей мысли есть не более чем самоуверенное «донкихотство» (аргумент Б. В. Яковенко). Что делать? В итоге обе стороны оказываются в 1922 г. на «философском пароходе», поскольку царство «безбожного» *самостоянья человека* (Пушкин), необходимо отрицало какое-либо *особенное, порождающее всякого рода произвольные отклонения, мышление*. Добрым знаком уже нашего времени стал выпуск издательством РХГА в 2006 г. книги «В. Ф. Эрн: PRO ET CONTRA», где, в частности, под рубрикой «Борьба за Логос» представлены статьи В. Ф. Эрна, С. И. Гессена, Ф. А. Степуна, С. Л. Франка, Б. В. Яковенко, А. М. Деборина, В. В. Розанова, С. Н. Булгакова.

⁸⁸ Несмотря на все различия в художественном творчестве Достоевского, Лескова и Толстого, в вопросах христианского миропонимания у этих мыслителей не возникали какие-либо серьёзные разногласия. Об их духовном единстве можно судить по статье Николая Семёновича Лескова «Граф Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский как ересиархи. Религия страха и религия любви». Вышла она в 1883 году в одной газете как реакция на изданный годом ранее сборник статей Константина Леонтьева «Наши новые христиане». Лесков в этой статье блестяще раскрывает необходимую работу мысли, проделанную этими «новыми христианами» по очищению религиозных зёрен истины от плевел исторического (церковного) опыта, подчёркивая, что только любовь может быть истинно христианским способом восхождения духа к абсолютному самопознанию.

Хотелось бы ещё привести некоторые сопереживания Толстого о Достоевском из письма (в феврале 1881 года) Н. Н. Страхову: «Я никогда не видал этого человека и никогда не имел прямых отношений с ним, и вдруг, когда он умер, я понял, что он был самый, самый близкий, дорогой, нужный мне человек. <...> Опора какая-то отскочила от меня. Я растерялся, а потом стало ясно, как он мне был дорог, и я плакал и теперь плачу [63, 43].

т. е. та точка, в которой проявилось единство мысли двух великих русских писателей — Толстого и Достоевского.

Резюмируем. По своему пониманию духовного назначения искусства Ф. М. Достоевский, а также Н. С. Лесков и Л. Н. Толстой уже преодолели тот уровень, на котором находились Н. В. Гоголь и В. Г. Белинский. Несмотря на то, что Гоголь определял искусство как *незримую ступень к христианству*, а В. Г. Белинский утверждал, что «христианство нанесло решительный удар безусловному обожанию красоты как красоты», при этом сохранив её «как элемент, подчиненный высшему началу»⁸⁹, всё-таки для них религия и разум, вера и знание оставались двумя несовместными вещами. Не случайно в завершающем их творческий союз и, казалось бы, неразрешимом споре, они станут отстаивать диаметрально противоположные позиции: либо религия бесконечно возвышается над разумом (Гоголь), либо разум *гордо реет*, подобно горьковскому буревику, над религиозным сознанием (Белинский)⁹⁰. То, что эти «берега сходятся», как понимал это уже Достоевский в развиваемой им русской идее всечеловеческого, духовного единения, этим великим его предшественникам и могло быть ещё непонятно. Лескову же и близкому ему идейно Толстому с каждым их шагом совместного прокладывания пути к единой истине, становилось уже ясно как божий день, что настоящая, постигаемая разумно, религия — по сути одна, хотя могут быть разными исторические формы её проявления в духовной жизни народов. Вот, пожалуй, одно из универсальных определений этого понятия: «Религия есть установление отношения человека к бесконечному, такое, которое определяет его поступки» [52, 99].

Обнаруженное способом художественного и религиозного познания движение русского духа (способ философского самопознания в России только ещё созрел!) невозможно остановить никакими декретами. Это хорошо понимал Толстой, поэтому он как *зеркало русского духа* всем, особенно власти предержащим, советовал не идти против духа жизни, быть с ним заодно [37, 115]. Однако людям только кажется, что они развиваются сами по себе, произвольно совершая тот или иной жизненный выбор, однако на деле в них и через них

⁸⁹ Белинский В. Г. Речь о критике // Собр. соч. в трех тт. Т. II. М., 1948. С. 354.

⁹⁰ В дневниковой записи, сделанной седьмого марта 1909 года, за полтора года до кончины, Толстой, ещё раз обратившись к вопросу о расхождении этих двух русских мыслителей, заметит, что поиск «Бога в церковной вере» Гоголя и слепая «вера в науку» Белинского неизбежно заводят настоящую мысль в тупик (Толстой Л. Н. Дневники 1895–1910 // Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22-х тт. Т. 22. М., 1985. С. 298).

происходит развитие этого единого, но внутренне различающего себя в себе самом божественного, духовного начала, которое, по слову Лескова, как «Божие дело своей ходой, без суеты идет». Поэтому они становятся по-настоящему едиными в этом начале, шаг за шагом преодолевая свои конфессиональные, этнические, социальные, возрастные, половые и прочие различия, ибо в едином царстве духа все едины по своему понятию без какого-либо условия.

Поскольку т. н. исторические деятели стремились «обустроить» Россию в соответствии со *своими* взглядами, преследуя *свои* партийные цели, *не внимая логосу*, т. е. без познания *необходимого хода исторического процесса*, постольку Отечественная история неумолимо пошла по пути нарастания противоречия во всех формах бытия и сознания. Так что разрешение исторической драмы в виде *вселенского сдвига через русскую революцию* (думаю, что можно воспользоваться названием картины Павла Филонова «*формула вселенского сдвига через русскую революцию в мировой расцвет*») оказалось делом вовсе неслучайным. Где-то за два года до своей кончины Толстой Л. Н. в «Рабстве нашего времени» писал: «Если же люди разумные существа, то их отношения должны быть основаны на разуме, а не на насилии людей, случайно захвативших власть» [34, 186]. Именно опираясь на разум, но пока только в форме религиозного представления, почему у него речь идёт об «одной высшей власти Бога» [26, 343], люди ненасильственно стараются освободиться от социально-сословных иерархических оков, а также от оков слепой веры и любви к потустороннему Богу и посюсторонним ближним⁹¹. Так они обретают сознание неделимого никаким внешним образом единства божественного и человеческого, в котором добровольно руководствуются, утверждает Толстой, «нравственным законом» [34, 198]. Пусть пока это происходит локально, в форме общин, пусть единый нравственный закон ещё воспринимается людьми в форме многообразных заповедей, но именно в этом его осуществлении, вопреки всем личным жизненным препонам и бедам, и заключается суть неподдельного оптимизма, который обнаружил Лев Толстой в учении Христа и старался донести его разумное содержание до всех нас.

Чтобы вместе с пониманием творчества Толстого в наш мир пришла истинно христианская вера, основанная на разумном сознании смысла жизни, нам необходимо в корне изменить свой взгляд и своё отношение к тем преходящим ценностям жизни, которые навязчиво культивируются

⁹¹ Чтобы, как говорится, прочувствовать проблему равенства, порождённую исторической формой христианства, приведу выдержку из рассказа Л. Н. Толстого «Люцерн»: «Равенство перед законом? <...> в обществе лакей одет лучше певца и безнаказанно оскорбляет его. Я лучше одет лакея и безнаказанно оскорбляю лакея. Швейцар считает меня выше, а певца ниже себя; когда я соединился с певцом, он счел себя равным с нами и стал груб. Я стал нагл с швейцаром, и швейцар признал себя ниже меня. Лакей стал нагл с певцом, и певец признал себя ниже его».

современностью и в силу этого сегодня разделяются многими. Однако сформировать взгляд, или образ мысли, *опираясь на внешнюю силу*, невозможно — можно лишь оказать необходимую поддержку человеку, чтобы он сам сформировался и, значит, раскрыл самого себя. Как справедливо утверждал Платон в «Государстве», человека ничему нельзя научить, как нельзя вложить зрение в слепые глаза, — можно лишь помочь ему научиться, т. е. пробудиться ото сна души и направить ее взор к солнцу истины⁹².

От веры в закон предопределения к разумному постижению необходимости исторического процесса

Учение Христа как животворящее деяние духа

Под словом религия обыкновенно принято понимать или некоторые мистические определения невидимого мира, или известные обряды, культ <...>, но истинная религия есть прежде всего открытие того высшего, общего всем людям закона, дающего им в данное время наибольшее благо [36, 241]

Как и в каких формах единая сущность божеского и человеческого, или «истина <...> проявлялась во всём мире, отыскивая свое приложение к жизни», как она «проявилась в требованиях равенства граждан <...>, в уничтожении рабства, в признании прав женщины, в учениях социализма, коммунизма, анархизма <...>. В христианском мире и близком ему магометанском истина эта более явно входила в сознание людей, но и на дальнем Востоке истина эта не переставая делала свое дело» [38, 78–79], — эта историософская проблема

⁹² См. об этом подробнее очерк петербургского философа А. Н. Муравьёва «О роли философии в образовании вообще и в российском образовании в особенности», в котором автор на философской основе развивает ту же идею образования и воспитания, которая была уже воспринята Л. Н. Толстым. Согласно последнему только при «ненасильственном развитии школы <...> более образуются ученики <...>, тем сильнее чувствуется ими самими потребность порядка» [8, 33]. «Поэтому главная задача педагогики как искусства, — а так уже пишет А. Н. Муравьёв, — заключается в том, чтобы помочь конечному человеческому духу самому стать тем, чем он может быть — вполне образованным, действительно бесконечным, разумным, или свободным, истинным духом. Поскольку же действительная свобода духа недостижима без вполне определенного пути к ней, постольку тот, кто следует своему призванию воспитателя, обязан не только сам пройти этот путь, но и, овладев педагогикой как наукой, познать необходимость, связывающую воедино различные ступени образовательного процесса. Только это даст ему возможность выполнить свое назначение — внутренней дисциплиной сознательно содействовать освобождению духа воспитанников» (*Муравьёв А. Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры*. СПб.: Наука, 2015. С. 264). По Толстому, «в этом освобождении духовного существа от животной личности, в этом рождении духовного существа и состоит истинная жизнь каждого отдельного человека и всего человечества» [39, 130].

становится понятной русскому мыслителю, Льву Николаевичу Толстому, однако только тогда, когда он эту истину начинает систематически раскрывать в себе самом. «Всё в тебе», — эти слова крестьянина Сютаева часто повторялись Толстым, особенно в последний период его жизни — в период его *духовного рождения* [46, IX].

В своей небольшой по объёму статье «Почему христианские народы вообще и в особенности русский находятся теперь в бедственном положении» Толстой даёт понять, что причиной бедственности христиан является в корне искаженное идейная основа их сознания. Речь идёт об исторической роли учения апостола Павла, которое не только вуалирует истину Христа, что «человек — сын Бога», что «истинное благо человека — в исполнении воли отца» [37, 350], но явно привносит чуждые истине представления. Однако самое опасное во всей этой привязке христианства к ветхозаветным представлениям в том, что отрицание сознания единства с волей отца, единства конечного и бесконечного, которое достигается возвышением духа и в итоге даёт радость и свободу, *приводит к отрицанию религии вообще* [37, 356]. Однако, что касается «русского народа, больше всех других удержавшего в себе дух истинного христианства» [37, 356], то его стремление к лучшему устройству жизни объясняется, прежде всего, именно этим обстоятельством. «Христос учил, что все люди сыны божьи, братья, и потому всех равно любить надо» [56, 235], поэтому нам, чтобы сознательно следовать за ним, важно понимать и то, каким способом он пришел к братскому единству всех людей. Христос, по Толстому, познал самого себя и вместе с собой всю нашу *жизнь в духе* [56, 231].

Учение Христа воплощает в себе разумное содержание, поэтому оно «есть учение об истине <...>, есть знание истины» [23, 410], и для христиан было бы крайним заблуждением удаляться от мира. Наоборот, христианину как раз и необходимо идти в народ — не убегать от заблудших людей, а жить с ними в общении, способствуя тому, чтобы «жизнь в Боге» становилась в то же время и их жизнью [23, 413]. Эта по существу *новая жизнь* вовсе не отрицает единства человека с первоизданной природой, а, наоборот, впервые осмысленно одухотворяет это единство. Она принципиально меняет отношение человека к труду вообще, учит его не презирать физический труд как чуждую ему деятельность; она меняет к лучшему отношение человека к семейным обязанностям, его отношение к другим людям. Вот что можно прочесть в дневниковой записи, сделанной им в июле 1904 года: «Ужасное бедствие праздность. Люди созданы так, чтобы работать, а они, создав рабов, освободились от труда, и вот страдают, и страдают не одной скукой и болтовней, но атрофией мускулов, сердца, отвычкой труда, неловкостью, трусостью, отсутствием мужества и болезнями. Но это только те страдания, которые себе

наживают праздные люди, а скольких лучших радостей они лишаются: труд среди природы, общение с товарищами труда, наслаждение отдыха, пища, когда она идет на пополнение затраченного, общение с животными, сознание плодотворности своего труда... Моя жизнь погублена, испорчена этой ужасной праздностью. Как бы хотелось предостеречь других от такой же гибели» [55, 67]. Одним словом, естественное желание людей быть счастливыми в условиях земной жизни христианство вовсе не отрицает, а, наоборот, по-настоящему утверждает, формируя эти условия, но только начинает этот процесс преобразования не извне, не материальными средствами, а изнутри человека, в его духе. Толстой твёрдо настаивает на том, что «лучшая жизнь может быть только тогда, когда к лучшему изменится сознание людей, и потому все усилия людей, желающих улучшить жизнь, должны бы быть направляемы на изменение сознания своего и других людей» [37, 192]. Противопоставляя всевозможные учения мира учению Христа, со всей присущей ему силой убеждения Лев Толстой доказывает, что именно «учение мира много труднее, опаснее и мучительнее исполнения учения Христа» [23, 423]. Он искренне признаётся, что ему крайне не хотелось бы идти вразрез с церковным вероучением, но смиренно смотреть на то, как искажается смысл и предназначение христианства, он не в состоянии. Среди критикуемых им «учений мира» именно церковь, к сожалению, «потрудилась растолковать нам учение Христа так, что оно представляется не учением о жизни, а пугалом» [23, 424]. «Христос учит тому, чтобы люди выше всего ставили этот свет разума, чтобы жили сообразно с ним, не делали бы того, что они сами считают неразумным» [23, 450].

Существенным заблуждением, по Толстому, является отрыв этики, т. е. практического учения Христа от христианской метафизики, поэтому все его усилия и старания направлены на то, чтобы полнота христианского учения дошла до сознания тех, кто считает себя его последователями и по обыкновению называет себя христианами. Это полнота выражается в том, что «учение Христа устанавливает Царство Бога на земле» [23, 432], что исполнение этого учения так же необходимо, как необходима сама разумная жизнь человека, что оно «даёт единственно возможное спасение от неизбежно предстоящей гибели личной жизни» [23, 432]. Правда, если всё святое находится в церкви, т. е. вне человека, если «таинство не делает сам верующий, а над ним его производят другие» [23, 439], то и *закон совершенный — закон свободы*, о котором говорит в своем послании апостол Иаков (Иак. 1:25), никогда не станет основой христианского общества. Хотя заметим, что от таинства Толстой не отказывается, поскольку оно присутствует в *общении человека с человеком*. Именно общение «есть единственное и величайшее таинство: сознание себя (Бога) в другом» [57, 76].

Учение Христа как животворящее деяние духа пусть стихийно, бессознательно, но всё же прокладывает себе дорогу в самой человеческой истории. Однако из того, что *путь Божий* проходит через душу человека, через его мирскую историю, вовсе не следует, что он превращает себя «в тропу непобеждающего страдания», как будет утверждать это И. А. Ильин⁹³. Наоборот, только таким образом Бог становится имманентным и спасающим человечество разумным духом. Этот *дух жизни*, выраженный в христианстве, проявляется в человеческой истории в разных формах, в том числе в социально-политических учениях, в нравственных понятиях людей, в значимости труда и разумной деятельности [23, 441]⁹⁴. Но беда в том, что человек, отторгнутый от своего истинного закона, от своей вечной сущности, не знает, куда и зачем он движется. Таким образом, ему крайне необходима религия, но не в форме слепой веры, на которой настаивает церковь, слишком часто бессмысленно твердя о неисповедимости промысла Божьего и о необходимости «повиновения существующей власти», а религия, содержащая в себе «разумное учение о жизни» [23, 445–446]⁹⁵ — *религия разума*.

Религия разума, которая впервые открылась Христу, есть, по Толстому, религия «высшей силы», которая осуществляет себя в человеческой истории, действуя через человека как его «закон жизни». То, что человек в этой ситуации выступает как «самодеятельное орудие» этой силы [28; 281, 330], вовсе не умаляет его достоинства и свободы, ибо он имеет безусловное право развить

⁹³ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 469.

⁹⁴ Надо заметить, что Толстой неоднократно подчёркивал, что широко распространившиеся в его время «учения социалистические, коммунистические, анархические, суть не что иное, как только односторонние проявления отрицающего насилия христианского сознания в его истинном значении» (*Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви // Толстой Л. Н. Полное собр. соч. Т. 37. М., 1956. С. 165*). Поэтому, если Е. Н. Трубецкой замечает в адрес Толстого, что «злом с христианской точки зрения является не всякое насилие как таковое, а только то, которое противно духу любви» (См.: Трубецкой Е. Н. Спор Толстого и Соловьёва о государстве // *Толстой Л. Н.: PRO ET CONTRA*. СПб., 2000. С. 389), то следует уточнить, что сами многочисленные формы проявления этого духа в силу своей неразвитости, во-первых, порождают неизбежный антагонизм, и, во-вторых, ищут поддержки со стороны общества, государства и церкви. Нравственная же задача религии, по Толстому, состоит не в том, чтобы оправдывать те или иные «односторонние проявления», а в проповеди духа христианской любви в его чистоте, без обращения к чуждым этому духу средствам.

⁹⁵ Этот замысел Толстого, по словам П. А. Кропоткина, является его моральным выбором, в котором религия вовсе не отвергается, а, наоборот, возводится в степень «всеобщей религии, которая могла бы объединить всех людей, и которая в то же время была бы свободна от сверхъестественных элементов, не заключала бы в себе ничего противного разуму и науке и являлась бы нравственным руководством для всех людей, на какой бы ступени умственного развития они бы не находились». *Кропоткин П. А. Моральный выбор Л. Н. Толстого // Кропоткин П. А. Этика. М., 1991. С. 330*.

свою самостоятельность до всеобщей, разумной формы познания. Именно в разумном самопознании человек может подняться над историей своего стихийно-бессознательного развития, над всеми авторитетами, раскрыть истину в себе самом и осуществить *в мире сём* если не всю полноту Царства Божия, то определённую «ступень его, к которой уже готовы люди по своему сознанию», — так утверждает Толстой в работе «Царство Божие внутри вас» [28, 283]. Настоящая жизнь, по его словам, «только в том и состоит, что неразумное становится разумным» [28, 328], а свобода человека как разумного существа заключается «в том, что он может, признавая открывшуюся ему истину и исповедуя её, сделаться свободным и радостным деятелем вечного и бесконечного дела, совершаемого Богом, или жизнью мира» [28, 281].

П. И. Новгородцев был одним из немногих русских философов, кто воспринял религиозное мировоззрение Толстого как основанное строго на «принципе безусловного разума, которым всё в мире управляется и живёт», отчего, согласно этому воззрению, «вся область временных человеческих начинаний, вся сфера относительного и условного перед этим теряет значение»⁹⁶. Однако и в этом утверждении Новгородцева, в котором, казалось бы, строго выявлен принцип разумного монизма, присущий точке зрения Толстого, мы не можем не видеть отсутствие решения той проблемы, о которой постоянно говорит религиозный мыслитель, — проблемы отрыва этики, т. е. практического учения Христа, от христианской метафизики. Ведь в христианстве дело заключается вовсе не в том, чтобы особенное, или условное *потеряло значение*, а в том, чтобы оно *в духе и истине* приобрело его, раскрыло в себе логический смысл своего существования.

Разумная религия не станет убеждать людей жить по законам, противным их совести; она против раздвоения личности. В то же время, пробуждая в людях сознание нравственной основы их бытия, эта религия призывает их к непротивлению злу насилием. Она совершенно права в том, что нелепо и безнравственно воплощать принуждением то, что в своем принципе абсолютно свободно. В этом и заключается, на наш взгляд, суть толстовской теодицеи: зло мира неистребимо внешним образом, но оно может и должно быть побеждено «в разумном сознании сына человеческого» [23, 453].

Однако, по Толстому, причина того, что нам не открывается Христова истина как животворящее деяние духа, кроется в том, что мы самого Христа до сих пор «не понимаем, как Бога, могшего родиться только от Бога, а мы принимаем его сыном еврейского народа (замечательно, что народ-то отрекся от

⁹⁶ Новгородцев П. И. Об общественном идеале // Толстой Л. Н.: PRO ET CONTRA. СПб., 2000. С. 309, 310.

него), сыном матери (отчего же не внуком и племянником еще) и тянем в божественность» [50, 54]. «Есть Христос — логос, разумение, и он во всем. И называть его нельзя Иисусом, жившим в Галилее. — Другое выходит то, что надо и можно и должно жить так, чтобы быть Христом неизвестным. Да им, в сущности, и будешь всегда, т. е. если ты святой, то ты будешь неизвестным» [50, 54]. Повторим кантовскую и толстовскую мысль, что вовсе не тот следует за Христом, кто считает необходимым и достаточным признание перед людьми его имени, а только тот, кто пребывает в его духе. Поэтому царство Божие на земле зависит во многом от нас, от нашего духовно преобразованного сознания.

О достоинствах и границах религиозного способа познания

Для того чтобы быть свободным от обманов веры, человеку надо понимать и помнить, что у него нет и не может быть никакого другого, кроме разума, орудия познания [39, 156]

Власть может быть не насилие, когда она признается как нравственно и разумно высшее. Власть, как насилие, возникает только тогда, когда мы признаем высшим то, что не есть высшее по требованиям нашего сердца и разума [49, 70]

Как мы уже обратили внимание, что ко времени завершения романа «Анна Каренина» Толстой, возвышаясь способом художественного познания до умозрения единства божественного и человеческого, стал постигать это единство в форме единой для всех людей нравственной идеи, или безусловного добра, которое неподвластно никаким внешним причинам и следствиям. А что есть добро? И что это за сила Божия, которая через добрые дела себя утверждает как истинная жизнь человека? Вот вопросы, исходя из решения которых, мы и сможем подойти к пониманию смысла рассуждений русского писателя и героев его произведений. «Если добро имеет причину, оно уже не добро; если оно имеет последствие — награду, оно тоже не добро. Стало быть, добро вне цепи причин и следствий», — так рассуждал Константин Левин [19, 377]. Но если дело обстоит так, то сознание истинного добра, или блага есть сознание, которое выходит не только за пределы рассудка (имеющего, как известно, дело с предметами опыта, находящимися в цепи причин и следствий), но и за пределы художественных образов, в сферу сверхчувственного, метафизического. Значит, речь идёт уже о сознании более высокого уровня, к которому дух писателя был движим той же неведомой пока ещё ему силой, которую он чувствовал в себе и о которой он напишет затем в «Исповеди»: «Если я есмь, то есть на то причина, и причина причин <...>. Если забросили меня, то кто же забросил?» [23, 44].

Проблема в том, для познания истины созерцающему сознанию метафизического содержания недостаточно, поскольку оно не в состоянии объяснить, почему в опыте исторического бытия человека, или в сфере причинно-следственных отношений, это постигнутое созерцанием безусловное единство проявляется как прямо противоположное своей сути начало — действует бессознательно, т. е. как слепой рок, судьба. Просто уверять себя о неисповедимости божественного пути, как об этом говорят богословы или практически все т.н. религиозные философы, Толстой уже не мог, но и «приписывать значения деятельности тех людей, которым казалось, что они управляют событиями» [16, 16], он тоже не мог. Высказанное им ранее представление, что *историей управляет некий закон предопределения*, его уже не устраивает, поскольку оно, так же как и церковная вера, противоречит разуму. Его «Исповедь» стала той пограничной работой (работой, в первую очередь над собой!), которая позволила Толстому сделать необходимый шаг к преодолению ограниченности искусства как способа духа, подойти к разрешению *противоречия веры и разума*, чтобы уже светом *разумной веры* начать отделять неистинное от истинного, плевелы от зёрен, прежде всего в области «понимания учения Христа» [23, 306]. И нам важно понимать, что эта *работа мысли* [89, 131] над более адекватным всеобщему содержанию истины религиозным способом познания не была его частным делом. Вместе с отрицанием художественного способа познания истины он острее сознаёт своё расхождение с историческими (церковными) формами религиозного сознания. В итоге, в его духе совершается событие вселенского масштаба: на смену догматически принятой веры в потустороннего Бога и сотворённого им из ничего мира приходит разумно познаваемая вера в духовное единство божественного и человеческого начал. Во *всеединстве* разумной веры, отрицающем церковно-исторические представления об истине, а также все наши обычные представления о счастье, пользе и смысле человеческого существования, мировой дух через своих *представителей*, теперь уже *способом разумного представления* открывается самому себе. Уточним: мировой дух, или *дух жизни* [37, 115] открывается самому себе в форме *непосредственного знания*. Вот как о нём пишет Толстой: «Я не мог думать того, что бога нельзя знать, потому что убежден, что бога нельзя не знать, что единственное, что несомненно знает человек, — это бог. И это не может быть иначе, потому что бог в нас, и человек непосредственно сознает своё единство с ним. Нельзя рассуждать о боге, определять его, как это делают богословы, нельзя описывать его, так же как нельзя рассуждать о сущности своего «я» и описывать его. Но не знать его мы не можем» [66, 123–124]⁹⁷.

⁹⁷ Непосредственное знание, по Е. С. Линькову, есть «способ выхода за пределы

Иными словами, действующая в нас и всегда стремящаяся к освобождению от конечного и смертного «беспредельная любовь» и есть искомое мыслителем божественное присутствие в нас, или «истинная жизнь каждого отдельного человека и всего человечества» [39, 130]. Увы, в таких ещё пока не лишённых некоторой художественности терминах Толстой преодолевает рассудочный способ мысли, в то время как те, кто уже себя стал причислять к философски мыслящему сообществу, даже и не пытались всерьёз обратить внимание на необходимость развития именно разумного способа познания. Зачем совершать крестный путь познания истины, да ещё путём «зерна», или способом «отвергнись себя» (Мф. 16:24), когда без особых усилий можно оперировать наукообразными терминами, создавая видимость настоящего философского доказательства. Вот один из примеров, характеризующих отношение Толстого к представителям русского философского сообщества: «В книге Чичерина доказывается философски, что сущность христианства есть вочеловечение, искупление, воскресение. Нечто подобное же доказывается философски же в статье Александра Введенского. Это доказывает только то, что на философском жаргоне можно доказывать, что хотите, и потому ничего нельзя доказать» [52, 109]. Строго говоря, русским философам необходимо было возвыситься от рассудочного к «разумному сознанию» [23, 409] через художественно-образный и религиозно-разумеющий способы познания, чтобы осмыслить тот необходимый шаг в области духа, который проделал Толстой. Пусть его разумное сознание ещё и не преодолело форму представления, но оно как истинно религиозное сознание уже не мыслит Бога вне разумной деятельности человека. В дневниковых записях 1900 года читаем, что «через любовь и разум только познаем, что есть Бог», и тут же обнажается граница религиозного способа познания, ибо познаваемое, оказывается, по своей сути непознаваемо, т. е. ещё никак не раскрывается определенность самого предмета: «Что Он мы не можем знать» [54, 33]. Или вот он пишет, что его в последние дни особенно

ограниченности опытного познания. Что не удовлетворяет непосредственное знание? Сфера раздвоенности! <...> Как только мы, согласно непосредственному знанию, добрались до сущности человека (а сущность человека и есть непосредственность духа в отношении с самим собой), мы тотчас добрались до непосредственной сущности природы и духа. Если это выступает в исторической формации, в тенденции, то мы добрались до природы бога. Вместе с сущностью человека для человека впервые выступает природа бога! <...> Природа бога существует только для сущности человека» (См.: *Линьков Е. С. Лекции разных лет по философии*. Т. 1 СПб.: Умозрение, 2018. С. 20–202). В дополнение ещё хотелось бы сказать о *методе абсолютной абстракции*, благодаря которому удастся встать на точку зрения непосредственного знания. Так, в «Основе общего наукоучения» (1794) философ популярно доказывал, что «не через какой-либо естественный закон и не через какое-либо последствие из него поднимаемся мы до разума, а через абсолютную свободу» (См.: *Фихте И. Г. Основы общего наукоучения // Фихте И. Г. Соч. в двух тт. Т. I. СПб., 1993. С. 303*).

волнует «мысль о богоподобности», а далее поясняет: «Чтобы быть подобным Богу надо только любить. Для того же, чтобы любить, надо только отвергнуть и себя. Открыть, скинуть то, что закрывало его, источник воды живой — *жизнь божескую, которая есть в нас*» [54, 39]. Однако тут же возникают вопросы: «Если ты достиг ступени разумной любви и уже "сознаёшь себя всеобщим"» [54, 20], то в этой всеобщей форме представления богоподобность разве не преодолевается? Или сама *жизнь божеская* через процесс нашего самоотрицания подходит только к границе религиозного способа познания и не стремится её преодолеть?» Как сказал бы Достоевский, необходим ещё один этап — этап «выделки человека», однако без настоящей философской науки здесь не обойтись («Наука народу страшно нужна» (ФМД 27, 25). Здесь, правда, надо чётко различать науку в эмпирическом и философском смысле, чтобы в критически отрицательном отношении Толстого к науке не смешивать опыт с метафизикой. Так, когда Толстой утверждает о несовместимости научного предмета с религиозным, он всегда, прежде всего имеет в виду несовместимость исследования многообразия предметов внешнего мира с «религиозным, т. е. изучением своего я» [56, 305].

Понятно, почему мысль, что «сознание разумное есть сознание Бога» [54, 217], для подавляющего большинства нашей философствующей публики была и, к сожалению, так и остаётся до сих пор просто абсурдной. Однако способ познания, о котором идёт речь, раскрывает внутренне-необходимый, самый что ни на есть крестный ход богочеловеческого духа — духа, восходящего к ясному сознанию в себе самом единого идейного начала — к тому, что у Толстого будет именоваться *истинным божественным я* [39, 171]. Именно вместе с сознанием безусловной в себе самой единой сущности в русском писателе и происходит то самое *духовное рождение*, с которым Толстой связывал течение последнего периода своей жизни.

Истина и жизнь для русской философской мысли Серебряного века были различны, в то время как для *разумного сознания* Толстого изначально неразрывное понятие *истинной жизни* стало основополагающим понятием его религиозно-философского мировоззрения. Строго говоря, применение словосочетаний *истинная жизнь* и *разумное сознание* означает, прежде всего, попытку продолжить традицию русской историософии от П. Я. Чаадаева и А. С. Хомякова до Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова, подняв эту традицию на уровень сознания, способного преодолевать разрыв между бесконечным предметом религиозного сознания и конечной формой самосознания, между верой и

рассудком. Именно этот разрыв характерен для русской религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX веков, призвание которой, по словам Н. А. Бердяева, состоит в «построении религиозной философии истории», хотя ей и приходится смириться с тем, что «судьба человеческая неразрешима в пределах истории»⁹⁸.

В своих религиозно-философских исканиях Лев Толстой возвёл проблему богочеловечества на тот уровень понимания, к какому русская философствующая мысль первой четверти XX столетия приблизиться пока ещё просто не могла. Она мыслила Бога, оставаясь в своем обусловленном мире, отчего Бог для неё всегда был запредельным, трансцендентным началом. Можно, конечно, и сегодня вслед за Е. Н. Трубецким продолжать воспроизводить характерное для многочисленных оппонентов Толстого ортодоксальное представление о Боге как источнике, но не субъекте мирового исторического развития. Напомним, что, согласно этому представлению, развивается только «другое — тот сотворенный мир, в котором Бог раскрывается»⁹⁹. Однако если начало, именуемое Богом-Отцом, всегда трансцендентно по отношению к своему результату, то истинное богочеловечество по определению невозможно. Тогда в чём же смысл истории? Не будем же мы вслед за Н. А. Бердяевым мистифицировать его, выводя этот смысл за пределы опыта человеческого развития и тем самым отделяя Бога от человека, Отца от Сына, ибо на каком основании может покоиться эта наша абстракция? На основании того, что мы стремимся стать различными субъектами, ничем не ограниченными в своём произволе творчества? Однако такое стремление есть уже сознательное и в силу этого непростительное грехопадение. «Понимание Божества как силы, восходящей к абсолютности и свободе через борьбу и страдание, есть понимание его *не* Божества», — так, вторя Е. Н. Трубецкому и Н. А. Бердяеву, «расправляется» с фихтевско-гегелевским учением о мировом разуме И. А. Ильин, особо подчеркивая, что «страдающее Абсолютное — не абсолютно; а поборающее Божество — не Бог»¹⁰⁰.

Что касается философии истории, то задача её определяется необходимостью раскрытия сакрального содержания, т. е. формаций свободы духа, логики его самодвижения. Если «Мистерия Духа», по выражению Н. А. Бердяева, развёртывается в самой человеческой истории, то её и следует

⁹⁸ Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 161.

Подробнее об этом см.: Ломоносов Александр. Возвращение к себе. Опыт трансцендентальной философии истории. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007.

⁹⁹ Трубецкой Е. Н. Избранное. М., 1995. С. 106.

¹⁰⁰ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 499.

рассматривать духовно, как исповедь самого Бога, вместо того чтобы бесконечно уверять себя о неисповедимости его пути. Хотя заметим, что не всё в русской философской мысли односторонне: шаг в сторону понимания Бога как имманентного истории деятельного начала сделали Пётр Яковлевич Чаадаев, Сергей Николаевич Трубецкой¹⁰¹ и Лев Платонович Карсавин. «В историческом же понимании, — справедливо замечает Л. П. Карсавин, — надо уметь подняться над прекраснодушным умилением перед неисповедимыми путями Промысла»¹⁰². Религия в форме *исторического* вероучения является преходящим моментом истины, поэтому не может служить в качестве некоторого неоспоримого материала для философской мысли. К такому пониманию Л. П. Карсавин подошел вплотную, т. к. «погибание земной Христианской Церкви» является для него закономерным итогом «истории человечества», «раз умер И. Христос»¹⁰³. Однако если христианство как религия откровения в философском понимании остается не до конца откровенной, т. е. не до конца понимаемой, то либо религия в ее исторический форме не соответствует своему понятию, либо русская религиозная философия, поскольку она не стремится к преодолению сокрытия истины, не есть истинное любомудрие.

Дело в том, что напряжённая антиномия русской философствующей мысли состояла (и, как ни странно, до сих пор состоит, вот ведь в чём казус!) в том, что она страстно пыталась познать *всё*, т. е. всеобщее, идею, но без опоры на разум, на всеобщий способ познания. Увы, русская религиозно-философская мысль после П. Я. Чаадаева не оказалась на должной высоте, чтобы разумно развивать христианскую идею. Поскольку разум, как пишет, к примеру, В. С. Соловьёв, «живёт и питается только материалом, который он получает из опыта и веры», не «переваривая» его целиком, а «удовлетворяясь» только «отрицанием случайности», постольку он по сути своей иррационален, есть неразрешимое противоречие в своём определении¹⁰⁴. Как ни парадоксально, но именно такого рода философствование, не достигшее разумного единства своих составных частей, содержания и формы, надолго предопределило отношение к разуму отечественных мыслителей. Ведь не важно, к какому предмету относится эта, по Соловьёву, «пустая форма мысли <...>, без всякой материи и содержания»¹⁰⁵ — к метафизическому или к эмпирическому. Если познание состоит в наполнении «формы содержанием», которое, даже представляясь абсолютным, остается для

¹⁰¹ У русского философа Сергея Николаевича Трубецкого есть работа, которая так и называется «Учение о Логосе в его истории».

¹⁰² Карсавин Л. П. Философия истории. СПб., 1993. С. 299.

¹⁰³ Там же. С. 207.

¹⁰⁴ Соловьёв В. С. Вера, разум и опыт // «Вопросы философии». 1994. № 1. С. 125.

¹⁰⁵ Там же. С. 126.

нее *внешним*¹⁰⁶, если разум «не может обойтись без трансцендентных допущений»¹⁰⁷, а «знание питается тем, что даёт вера»¹⁰⁸, то выйти за пределы рассудка философствование просто не может. Вот почему Б. В. Яковенко в «Истории русской философии» справедливо критикует русскую мысль за её многообразие, лишённое «объединяющей идеи»¹⁰⁹.

Согласно уже «позднему» Толстому, т. е. прошедшему определенный путь познания истины как «божественной сущности души нашей» [39, 190], сознание людей перестаёт быть «пустой формой мысли», ибо оно «есть проявление воли Бога» [36, 344], тем более, если это сознание достигает ступени разумности, т. е. ступени сознания того, *что* оно есть для себя самого. Поэтому для нашего мыслителя главное, чтобы в процессе духовного образования каждый человек, восходящий к своему божественному истоку, осознавал себя свободным сеятелем доброго и вечного. Правда, учитывая, что «человек на низшей ступени личного сознания не может быть движим требованиями сознания высшего, общественного. Также и человек, стоящий на степени общественной, не может быть движим требованиями высшего, религиозного сознания. Но это не значит того, чтобы требования как общественные, так и религиозные должны бы были быть чужды людям, стоящим на низшей степени» [55, 41]. Только религиозное воспитание, по Толстому, может помочь раскрыть в человеке, знающем своё назначение лишь в особенной области, к примеру, в земледелии, всеобщее «знание этого назначения человека в мире» [55, 43], или «сознание своего божеского я», которое необходимо «одно ведет к истинному благу всех людей» [55, 50].

«Ключом к пониманию учения Христа» [23, 306], согласно Толстому, является *разум*, которому только и открывается «истина <...> в нас» (Ин. 2-е, 2), т. е. истина в её *духовном осуществлении*. Что значит *в духовном осуществлении*? Раздваиваясь в стихии человеческого духа на противоположные моменты: с одной стороны, на бесконечный предмет религиозного сознания (Бог), а с другой — на конечное самосознание (человек), сама истина стремится не только к *восстановлению* единства с собой (отсюда — термин *religio*), но и к познанию того, *что* она есть в себе. Так что вопрошание небезызвестного Понтия Пилата «Что есть истина?» было не случайным: в нём обнажилась не только граница, к которой подошла античная философия способом созерцания тождественной себе

¹⁰⁶ Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1999. С. 181.

¹⁰⁷ Лопатин Л. М. Неотложные задачи современной мысли. // Русская философия. Конец XIX — начало XX века. СПб., 1993. С. 89.

¹⁰⁸ Бердяев Н. А. Философия свободы // Бердяев Н. А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1997. С. 48.

¹⁰⁹ Яковенко Б. В. История русской философии. М., 2003. С. 459.

истины, но и скептическая утрата последней в сфере познания конечных предметов, или в опыте обычной человеческой жизни. Отсюда и берёт свое начало кризис всей античной культуры. Чтобы процесс направленного на самого себя мышления, о котором Аристотель писал в «Метафизике», называя его *божественным*, стал осуществляться в самом что ни на есть *человеческом уме*¹¹⁰, последнему необходимо преодолеть свою собственную границу, переродиться, стать *духовным самопознанием*. «Только христианин ставит свою жизнь в познании и исполнении истины, и потому только один христианин свободен» [52, 84]. А поскольку в христианстве идёт речь о необходимой, разумной свободе, постольку, по Толстому, «ни о какой веротерпимости не может быть речи, ибо всякий истинно верующий будет болеть от того, что другой не верит в то, что он считает истиной, и будет всеми имеющимися средствами стремиться обратить другого» [52, 93].

Исходным пунктом преобразования противоположности божественного и человеческого начал в их духовное, животворящее единство является акт отрицательной свободы, выраженный в отрицании Бога как противостоящей человеку всеобщей субстанции и отрицании человека как противостоящего Богу особенного субъекта. Так, согласно понятию христианского учения, и происходит действительное духовное рождение человека, о котором в русском переводе Священного Писания сказано как о «рождении свыше», а в его немецком переводе — как о «рождении заново»¹¹¹. Только в таком рождении вместе с вочеловечением Бога происходит обожение человека. Таким способом возникает искомое отношение, схваченное уже религиозно-церковным представлением как *единосущное*, или *единородное* отношение Отца и Сына¹¹². Однако христианское переживание истины в форме деятельного духа, раскрывающего в себе иное себя и через это инобытие возвращающегося к себе самому, в историческом опыте осознаётся отнюдь не сразу и отнюдь не духовным способом. Бог и человек, как мы видим, по сию пору воспринимаются

¹¹⁰ «Так же как обстоит дело с человеческим умом, который направлен на составное, в течение определённого времени <...>, точно так же обстоит дело с мышлением, которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности» — *Аристотель*, *Метаф.*, 1075а.

¹¹¹ В лютеровском переводе Библии обращение Христа, по-русски переводимое с древнегреческого «Если кто не родится *свыше*, не может увидеть Царства Небесного» (Ин. 3:3), звучит как «Es sei denn, dass jemand *von neuem* geboren werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen» («Если кто не родится *заново* <...>»).

¹¹² Так, в своём учении о Троице, направленном против арианства, богословы, начиная с Афанасия, постоянно подчеркивали момент тождества, или единства сущности Отца и Сына: «Сын есть не другой Бог. Если сын есть иное как рождение, то Он то же самое, как Бог. Он и Отец суть едино, как сказано, по свойственности и сродственности естества, и по тождеству единого Божества». (Цит. по: *Хегглунд Б.* История теологии. СПб., 2001. С. 45, 46).

раздельно, а их связь в церковно-богословской рефлексии христианской истины вообще остаётся *условной*, ибо скрепляется непостижимым для разума мистическим договором, или заветом. Здесь, по Толстому, принципиально отличаются ветхозаветность церковного представления от христианского вероучения. «Центр тяжести» первого «в том, что люди должны исполнить <...> завет, учиненный с богом», а «во втором главная основа признание божественности человеческой природы, сыновности богу и потому исполнение воли любимого отца» [71, 377]. «Как хорошо бы было вырвать Евангелие из Ветхого Завета и Павла! Это было бы великое дело» [55, 263].

Поэтому наша задача *серьёзно* всматриваться в корень единой истины Отца и Сына, полагая, что её разумное содержание может *открываться сознанию* по мере его собственного образования. Уделим внимание этому внутренне связанному процессу содержания и формы. Поскольку содержание идеи, высказанной в категорическом положении «Я и Отец — одно» (Ин. 10:30), первыми христианами могло восприниматься лишь в форме чудесной сверхъестественной веры, мистически, постольку им и были адресованы соответствующие уровню их сознания слова Христа: «Верьте Мне, что Я в Отце, и Отец во Мне, а если не так, то верьте Мне по самим делам, <...> потому что Я к Отцу Моему иду» (Ин. 14:11–12). Заложив тем самым краеугольный камень идеи единства божеского и человеческого (или, по сути, *метафизической идеи единого логоса как неслиянного и нераздельного*) в основание познания «истины, которая пребывает в нас» (Ин. 2-е, 2), Христос дал понять, что в самом *процессе восхождения* к понятию истины, последняя открывается человеку только через его самоотвержение. Так преодолевается отрыв этики, т. е. практического учения Христа от *христианской метафизики*, и достигается целостность того, что «учение Христа устанавливает Царство Бога на земле» [23, 432].

Путь истины, таким образом, необходимо полагает разлад с самим собой, или духовное распятие. Так что в словах «Я к Отцу Моему иду» явно слышен голос идущего вслед за Христом всего христианского люда, страждущего, как Григорий Назианзин, духовного исцеления: «Увы! Христе мой, тяжело мне дышать и жить! <...> В разладе с целым миром и самим собой, — И образ Божий меркнет в унижении!»¹¹³. Только достигнув духовной зрелости, познающий истину человек обретает свободу: ему не нужны будут никакие подпорки, скрепы и пособия — ни притчи, ни, тем более, *знамения и чудеса* (Ин. 4:48). Отсюда — образ меча как символа борьбы духа с самим собой. Заметим, что этот образ весьма трудно давался Толстому-писателю: «"Я не мир, а меч принес", говорит Христос, — с своей стороны возразил Сергей Иванович, просто, как будто самую

¹¹³ Цит. по: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 85.

понятную вещь приводя то самое место из Евангелия, которое всегда более всего смущало Левина» [19, 391].

Ещё раз убеждаемся, что художественное видение мира имеет свои границы в плане проникновения в суть христианства, почему оно часто и доводит художника или поэта до болезненного состояния — *разлада с целым миром и самим собой*. Ну, а у неразвитого сознания *совесть* не может быть пока истинной, поскольку она *пребывает в притчах* (Мк. 4:11), и часто без должной самокритичности, кротко или, увы, лицемерно сообразуясь с тем, что диктуют властные обстоятельства. Понятно, что такого рода состояние дел не может продолжаться вечно, хотя иллюзий по этому вопросу в истории человечества было предостаточно. Но кто не извлекал уроков из исторического опыта? Однако уроки только по видимости одни и те же, да и опыт — «сын ошибок трудных» — не стоит на месте. Дело в том, что сам процесс развития всеобщего (логоса) в том или ином особенном духе народа не может оставлять последний в его неизменно-внешнем состоянии, причём как со стороны формы, так и со стороны содержания, отчего и «истину в нас самих» не следует понимать как нечто неизменное. Впрочем, индивиды, если и препятствуют развитию в себе разумного сознания как такового, преследуя только какие-либо свои, так сказать, житейские цели, то, как правило, вовсе не из злого умысла. Во-первых, как представители определённого рода-племени они в массе своей действуют стихийно, совершенно не догадываясь о своей причастности к определённой ступени развития, на которой находится данный народ (язык). Во-вторых, их относительно обособленная индивидуально-семейная жизнь определена инстинктом самосохранения и связанного с ним принципом себялюбия, выраженного в поговорках «Своя рубашка ближе к телу», «Моя хата — с краю» и т. п. Однако в христианской культуре, где жизнь человека рассматривается сугубо в свете развивающегося единого духовного начала, дело обстоит предельно драматично, поскольку «домашние» (Мф. 10:34–38) объявляются *духом жизни* той преградой на пути к высшей цели, которую необходимо во что бы то ни стало преодолеть. Поэтому и семейную драму Льва Толстого, вызванную духовным отчуждением писателя от жены и детей (от сыновей — особенно), нельзя считать случайным явлением. Она может быть понята не столько на основе историко-эмпирического истолкования этого вопроса, сколько через понимание отрицательной природы духа как такового. Отсюда — вставшая перед «поздним» Толстым дилемма: либо «быть заодно с духом жизни» [37, 115], либо быть заодно с «домашними». В дневниковой записи от 3 апреля 1884 года можно, в частности, прочесть: «Очень тяжело в семье. Тяжело, что не могу сочувствовать им. Все их радости, экзамен, успехи света, музыка, обстановка, покупки, всё это считаю несчастьем и злом для них и не могу этого сказать им. Я

могу, я и говорю, но мои слова не захватывают никого. Они как будто знают — не смысл моих слов, а то, что я имею дурную привычку это говорить. В слабые минуты — теперь такая — я удивляюсь их безжалостности» [49, 77]. Или, если заглянуть в письма, адресованные Черткову в 1892 году, то здесь можно прочесть и такие откровения: «Причина моей тоски и физическая, должно быть, и нравственная: вчера был с детьми Таней и Левой разговор по случаю раздела. Я застал их на том, что они напали на Машу, упрекая ее в том, что она отказывается от своей части. И мне было очень грустно. Я никого не обижал, не сердился, но не люблю. И тяжело» [87, 155]. Или, при особо пристальном всматривании в дневниковые записи 90-х годов, можно обнаружить в них уже такое душевное напряжение, которое, увы, настойчиво станет подталкивать писателя к уходу из семьи: «Не для своей семьи я рожден и должен жить, а для Бога» [51, 54]. Однако время ещё не пришло, да и сила любви, скрепляющая семейную жизнь, далеко не исчерпана: «Соня (Софья Андреевна — А. Л.) страдает в особенности потому, что предмет любви ее ушел от нее, и ей кажется, что благо ее было в этом предмете, а не в самой любви <...>. Я стараюсь помочь ей, но вижу, что до сих пор не помог ей. Но я люблю ее, и мне тяжело и хорошо быть с ней» [53, 11–12]. Особенно трогательны письма 90-х годов Л. Н. Толстого к Маше¹¹⁴, выдержки из которых привожу только для того, чтобы в строгом образе великого русского писателя и религиозного мыслителя читатели увидели одухотворённого любовью простого и легкоранимого человека. «Милая Маша, хотя, когда ты тут, я редко говорю с тобой, теперь, когда мне очень скверно на душе, хочется твоего сочувствия. Из всех семейных ты одна, как ни сильна твоя личная жизнь и ее требования, ты одна вполне понимаешь, чувствуешь меня». «Да, мне без тебя скучно, Маша. Ты мне не достаешь и часто мне бывает грустно. Я храбрюсь, а иногда, как теперь, *она* берет верх, и мне завидно, что я не нервная дама и не могу сидеть или лежать и плакать»¹¹⁵.

Однако религия есть не застывшее представление человека о Боге, а непрестанное движение духа внутри себя к разумному единству, к разумной вере и любви, к первоначальному истинному богочеловечеству. Хотя преобразовать в себе «окончательное» представление есть самое сложное и небезболезненное, но в высшей степени благородное дело, т. к. речь идёт об отрицании всего *ветхого*, что несёт человечество в себе как *своё*. Поскольку только в свете разума

¹¹⁴ Мария Львовна Толстая (1871—1906) — вторая дочь Толстого; со 2 июня 1897 г. была замужем за Н. Л. Оболенским.

¹¹⁵ А вот как Мария Львовна Оболенская ответила отцу 28 февраля 1899 года: «Дорогой папа, сегодня получила твое письмо, и оно очень меня тронуло. Спасибо тебе за него: ты не можешь себе представить, как мне дорого то, что ты мне пишешь, и какую радость доставляет мне твоя ласка и любовь<...>. Папаша, милый, как мне хочется, чтобы тебе было хорошо и не грустно. Твоя Маша».

открывается, что это *своё* может быть формальным и безжизненным, постольку без отрицательной *работы мысли*, направленной на *освобождение духовного начала* [54, 228] из-под внешней опеки, невозможно утверждение истинной жизни. Только тогда, когда дух народа не удовлетворяется какими-либо однажды достигнутыми смыслами, у *алчущих познаний* его представителей появляется реальная возможность для относительно безболезненного выхода из-под *власти тьмы* в состояние *света разума* и свободы. Речь, разумеется, идёт не об индивидуальной свободе в формально-юридическом смысле, а о религиозно рефлексирующем, углублённом в самого себя духе индивидов, и потому о разумном представлении себя и себе подобных духовно едиными со своей божественной основой. Способом религиозного представления о том, что все мы «братья и сыны одного Бога» [23, 371] образуются братские общежития людей и семьи как духовно-нравственные способы единения. Именно разумом, хотя и в религиозной форме, люди ненасильственно стараются освободиться от разве что исторически необходимых социально-сословных иерархических оков, а также от оков слепой веры и любви к потустороннему Богу. Так, через самоотрицание и самопознание они встают на путь осуществления *закона свободы* (Иак. 1:25).

Однако *религиозное представление* о духовном единении верующих в Боге не может быть пределом духа истины, ибо в процессе его феноменологического развития в формациях искусства, религии и философии достигается результат, превосходящий это представление. В предшествующих философскому способу формациях духа происходит, казалось бы, невозможное: слово Божие становится делом творческой, т. е. разумной, деятельности человека, оно начинает действительно осознавать самого себя. Христос ведь говорит о необходимости познания *всеобщей* истины, т. е. истины высшего *духовного единства*, в котором, если воспользоваться образом Достоевского, *различные берега сходятся*: «Я в Отце, и Отец во Мне» (Ин. 14:11–12). Спасительность разумного познания как раз в том и состоит, что оно позволяет человеку возвыситься не только над своим внешним, но и внутренним бытием, обрести безусловное единство с миром и самим собой. Став единым, человек обретает чаемый смысл и высшую цель своего бытия — *самостоянье* (Пушкин), или необходимую свободу¹¹⁶. Свободу уже не в виде произвола, или некоего личного выбора в рамках формального закона, и даже не в форме нравственно-организованной общины. Человек становится не только «*споспешником истине*» (3-е. Ин. 8), как некоей предметности вне нас (к примеру, закон Моисеев) или в нас находящейся (заповеди из Нагорной проповеди Христа), но буквально *облекается в неё* во

¹¹⁶ В Евангелии от Иоанна (8:32) Иисус говорит своим ученикам: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными».

всеобщем самопознании. Вот тогда процесс направленного на самого себя божественного мышления, о котором писал Аристотель, и начинает осуществляться в самом человеческом уме и им самим. Так, необходимо, по словам В. Ф. Эрн, обнажается и «слишком очевидная несоизмеримость Толстого с толстовством. <...> И в дневнике он пишет о толстовцах: "Как (могут они) спрашивать, куда плыть, когда поток с неотразимой силой влечет меня по радостному для меня направлению? Люди, которые подчиняются одному руководителю, верят ему и слушают его, несомненно бродят впотьмах вместе с своим руководителем"»¹¹⁷. В той же дневниковой записи от 2 декабря 1897 года можно найти и более радикальное высказывание: «Никакого толстовства и моего учения не было и нет, есть одно вечное, всеобщее, всемирное учение истины, для меня, для нас особенно ясно выраженное в евангелиях. Учение это призывает человека к признанию своей сыновности Богу и потому своей свободы» [53, 168]. Прав Эрн, усмотревший, что Толстой постоянно идёт против Толстого, однако нам важно увидеть в самоотрицании мысли мыслителя то «вечное, всеобщее, всемирное учение истины», в развитии и воплощении которого это отрицание находило высочайшее самоутверждение. Толстому важно, чтобы восторжествовала единая для всех разумных существ истина в форме разумной религии. Несомненно, он был на пути к ней, однако если им полностью не преодолевается представление о предопределении, то и разумность его мысли пока ещё только условная. «Предопределение? да оно есть, т. е. будет то, что хочет Бог, только того, чего он хочет, он может достигнуть бесчисленными путями и времени для него нет» [50, 179].

Хотя общий ход мысли Льва Николаевича Толстого, несомненно, был верен. Именно на пути познания разумного содержания христианской веры закон истории человечества может быть объяснён не как то, что фатально предопределяет мир к расколу, к войне, или вообще неизвестно к какому ещё исходу, а как «закон свободы» (Иак. 1:25), в постижении и сознательном осуществлении которого состоит настоящий смысл жизни всех и каждого. Быть заодно с ним — в этом благо [49, 128], в этом и состоит всечеловеческий, братский путь к решению проблемы войны и мира.

Закон свободы и решение проблемы войны и мира

¹¹⁷ Эрн. В. Ф. Толстой против Толстого // О религии Льва Толстого. М.: Путь. 1912. С. 215.

Предварительный вывод, к которому мы пришли, исследуя ход мысли Льва Толстого по развитию религиозного способа познания, можно свести к следующему: необходимость познания такого нераздельного и неслиянного предмета как единство божеского и человеческого «разумением твоим» (Мк. 12:30) — есть задача не только религиозного, но и философского образования. Причём, образование философское, чтобы оно не сводилось лишь к формальным толкованиям и доказательствам, против чего выступал Толстой [52, 109], само должно быть образовано *логикой развития мысли* от Фалеса до Гегеля¹¹⁸. В наших же условиях действительное овладение содержанием классической философии ещё предполагает и критическое прочтение собственного историко-философского опыта¹¹⁹ и осмысление проблемы феноменологического развития русского духа¹²⁰. Поэтому *внутренняя борьба, связанная с освобождением вечного божественного начала*, составляет не только *сущность души*, о чём пишет Толстой [75, 227], но, прежде всего, сущность самого мирового духа. Именно дух как таковой через *работу мысли* [89, 131] великих мыслителей, через испытания обычных человеческих душ совершает путь феноменологического и историко-философского восхождения к разумному самопознанию и развитию, и в этом вселенском деле деятели нашего времени, остро сознающие конечность бытия, должны стать настоящими *споспешниками истине* (3-е Ин. 8)¹²¹. Всё как в Евангелии от Иоанна (8:32), где Христос сквозь

¹¹⁸ В качестве рекомендуемых работ представителей философской русской мысли, развивающей классическую философию, можно предложить: *Линьков Е. С.* Лекции разных лет. Т.1 СПб.: ГРАНТ ПРЕСС, 2012; *Линьков Е. С.* Лекции разных лет по философии. Т.1 СПб.: Умозрение, 2018; *Линьков Е. С.* Лекции разных лет по философии. Т. 2. СПб.: Умозрение. 2017; *Линьков Е. С.* Лекции разных лет по философии. Т. 3. СПб.: Умозрение. 2022; *Муравьёв А. Н.* Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015.

¹¹⁹ См.: *Ломоносов А. Г., Муравьёв А. Н.* Опыт самопознания русской философской мысли и перспектива её дальнейшего развития (о книге А. А. Ермичёва «Имена и сюжеты русской философии»). СПб.: Наука, 2014. 710 с.) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т.17, выпуск 1. СПб., 2016. С. 49–62; *Ломоносов А. Г., Муравьёв А. Н.* Философия на русском языке: размышления в связи с статьей Д. К. Богатырева «Русская философия в России» // Русская философия. Выпуск 1(3). СПб.: Издательство РХГА, 2022. Авторы этих статей раскрывают перспективу дальнейшего развития русской философии, состоящую в том, что ей предстоит стать основанием и результатом, альфой и омегой национального образования русского народа.

¹²⁰ См. об этом: *Ломоносов А. Г.* Путь в Софию. Очерки феноменологии русского духа. СПб., Изд. РХГА. 2014.

¹²¹ О том, насколько сложно (и даже в принципе невозможно!) представителям русского гегельянства было понять проблему преодоления конечности бытия самих себя, не развив в себе предшествующие философскому способу познания особенные способы духа, можно прочесть в книге Льва Славина — «Неистовый. Повесть о Виссарионе Белинском»

века обращается ко всем нам: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными».

Однако, похоже, отнюдь не перед всеми народами так остро сегодня встала задача духовного обновления и спасения мира — спасения через развитие *единого истинного знания* [36, 348], через создание системы национального образования, стержнем которой становится классическая философия. В представленных мною на суд общественности *тезисах*, в меру сил будет дан ответ, почему и каким способом русскому духу придётся брать на себя беспрецедентную задачу философско-исторического плана — разумного исхода человеческой истории.

Дело в том, что философия, ставшая результатом преобразования стихийного способа восхождения духа к своей истине, включающего в себя и ступень религиозного представления, в способ разумного познания, уже не мнит себя некоей «элитарно-креативной» надстройкой не только над искусством и религией, но и над всем опытом народной жизни. Вот что писал санкт-петербургский философ Е. С. Линьков: «Ведь чтобы заниматься философией, нужно пройти через сферу не только опытной науки, но и через искусство, и через способ представления, а следовательно, через то, чем занимается религия, и не так пройти, что прошли и ладно, это осталось позади нас. Если это так, то мы опять вернулись к элементарной опытной науке. Значит, мы должны пройти так, чтобы опыт, теоретический и практический, и искусство, и религия, использующая способ представления, по своему содержанию оказались не отброшенными к уничтожению, а сохраненными в разумном способе познания»¹²². Полностью стать активно действующим, основополагающим духом русская философия сможет только через усвоение и развитие всего того, в чём истина уже себя явила по существу, будь то бессознательным или сознательным способом. Здесь ведь имеет место тот же момент двойного отрицания, что и в разумном искусстве: «*Нет, я не Байрон, я другой, // Ещё не ведомый избранник*»¹²³, благодаря которому наш дух не просто отрицает нечто и в этой отрицательности консервирует себя, а, напротив, через отрицание отрицания всех форм становления истины, раскрывает в себе исконную потребность восстановить мировой духовный процесс в его абсолютной целостности и стать

(М., 1977). В частности, автор приводит гегелевскую мысль о необходимости обретения своей истинной самости через самоотречение: «In Aufheben seiner selbst sich selbst findet», которая вызвала заметное беспокойство в русском любомудрии. Впервые у нас эта по сути своей христианская идея духовного рождения человека была осмыслена только в религиозном учении Льва Толстого, для которого, можно сказать, она стала основополагающим принципом.

¹²² Линьков Е. С. Лекции разных лет по философии. Т.1 СПб.: Умозрение, 2018. С. 162.

¹²³ М. Ю. Лермонтов. Нет, я не Байрон, я другой...

поистине всечеловеческим. Сознательный процесс овладения логосом, или философским понятием, как показывает автор книги «Философия и опыт», уже стал осуществляться в деятельности таких выдающихся русских мыслителей, как М. А. Лифшиц, Э. В. Ильенков и Е. С. Линьков; и от нашего философского сообщества зависит то, как он дальше пойдёт: по прямой ли дороге, о чём писал Гоголь, или, по-прежнему, кривыми путями-дорогами¹²⁴.

Однако чтобы сказанное не воспринималось в виде чего-то несбыточного, заметим, что проблема разумного «разрешения мировой драмы»¹²⁵ уже стала вполне успешно решаться русским духом, выступившим в форме поэтического разума как раз в то время, когда после смерти Гегеля наступила, как заметил Сергей Булгаков, философская катастрофа¹²⁶. В чём сегодня эта катастрофа выражена наиболее рельефно? В господстве нефилософских методов и систем, порождающих всё что угодно, кроме философов в классическом смысле слова. Неудивительно, что для философствующих аналитиков историческое знание сводится к некоторому рассудочному упорядочению, обобщению и классификации исторических фактов, но не представляет собой *знание* в философском смысле этого слова как *знание закона истории*. Более того, ныне становится своеобразным правилом хорошего тона критиковать концепции исторических закономерностей, в чем особенно преуспели Карл Поппер, Фридрих Хайек, Исайя Берлин, Эдуард Мейер и другие. «Там, где действительность должна быть изучена в её частностях, — писал ещё в самом начале XX в. Э. Мейер, — нелепо подводить её под общие понятия, поэтому нелепо стремиться к открытию исторических законов. Речь идет не о том, насколько трудно или легко открывать исторические законы, а о том, что само понятие "исторический закон" включает в себе внутреннее противоречие, логическую несообразность <...>, так как понятия "историческая наука" и "наука о законах" совершенно несовместимы одно с другим и исключают друг друга». Об исследовании истории «в частностях» на основе «эмпирического анализа» пишет подробно А. Тойнби, однако и у него возникает неразрешимая задача

¹²⁴ «Если на Западе классические достижения мировой философской мысли от Фалеса до Гегеля включительно превратились, в некотором смысле, в музейные экспонаты, свидетельствующие о славных, но прошедших эпохах, в предмет лишь исторического интереса, то этому всеобщему содержанию исторической формы развития философии следует теперь стать достоянием русского духа» (См.: *Муравьев А. Н.* Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015. С. 156).

¹²⁵ *Чаадаев. П. Я.* Статьи и письма. М.: «Современник». 1989. С. 146.

¹²⁶ «Произошла, вскоре после смерти Гегеля, беспримерная философская катастрофа, — писал С. Н. Булгаков, — полный разрыв философских традиций, как будто мы возвращаемся к веку «просвещения» (*Aufklärung*) и французскому материализму XVIII века» (См.: *Булгаков С. Н.* Карл Маркс как религиозный тип. // Героизм и подвижничество. М., 1992. С. 70).

перейти от частных к «единению духа»¹²⁷. Значит, делаем вывод: необходимо ещё раз обратить внимание на философский способ познания, которым только и возможно исследовать логику исторического бытия человека, или закон в его собственном процессе.

Несомненно, что проделанная Толстым работа есть необходимое подспорье, позволяющее исследовать деятельность единого закона разума в его религиозной форме [36, 241], хотя, разумеется, что само всеобщее содержание предмета требует и более развитого способа духа. Поэтому мы будем опираться на труды тех мыслителей, которые уже *в философской форме* развили великое наследие русского гения. Я имею в виду, прежде всего лекции по философии **Евгения Семёновича Линькова**, в деятельности которого *работа мысли* [89, 131] совершала не только процесс феноменологического снятия опыта, но и процесс логического снятия исторической формы философии.

1) Чтобы познать закономерный, логически определенный ход развития всемирно-исторического процесса, включающего в себя и Русь-Россию, и получить ответ, куда же, наконец, мчится эта никем *необгонимая птица тройка*, и почему, *косясь, постораниваются и дают ей дорогу другие народы и государства*¹²⁸, необходимо достичь философского способа познания, стать субъектом разумного мышления. Потому как опыт, постигая особенные связи явлений, или особенные законы, «даёт нам определённые знания проявления необходимости»¹²⁹, но единый закон, или сама *всеобщая необходимость*, которая осуществляется в человеческой истории, эмпирическими способами непознаваема, для опыта она всегда «вещь в себе».

2) Разумное познание исторического процесса имеет дело с разумным в себе предметом, хотя в опыте общественного бытия и сознания это всеобщее начало (по Толстому, *дух жизни*, с которым христианам *должно быть заодно!*) обнаруживает себя в *религиозной форме*. Поэтому нам и необходимо в целях познания закономерного хода развития истории, проследить за логикой развития

¹²⁷ См.: Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 2002. С. 230.

¹²⁸ Выделенная курсивом мысль принадлежит великому русскому писателю Николаю Васильевичу Гоголю, высказанная им в поэме «Мёртвые души».

¹²⁹ Линьков Е. С. Лекции разных лет по философии. Т.1 СПб.: Умозрение, 2018. С. 58.

именно этой *формы*, которую, поскольку она только относительно самостоятельна, можно назвать формой *откровения всеобщего*¹³⁰.

3) Поскольку т. н. *новая эра* (эпоха христианско-исламского откровения) человеческой истории связана с выходом *духа жизни* «из-под стражи» писанного на скрижалях закона-детоводителя (Гал. 3:23–24), постольку *постижение* положенного уже самим духом своего собственного, *совершенного закона свободы* возводится в ранг *блаженного деяния* (Иак. 1:25). Заметим, что всеобщая история и начинается с того времени, когда, по словам Гегеля, «в мире начинает осуществляться разумность» («<...>, wo die Vernünftigkeit in weltliche Existenz»)¹³¹, или закон свободы. Причем, основные *исторические* формы христианства выражают собой только *моменты становящегося понятия разума в его религиозной форме*, или, выражаясь языком Канта, *религии разума*, которые лежат в основе исторических государственных образований. Так, трём известным формам христианства (греческое православие, римский католицизм и германский протестантизм) соответствуют три принципа религиозно-государственного порядка — греко-византийский принцип симфонического единства государства и церкви, римско-католический принцип папства, ставящий церковь выше государства, и протестантский принцип главенства формально-юридического права, позволяющего всем гражданам государства гарантию свободы вероисповедания.

4) Однако, перед философией необходимо возникает вопрос о *подлинном источнике*, благодаря которому осуществляется логика развития исторических форм религии. До Канта никто ещё не понимал, что основой развития истории станет имманентное ей *противоречие между разумным содержанием христианской религии и церковно-государственной формой её осуществления*. Именно способом противоречия и его разрешения (у Канта речь идёт об *антиномии разума с самим собой*¹³²) определённые *эмпирические, или исторические* формы религии и соответствующие этим формам государственные образования объективно перестают играть определяющую роль в истории. Отсюда и появляется главная проблема мировой истории — проблема «перехода церковной веры к всеобщей религии разума, и, таким образом, к (божественному) этическому государству на земле»¹³³. В этом пункте кантовская философия религии смыкается не только с философией истории, но и с

¹³⁰ Линьков Е. С. Там же. С. 238.

¹³¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 108. См.: Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt am Main Suhrkamp. S. 81.

¹³² Кант И. Религия в пределах только разума / Кант И. Трактаты и письма. М. 1980. С. 187.

¹³³ Там же. С. 194.

философией природы, ибо божественный миротворческий процесс развития должен завершиться там же, где начался — в безусловном первоначале всего сущего, в разуме как таковом. Именно во всеобщем законодательстве разумной деятельности, благодаря которому человек сознаёт себя автономным, т. е. действительно свободным, самому себе устанавливающим закон субъектом, этот божественный процесс перестаёт быть бессознательным процессом творчества, окутанным непроницаемой тайной. Он становится, напротив, единым, общим делом Бога и человека. «Следовательно, — заключает Кант, — божественное, священное и поэтому лишь к свободным существам применимое законодательство не может быть соединено в усмотрении нашего разума с понятием их сотворённости, а существа эти надлежит рассматривать только как уже существующие свободные существа, подлежащие определению не через их естественную зависимость в силу сотворённости, но лишь через моральное, по законам свободы возможное принуждение, т. е. через призвание к гражданству в божественном государстве»¹³⁴.

5) Так мы подошли к решению проблемы раскрытия всеобщего содержания, или закономерного развития истории как *философско-историческому способу познания процесса становления истинной религии и государства*. Для большей ясности вопроса, понятному и представляющему сознанию, приведём достаточно объёмную цитату из лекций по философии истории Гегеля, из которой видна духовная связь религии и философии, которую нам ещё предстоит всерьёз рассмотреть: «Бог правит миром; содержание его правления, осуществление его плана есть всемирная история. Философия хочет понять этот план, потому что только то, что из него осуществлено, действительно; то, что не соответствует ему, представляет собою лишь *гнилое существование*» («nur faule Existenz»)¹³⁵.

6) Философия истории, несмотря на то, что божий план осуществляется до сих пор в *стихийно-бессознательной форме*, всё-таки «хочет понять это план», раскрыть его в закономерной последовательности и поставить задачу разумного исхода человеческой истории. Так, от симфонического, *всеобщего единства* восточного греческого православия, верящего, что Святой дух исходит только от Бога-Отца (согласно «Точному изложению Православной веры» Иоанна Дамаскина, «рождение Сына от Отца и исхождение Святого Духа происходят одновременно», сам же Бог-Отец — «безвиновен, <...> так как бытие имеет от Самого Себя»)¹³⁶, движение идёт к западному католицизму, в котором и

¹³⁴ Там же. С.216.

¹³⁵ Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt am Main Suhrkamp. S.53. См. также: Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 87.

¹³⁶ Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. М., 2002. С. 94.

выступает *момент особенности*, различия и рефлексии. Именно западный, точнее, романо-германский мир воплощает в себе самом более развитое противоречие всеобщего и особенного, божеского и человеческого.

Однако поскольку ни католицизм, ни протестантизм не развивают, а, скорее, «разрывают» объективное противоречие, или отношение всеобщего и особенного, возводя вместе с «*Filioque*» в абсолют *особенность конечного самосознания*, постольку в мире конституируется ещё одна *особая форма становления религии разума*, абсолютизировавшая *момент всеобщности духа* (ислам). Обратим внимание на абстрактность всеобщности в исламе, поскольку из неё исключается определенность, особенность, или *иное самого себя*¹³⁷. В исламе обнаруживается своеобразное *свертывание* христианского принципа триединства в форму тождественной себе простоты. О причинах появления *строгого магометанства со своим основным догматом единого Бога* пишет и Толстой [35, 164]. Однако, несмотря на раздвоение действующего в истории разума на Западный (полюс индивидуальности, или субъективности) и Восточный миры (полюс тотальности, или субстанциальности), истинная разумность как отношение всеобщего и особенного продолжает осуществляться в опыте отечественной истории. Теперь уже *русскому миру*, подобно *пророку-посланнику*, возложившему на себя всю полноту ответственности, предстоит приступить к сознательной реализации *совершенного закона свободы* (Иак. 1:25).

7) Россия, как мы уже не раз отмечали, не есть ни Восток, ни Запад, поскольку включает в себя их *нераздельно и неслиянно*¹³⁸. Она представляет собой конкретное (в себе и для себя различенное) тождество субстанции и субъекта, которому как истинному богочеловеческому, или всечеловеческому отношению предстоит разрешить противоречие Востока и Запада, а заодно с ним — Севера и Юга. Поэтому она развивает в своем духе то, что исторически достигли все другие народы, отчего характерной национальной чертой русского духа является не абстрактное *отречение*¹³⁹, а *преображение* — восприятие иного себе (вначале часто даже в форме *подражания*) и преобразование его в иное иного, т. е. в свое собственное, в том числе в свое собственное искусство, собственную религию и собственную философию. Так что развитие русского духа осуществляется строго диалектически, т. е. по принципу *двойного отрицания*: «Нет, я не Байрон». Вот почему нашему «серьёзному сознанию», по

¹³⁷ У Бога нет «сотоварищей» (Коран 13:36). «Он — Аллах — един» (Коран 112:1–4). «Аллах, вечный; не родил и не был рожден» (Коран 112: 2, 3).

¹³⁸ См. об этом: Ломоносов А. Г. Возвращение к себе. Опыт трансцендентальной философии истории. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007; Ломоносов А. Г. Логосу внимая. О всеобщем содержании и разумном исходе человеческой истории. СПб.: «Умозрение», 2020.

¹³⁹ Чаадаев. П. Я. Статьи и письма. М.: «Современник». 1989. С. 306.

выражению Льва Толстого, приходилось не раз переболеть и байронизмом, и гегелизмом, и марксизмом и пр. (именно об этой нашей национальной потребности и способности Александр Блок скажет в «Скифах»: «Нам внятно всё — и острый галльский смысл, // И сумрачный германский гений»), чтобы, переродившись, возвращаться к своему развивающемуся истоку, но уже духовно обогащённому.

8) Обратимся к опальному в своё время Петру Яковлевичу Чаадаеву, утверждавшему, что *«мы должны некоторым образом повторить у себя всё воспитание человеческого рода»*¹⁴⁰. Ему как никому стало понятно, что вселенской идее истории по необходимости предстоит познать себя в виде *русской идеи*. Вот к чему он приходит в итоге своих непростых исканий: «Придёт день, когда мы станем умственным средоточием Европы, как мы уже сейчас являемся её политическим средоточием, и *наше грядущее могущество, основанное на разуме*, превысит наше теперешнее могущество, опирающееся на материальную силу. Таков будет логический результат нашего долгого одиночества»¹⁴¹.

9) Причина того, что протестантско-германский мир уступит место русскому православному миру, вовсе не связана с тем, что и на нашей почве намечается очередной «переход <...> всемирной истории к *другому народу*»¹⁴², ибо русский народ изначально конкретен — един в своём различии с самим собой («другим народом» является американский народ, взявший на себя только лишь *исторически необходимую* эстафету от германского, дабы довести до логического предела протестантскую мысль о спасении только верою, о чём мы ещё подробнее скажем). Именно поэтому в русском народе, как говорит Достоевский, берега, или противоположности не только расходятся, но и сходятся: только будучи *другим самого себя*, и поэтому, испытывая острую жажду духовного исцеления, наш народ не только инстинктивно, но и всё более сознательно стремится стать *другом*, или братом самому себе и всему миру. Разум в опыте русской истории как истории *одного государствообразующего языка* «народа-богоносца» (Достоевский) непрестанно прокладывает себе дорогу к «разумному устройству жизни» [54, 228] во всех необходимых *моментах своей идеи*¹⁴³.

¹⁴⁰ Чаадаев. П. Я. Там же С. 43.

¹⁴¹ Чаадаев. П. Я. Там же С. 243.

¹⁴² Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 372.

¹⁴³ См. об этом: Ломоносов А. Г. Становление разума в русской истории // Логосу внимая. О всеобщем содержании и разумном исходе человеческой истории. СПб.: Умозрение. 2020» С. 174–323.

10) Однако, если философия хочет постичь не просто закономерность как некую фатально предопределённую последовательность событий [16, 16], но как единый, *становящийся в мире сём закон свободы* (Иак. 1:25), то в этом случае философам необходимо раскрыть *истинное отношение между историей философии и философией истории*. Строго говоря, необходимо раскрыть связь между *логическим ходом становления понятия конкретного тождества мышления и бытия*¹⁴⁴ и становлением понятия *разумной религии*, а также её воплощением в форме разумного государства. «Настоящий закон есть процесс»¹⁴⁵, который определяет собой порядок идей и вещей.

Порядок идей — это становление науки разума (история философии), порядок вещей — это становление религии разума (философия истории).

11) Заметим, что уже И. Г. Фихте начинает осознавать внутреннее единство логического принципа философии и его становления в опыте и даже вплотную подошел к проблеме феноменологического снятия всего опыта¹⁴⁶. Однако чтобы раскрыть движение мирового духа в историческом процессе как определяемое имманентным ему *логическим ходом* становления понятия конкретного тождества мышления и бытия, необходимо преодолеть односторонность философии трансцендентального идеализма. (Это к вопросу о переводе и понимании евангельской мысли — «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8), как будто дух, по представлению некоторых богословов, есть некая непредсказуемая в своём произволе вещь¹⁴⁷).

12) Опираясь на философское исследование этого вопроса А. Н. Муравьёвым, автором книги «Философия и опыт», мы увидим, как глубинный процесс становления понятия философии проявляется в строго определённых способах религиозного представления, которые, в свою очередь, определяли собой реальность исторического бытия людей и особенность государственных образований. Нам станет понятной связь между внутренним и внешним противоречием единого понятия философии, между сущностью самой философии и необходимым обнаружением её в опыте исторического бытия человека. Так, если познание предмета философии философы начинают «с созерцания всеобщности его бытия и через представление и мышление его

¹⁴⁴ Муравьёв А. Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015. С. 304.

¹⁴⁵ Линьков Е. С. Лекции разных лет по философии. Т.1 СПб.: Умозрение, 2018. С. 221.

¹⁴⁶ Наукоучение, пишет Фихте, необходимо «согласуется с опытом». См. об этом: Фихте И. Г. Первое введение в наукоучение // Фихте И. Г. Сочинения. СПб., 2008. С. 85, 94.

¹⁴⁷ В лютеровском переводе греческого термина πνεῦμα используется образ ветра: «Der Wind bläst, wo er will» (Johan. 4.48). Смысл: *ветряным* духом обладает всякий, родившийся «от Духа», заявивший о себе в первом лице, однако чтобы стать *разумным*, то *тут дисциплина*, как говорил Достоевский, ибо нужно ещё хорошенько потрудиться на духовной почве.

особенной сущности доходят до понятия единичности его понятия»¹⁴⁸, то этот логически определенный порядок саморазвития и самопознания идеи необходимо обнаруживается и в историческом опыте человеческой истории как опыте становления истинной религии и государства.

Только благодаря такому пониманию связи «идей и вещей», на наш взгляд, можно научно обосновать необходимость введения в современной России адекватной понятию разума системы образования и воспитания духа народа. Логика здесь такова: если порядок вещей строго подчинён порядку идеи как таковой, или закону, то и «воспитание к истинной религии», о необходимости которого Фихте утверждал ещё в своих «Речах к немецкой нации»¹⁴⁹, не может быть отдано на откуп философски необразованным представителям общества (в т. ч. обособившимся от философского способа духа богословам). Более того, чтобы возвысить дух народа не только до *веры в разумное единство божественного и человеческого*, но и до собственно философского познания истины этого единства (особенно в системе высшего образования), воспитуемым необходимо предварительно, но в то же время систематически (система начального и среднего общенародного образования) проходить определенные этапы духовного созревания. К этому, как известно, и призывал Христос (Мф. 16:24), а Иоганн Готлиб Фихте философски выразил идею крестного восхождения духа к разумному мировоззрению в своих «Наставлениях к блаженной жизни»¹⁵⁰.

13) Вот почему наш петербургский философ Евгений Семёнович Линьков, предварял свои лекции по немецкой классической философии *феноменологическим введением в философию*. Суть его *введения* в том, что только через *самоотрицание всех особенных способов духа* — теоретический и практический опыт, искусство и религия — дух в лице становящихся ученых достигает философского способа познания предмета философии — всеобщего единства природы и духа, или вечно развивающегося триединого логоса. Речь идёт о логосе, законодательно действующем во всех сферах бытия, включая, разумеется, и всемирную историю (а в образной форме — это и есть наша *необгонимая* птица-тройка, которая уже выходит на *прямую дорогу, ведущую к великолепной храмине*). Вот отчего «<...> и, косясь, посторониваются и дают ей дорогу другие народы и государства <...>». Хотя понятно, что идея восхождения к истине, художественно высказанная Гоголем в «Мёртвых душах»,

¹⁴⁸ Муравьёв А. Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015. С. 305.

¹⁴⁹ Фихте И. Г. Речи к немецкой нации. СПб., 2009. С. 92.

¹⁵⁰ См.: Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии // Фихте И. Г. Сочинения. СПб.: Наука, 2008.

неосуществима без философского её осмысления и развития, — для чего и необходимо создание системы национального образования, в которой логическая философия играла бы определяющую роль.

14) Вернёмся к проблеме отношения истории философии и философии истории. Если «античная философия от Фалеса и Парменида до Платона и Прокла образует эпоху созерцания непосредственного тождества бытия и мышления»¹⁵¹ и представляет собой *первый момент исторического развития философии как науки*, то это вовсе не означает, что этот момент должен был выступить и образовать государственную жизнь греков и римлян в дохристианскую эру. Дело обстоит так, что благодаря *мыслительной деятельности* философов разных школ и направлений миф как духовная основа бытия и представления греков, превращается в *иносказание*, в нечто далёкое от истины, поэтому уже не почитается новыми поколениями по прежним образцам, что и приводит к гибели греческой цивилизации. Вот каково положение дел, по Ксенофану: «Тот лишь достоин хвалы, кто за бокалом вина всё что услышит, расскажет, стремясь к благородному в сердце, — вместо нелепой брехни, выдумок всяких людей, будто боролись с богами кентавры, гиганты, титаны».

15) Попытка философов непосредственным способом преодолеть «зло рассудительности» («Разве ты не замечаешь зла, — говорит Платон, — связанного в наше время с умением рассуждать, — насколько оно распространилось?»¹⁵²), не могла привести к торжеству идеи разумной свободы и справедливости. Эта невозможность связана с постижением идеи государства как идеи справедливости, однако только в форме *абстрактно-всеобщего закона*, как «власти Божества», как «свободного от безотчётных позывов разума», как *закона-бесстрастия*¹⁵³. «Всякому человеку лучше быть под властью божественного и разумного начала, — продолжает развивать свою мысль Платон, — особенно если имеешь его в себе как своё; если же этого нет, тогда пусть, оно *воздействует извне*, чтобы по мере сил между всеми нами было сходство и дружба и все мы управлялись бы одним и тем же началом»¹⁵⁴. Так оно и обернулось: мысль безусловно возвысилась над чувственно-представляемым бытием *вымысла*, чтобы, упразднив его авторитет новой формой — формой абстрактно-всеобщего закона, образовать новый (*римский*) мир, в котором «свобода граждан и рабство рабов, — по словам Дидро, — были доведены до

¹⁵¹ Муравьёв А. Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015. С. 305.

¹⁵² Платон. Государство // Мыслители Греции. От мифа к логике. М., 1998. С.339.

¹⁵³ Аристотель. Политика. Книга третья. XI, 4–6.

¹⁵⁴ Там же. С. 403.

крайности»¹⁵⁵. Парадокс в том, что именно мысль, *воздействуя на человека извне*, превращает его в лишенную смысла и высшей цели персонификацию закона: *Dura lex, sed lex*. Стоицизм же, проповедующий сугубо отрицательную свободу, слепо подчинённую всеобщей необходимости, проложил тропинку к имеющему духовный смысл христианскому принципу «отвергнись себя».

16) Вместе с тем *закон разумной свободы*, но в его религиозной форме (Иак. 1:25) начинает *утверждать* самого себя в опыте человеческой истории, проникая в сердца людей благодаря «особенному акту рассудка» («*ein besonderer Aktus des Verstandes*»)¹⁵⁶, т. е. не просто путём абстрактного отрицания «ветхих» порядков, а благодаря двойному отрицанию всего конечного, или *смерти самой смерти*. Всеобщая история и начинается с того времени, когда в мире начинает осуществляться *положительная всеобщая отрицательность*¹⁵⁷, или закон как единая совесть всех людей, правда в форме стихийно-бессознательного становления истинной религии. Речь идёт о способе духа, к которому причастны даже самые «нищие духом», т. е. самые простодушные споспешники истине (3-е Ин. 8), готовые всецело поклоняться своему духовному Отцу, представляющего собой всеобщее единство всего сущего, — поклоняться «*всем сердцем и всею душою*» (Мф. 22:37). Понятно, что круг тех, кто осуществляет истинный пост в форме *постыжения* божественной истины «*всем разумением*» (Мф. 22:37) не мог быть безграничным.

Впервые *закон свободы* выступил как *для себя бытие* только в «пробуждённом от сна» чистом духе, в форме религиозного самосознания Христа, *уверенно заявившего* о единой духовной самости, или о *Я* всех людей¹⁵⁸ — «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6), «Я и Отец — одно» (Ин. 10:30). В этом *нераздельном и неслиянном* противоречии духа с самим собой и начинается свой процесс *Vernünftigkeit*. Однако нам важно раскрыть моменты *рефлексирующего* «шестивия» единого разума, для чего важно проследить за творческой работой философского понятия в умах религиозных деятелей.

17) Так мышление отцов восточной, или *греко-византийской* церкви строго соответствует *способу мышления* древнегреческой философии, или *созерцанию*

¹⁵⁵ См.: История в энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. Л., 1978. С. 85 (О том, что становление римской Империи было в принципе воплощением аристотелевского учения о государстве писал, в частности, историк Зызыкин. См. об этом: *Иоанн*, митр. Русская симфония. СПб., 2004. С. 356).

¹⁵⁶ *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч. в шести тт. Т. 3. М., 1964. С. 178; *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1979. S. 154.

¹⁵⁷ См.: *Линьков Е. С.* Лекции разных лет по философии. Т.1 СПб.: Умозрение, 2018. С. 225.

¹⁵⁸ Сказать «я есмь, согласно религиозно мыслящему Д. С. Мережковскому, значит сказать: «<...> я есмь во Христе, в Абсолютной личности. Тогда все человеческие личности суть дробь Единицы Христа» (*Мережковский Д. С.* Зачем воскрес? Религиозная личность и общественность // Русская философия. СПб., 1993. С. 154).

непосредственного тождества бытия и мышления¹⁵⁹. Определения непосредственности и всеобщности обуславливали духовно-созерцательный характер данной формы христианства, близкий искусству. Поэтому понятным становится взгляд С. Н. Булгакова на православие как на «любовь к красоте», а «красота, — по его словам, — есть Св. Дух»¹⁶⁰, и что постигаемое философией *всеобщее единство природы и духа* в религиозном способе представления именуется Богом. «Я знаю, — пишет Св. Василий, — что Бог *есть*, но что такое есть сущность Его <...> сие выше разумения. Поэтому как спасаюсь? Через веру. А вера довольствуется знанием, яко есть Бог (а не *что* такое Он есть)»¹⁶¹. «А желающему сказать о сущности чего-либо, — развивает способ богопознания Иоанн Дамаскин, — должно объяснить — *что* оно *есть*, а не то, *что* оно *не есть*. Однако сказать о Боге, *что* Он есть по существу, невозможно — ибо — то, что превышает действительность, выше и знания»¹⁶². В дополнение к вопросу «Почему Бога нельзя представлять в виде некоего потустороннего существа?», сошлёмся на Льва Толстого: «Бог не может быть существом. Понятие существа нераздельно с понятием отдельности от всего остального, а Бог есть «всё», так как же Он может быть отделенным» [57, 178].

Так что и становление *нового Рима* (Византии), в котором «взаимные отношения Церкви и государства покоились на принципе симфонии»¹⁶³, стало возможным благодаря такому моменту становления понятия философии (становления понятия как такового) как созерцание непосредственного тождества бытия и мышления. Остановимся несколько подробнее на этом принципе. Так, в законодательстве Юстиниана содержится более ясная характеристика указанной выше системы взаимоотношения церкви и государства. В частности, в предисловии к шестой новелле говорится о разграничении функций священства и государственной власти. «Но оба, исходя из одного и того же начала, совместно благоустраивают человеческую жизнь» (Justin. novel. VI, praefatio). «Священник есть освящение и укрепление императорской власти, а императорская власть есть сила и поддержка священства <...> Священство хранит и заботится о небесном, а императорская власть посредством

¹⁵⁹ Муравьев А. Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015. С. 304–305.

¹⁶⁰ Булгаков С. Н. Россия, эмиграция, православие // Русские философы. Антология. М., 1993. С. 115–116.

¹⁶¹ Цит. по: Махлак К. А. Мышление и вера. Св. Василий Великий против Евномия // Начало. Журнал Института богословия и философии. № 8. СПб., 1999. С. 11.; Св. Вас. Великий. Слова подвижнические. М., 2001. С. 74.

¹⁶² Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры. М., 2002. С. 80.

¹⁶³ Соколов И. И. О Византизме в церковно-историческом отношении. СПб., 2003. С. 57.

справедливых законов управляет земным», — так раскрывает принцип симфонии, или соборности VII Вселенский Собор¹⁶⁴.

18) Второй момент исторического развития философии как науки «составляет эпоху представления различия бытия и мышления»¹⁶⁵. Он находит своё выражение во внутреннем разладе христианского духа как противоречии самой религиозной формы, распавшейся на два своих момента — *веры* (момент непосредственности) и *рассудка* (момент опосредованности); обнаружит себя прежде в западном «римском» сознании, в стихии развитого представления, которое и приведёт этот мир к необходимости собственного реформирования.

Формула, характерная для западной средневековой (схоластической) теологии такова: *знать Бога нельзя, но и не познавать нельзя*. Первое верно благодаря апофатической точке зрения, как *результат* познания Бога путём абсолютного отрицания определений тварного мира, а второе — как *процесс* восхождения к Богу как творцу, исходя из его творений. «Quid est Deus nescimus (что есть Бог, мы не знаем)»¹⁶⁶ — эту мысль часто повторяет Фома Аквинский, но вместе с тем им же разрабатываются рациональные доказательства бытия Бога. «Первый (путь), называемый "априорным" <...> основывается на том, что первично само по себе; второй, называемый "апостериорным" доказательством <...> основан на том, что первично исключительно для нас»¹⁶⁷.

Пролить «свет различающего рассудка» (Н. Кузанский) на то, что уже есть в Откровении, стать интеллектуальной опорой истин веры — такова основная задача философствующего рассудка в католицизме. Греческая же церковь, по словам И. И. Соколова, неслучайно получает наименование носительницы *ортодоксальной, или православной* веры, «так как никогда, во всё время своего существования, она не вышла за пределы соборных определений»¹⁶⁸, опираясь преимущественно на «умозрение в красках». Автор «Суммы теологии», Фома Аквинский, выступая против положения Иоанна Дамаскина о непосредственном знании того, что Бог есть, доказывает, что «понятие Бога <...> не самоочевидно для нас и нуждается в доказательстве через посредство вещей более нам известных, хотя и менее явных по природе»¹⁶⁹. Однако, следует заметить, что для самого Иоанна Дамаскина понятие Бога было *самоочевидным* только по той причине, что для него ещё не существовало различия «для нас» и «для себя»,

¹⁶⁴ Иоанн, митрополит. Русская симфония. СПб., 2004. С. 426.

¹⁶⁵ Муравьев А. Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015. С. 305.

¹⁶⁶ Жильсон Этьен. Избранное. Т.1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.-СПб., 2000. С. 115.

¹⁶⁷ Аквинский Фома. Сумма теологии. Часть I. М.-Киев, 2002. С. 23.

¹⁶⁸ Соколов И. И. О Византизме в церковно-историческом отношении. — СПб., 2003. С. 16.

¹⁶⁹ Аквинский Фома. Сумма теологии. Ч.1. М., 2002. С. 20–23, 222.

поскольку *принцип* конечного самосознания, или принцип «Filioque», выступил из соборного единства как бы по ту сторону греко-византийского мира. «Свойство же Св. Духа, — разъясняет католик Пётр Абеляр, — происходить сразу от Отца и Сына», «греки, однако утверждают, что Св. Дух происходит от одного Отца»¹⁷⁰. «Однако же, Бог не оставил нас в совершенном неведении — отстаивает свое представление Иоанн Дамаскин, — Ибо знание того, что Бог существует, Им естественным образом *всё* во всех. И сама тварь, и как её непрерывное продолжение, так и управление возвещают о величии божественной Природы»¹⁷¹.

19) Именно в рамках католицизма как «западной части единой вселенской христианской церкви» (С. Н. Булгаков) возрождается и развивается метафизика, объективную тенденцию которой отмечает президент католического университета И. Лобковиц как «движение от субстанции к рефлексии», к «само себя знающему знанию». Логическим завершением этой тенденции является философия Гегеля, хотя, с точки зрения И. Лобковица, это только альтернатива метафизики Фомы Аквинского¹⁷². Думается, что здесь следует возразить в одном и главном, а именно: в рамках католического образа религии единого разума невозможен переход интеллекта к «само себя знающему знанию», от аналогии к «логическому пониманию истинной сущности вещей» (Абеляр), поскольку дуализм божественного и человеческого ещё не преодолен на уровне *веры* индивида. Более того, этот дуализм достиг своего предела, поскольку «не подлежащий заклятию бес логики» (Вольтер) в виде индульгенций выступил в качестве посредника между грешником и Искупителем. Отсюда и проистекает та ярость, с какой Лютер «набрасывается» на схоластический, оторванный от живой веры, разум. «Я думаю, — писал он в 1520 году, — что невозможно преобразовать Церковь, если только с корнем не вырвать схоластическое богословие, философию, логику, каковы они теперь, и не установить новые»¹⁷³.

Важно прояснить проблему *истока* схоластической оторванности разума от веры, связанного с работой VII Вселенского Собора, который именуется ещё вторым Никейским Собором. Он был созван в 787 году, прежде всего, против *иконоборчества*, но решения этого Собора вызвали возмущение и неприятие у франкского короля Карла Великого, ставшего императором всего Запада (800). В итоге в западной церкви поклонение иконам не получило должного признания, и

¹⁷⁰ Абеляр. Теология «Высшего Блага» // Абеляр. Теологические трактаты. М., 1995. С. 170, 231.

¹⁷¹ Дамаскин Иоанн. Указ соч. С. 74.

¹⁷² Лобковиц И. От субстанции к рефлексии. Пути западноевропейской метафизики // «Вопросы философии». № I. 1995. С. 102–103.

¹⁷³ Цит. по: История философии. Т. 2. М., 1941. С. 35.

вместо *λατρεία* (поклонение) принято было формальное *veneratio* (почитание). Однако защита истины как раз в той её чувственно-сверхчувственной форме, которую она имеет в доступном верующему сознанию образе богочеловека, продолжается на протяжении всей христианской истории. К примеру, в прениях царя Ивана Васильевича Грозного с пастором общины чешских братьев Яном Рокитой достаточно убедительно объясняется смысл восточно-православного отношения к иконе: «И на первое место ставим не *поклонение* материи иконы, а образу, запечатленному в ней»¹⁷⁴. Понятно, почему одного протеста против схоластического способа мысли, совершенного Лютером, Кальвиным и др., не способного феноменологически развить образ божества в форму представления о божественном, недостаточно.

20) О том, как пробивала себе дорогу к свободе форма мысли в условиях западного христианского мира, подробно и со знанием сути дела пишет Г. П. Федотов в своей работе «Рождение свободы». Закономерным этапом этой борьбы духа с самим собой является *Реформация*, разрывающая пуповину связи формы мысли со своим содержанием в акте чистого самосознания, в котором и осуществляется само *оправдание верою, независимо от дел закона* (Рим. 3:28). Обновлённое религиозное сознание, как известно, констатировало этот разрыв с Преданием формулой *Sola scriptura*, подчеркивая свою независимость от опыта соборного христианства и своё особое отношение к Св. Писанию. Совсем не случайно, что принцип субъективного самостоянья, несущего в себе печать отрицания всякого изначального субстанциального единства, стал стержнем западного менталитета, а трансляция этого принципа и «печати» за Атлантический океан только укрепила этот стержень, окончательно очистив его от исторического опыта. Америка — это чистое воплощение протестантского принципа тождества самосознания (*Sola Fide*, или *только вера*, т. е. только чистая достоверность конечного Я с самим собой), для которого нет больше ни немца, ни француза, ни ... Эта цепь исторически значимых событий, имеющих свой предел, порождала всевозможные иллюзорные представления об Америке как стране реального благоденствия и, в частности, известную иллюзию Фрэнсиса Фукуямы о конце истории вообще. Иллюзия в том, что последней и высшей ступенью исторического развития объявляется принцип, если воспользоваться выражением Фихте, отрицательно добрых нравов.

21) Реформация выразила объективное устремление религиозного философствования и христианской веры выйти за границу исчерпавшего себя опыта, положить исторически необходимое начало Новому времени — «эпохе мышления противоположности мышления и бытия, причём это мышление

¹⁷⁴ Иван IV Грозный. Сочинения. СПб., 2007. С. 111.

сначала вступает преимущественно рассудочным, как у Рене Декарта, Бенедикта Спинозы и Джона Локка, но, начиная с Готфрида Вильгельма Лейбница и Иммануила Канта, становится всё более разумным»¹⁷⁵. Католическое «Filioque», или принцип «Сына» реализуется теперь в каждом христианине, в его порожденном верой духе. В этом смысле, по Гегелю, следует считать лютеранство как исторически необходимый этап идеи в форме христианской религии, поэтому — «вполне католическим»¹⁷⁶. Однако как бы инициаторы Реформации не умаляли роль философско-рационального способа мысли («Разум, — считал Лютер, — должен иметь дело с тем, что ниже нас, а не с тем, что над нами»¹⁷⁷), они были не состоянии отвергнуть важнейший продукт развития мирового духа — рациональное мышление. «Протестанты, — подчеркивал Б. Рассел, — выдвинули требование признания права личного суждения и вовсе не желали подчиняться вселенскому собору»¹⁷⁸. Поэтому освобождённая Реформацией *форма* духа с прежде невиданной энергией «набросилась» как раз на то, что «ниже нас», утверждая себя в земном поприще, внося рациональную закономерность, свой «порядок идей» в социально-экономическую сферу и закладывая тем самым фундамент современной западной цивилизации¹⁷⁹.

22) Однако становление «эпохи мышления» в опыте истории философии и в реальном опыте человеческой истории разойдутся настолько, что классическая немецкая философия вплоть до нашего времени окажется творением духа, по существу невостребованным человечеством. Если вместе с *критикой разума* отрицанию подверглось буквально всё, что находилось в границах абстрактно-всеобщей формы разума, включая и исторические определённые способы религиозного представления¹⁸⁰, то тем самым немецкая классическая философия, не усвоенная духом не только своего народа, но и всего романо-германского мира, медленно, но верно, покидала свою историческую почву.

¹⁷⁵ Муравьёв А. Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015. С. 305, 306.

¹⁷⁶ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб., 2000. С. 423.

¹⁷⁷ Цит. по: Соловьёв Э. Ю. Время и дело Мартина Лютера // Соловьёв Э. Ю. Прошлое толкует нас. М., 1991. С. 91.

¹⁷⁸ Рассел Б. История Западной философии. Книги 1–2. Новосибирск, 1994. С. 441.

¹⁷⁹ См.: Ломоносов А. Г. Протестантизм — краеугольный камень современной западной цивилизации // Ломоносов А. Г. Возвращение к себе. Опыт трансцендентальной философии истории. СПб., 2007. С. 108–150.

¹⁸⁰ Все исторические (церковные) религиозные формы, по Канту, не выдерживают разумной критики, ибо для всеобщей религии разума нет принципиального различия между *тунгусским шаманом, европейскими прелатами и даже утончёнными пуританами и индипендентами*. В них нет той изначальной духовной связи, каковая открылась в разуме и разуму (См.: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 249).

В немецком языке ступень, до которой возвысился дух западного христианского мира, можно обозначить словом *Gültigkeit*, которое переводится на русский как *действительность* и *законность*, или *действительная законность*, *законная действительность*. Момент истины в том, что здесь обнаруживает себя ступень осуществления *закона свободы* (Иак. 1:25), однако только в формально застывшем виде. Поэтому индивид, мировоззрение которого соответствует этой ступени развития духа, по праву руководствуется формально-рассудочным принципом: «Что законно, то действительно, а что действительно, то законно». Этим *принципом легальности* пронизана вся жизнь современной западной цивилизации и, казалось бы, перед нами налицо предел человеческих возможностей в виде победы принципа либеральной демократии.

И. Г. Фихте ведь не случайно сетовал на то, что немецкий народ оказался не способным понять суть учения своего великого представителя Иммануила Канта, чтобы возвысить самого себя до *всеобщего законодательства*, до чистой, ясной как солнце, нравственности. Этому учению так и не удалось, по его словам, «в корне преобразовать образ мысли его века о философии и вместе с нею о всех науках»¹⁸¹. Та же судьба постигла учение самого Фихте, а вслед за ним — философию Шеллинга и Гегеля, отчего разумного преобразования жизни европейского человечества не произошло. Гегель как автор философского положения «Что действительно, то разумно и что разумно, действительно» по поводу его восприятия заметил следующее: «Против *действительности разумного* восстаёт уже то представление, что идеи, идеалы суть только химеры и что философия есть только система таких пустых вымыслов <...>. Но охотнее всего отделяет идеи от действительности рассудок, который принимает грёзы своих абстракций за нечто истинное»¹⁸².

23) «В какой мере становящийся в истории закон свободы был реализован и не реализован на почве реформированного западного христианства?», — по своей сути на этот вопрос дал ответ Фихте, об этом он сказал как о деятельности субъективного принципа своеволия, или формальной свободы. Благодаря этой деятельности *Aufklärung*, т. е. эпоха *Просвещения* обернулась в *Ausklärung*, т. е. в эпоху полного *выветривания* из науки и жизни единого разумного содержания, что не могло развить *отрицательно-добрые нравы* в положительную нравственную свободу христианской любви человека. Отсюда и проистекают мрачные последствия в виде господства представлений о сумерках, смертях, концах, закатах и о прочих экзистенциальных отклонениях. А вот что о нашем по сути своем времени писал немецкий философ двести лет тому назад: «Эпоха же

¹⁸¹ Фихте И. Г. Первое введение в наукоучение. // Фихте И. Г. Сочинения. СПб., 2008. С. 72.

¹⁸² См.: Гегель Г. В. Ф. Логика // Энциклопедия философских наук. Т.1. М., 1974. С. 89–90.

пустой свободы не подозревает того, что пониманию нужно учиться, для чего нужны работа, прилежание и искусство, она (*пустая свобода* — А. Л.) имеет уже наготове известное количество понятий и определений, общий человеческий рассудок в качестве мерила обязательного и сущего»¹⁸³. Хотя *ясным как солнце*, если воспользоваться метафорой Фихте, является то, что к проблеме разумного понимания и исхода истории сможет приступить только тот народ, способ духа которого *изначально* устремлён к истинно прекрасной цели. Не случайно, что ключи к тайне национального духа многие философы искали в фольклорном материале, верно полагая, что в нём как нигде лучше обнаруживается исток этой потребности, сокровенная мечта народа. Какова мечта — таков и народ по своему призванию. Так, к примеру, русский философ Е. Н. Трубецкой в написанной в 1922 году небольшой книге «Иное царство и его искатели в русской народной сказке», показывает, как пробуждённая мечтою любовь к недоступной внешнему зрению «ненаглядной красе» буквально окрыляла героев русских сказок. Именно стремление к красоте, к премудрости подвигала их ради единения со своим истоком отправляться на край света, в «иное царство», в «иные земли», где «красно солнышко из синя моря восходит». В этой неиссякаемой любви к несказанному и неопишуемому обычными способами первообразу и рождается вдохновение поэтов, художников и музыкантов, в духе которых «абсолютная сущность выступает как красота»¹⁸⁴.

Разумное сознание русских писателей, преодолевающее всякую раздробленность, порождённую внешним, просветительским образованием, само становится духовным выражением абсолютной сущности и только с этой высочайшей точки зрения начинает критически смотреть на всё происходящее в окрест лежащем мире. Так что если коперниканский переворот совершается русским духом на уровне классической литературы, для которой истинная действительность есть сотворённая духом бытие, которое, по словам русского критика В. Г. Белинского, *более всего похожа на действительность*, то и разумное религиозно-философское познание действительности этому духу только во благо.

24) Однако, истина — это вовсе не спящая красавица, а самый что не на есть единый закон в его собственном саморазвитии, который непрестанно прокладывает себе дорогу во всех необходимых *формациях своего бытия*, поэтому он и в опыте отечественной истории, и в опыте нашего сознания устами поэтов и религиозных деятелей напоминает о своём безусловном верховенстве. К

¹⁸³ Фихте И. Г. Основные черты современной жизни // Фихте И. Г. Сочинения. СПб., 2008. С. 412.

¹⁸⁴ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии // Фихте И. Г. Сочинения. СПб., 2008. С. 696.

примеру, у Пушкина в оде «Вольность» читаем о его отношении к власти предержащим: «Но вечный выше вас закон». Увы, далеко не всех из «призванных властвовать» он побуждает *сознательно* двигаться к «разумному устройству жизни» [54, 228]. Более того, находясь в процессе саморазвития, *закон свободы* через постоянное *отрицание всего того, что ложно* [28, 286], просто не может не вызывать в умах наших соотечественников нередко даже слишком мрачные эсхатологические образы. Он потому и представляется поэтическому или религиозно-философскому сознанию в форме некоей бездушной *вечности, пожирающей своим жерлом*¹⁸⁵ всё конечное — *народы, царства и царей*, ибо это сознание ещё слишком далеко от разумного понятия царствующей в мире сём силе. Однако, согласно Е. С. Линькову, «всеобщая отрицательность есть не только отрицательность единичного и особенного, но и вследствие этого — отрицание себя самого; в этом-то и выступает всеобщая форма отрицательности. Значит, никакого покоя всеобщего содержания, всеобщего единства мы с вами не получили»¹⁸⁶. К такому постижению «закона всеобщей отрицательности» приходит человек, достигший разумного способа познания истины, которая, двигаясь в определениях разума, наконец, преодолевает форму абстрактной отрицательности, — вот тогда «отрицательность оказывается истинной положительностью»¹⁸⁷. Только в этом понятии идеи свободы и содержится основа разумного оптимизма.

25) Теперь попробуем в самой краткой форме раскрыть необходимые моменты закономерного движения идеи разумной свободы на русской почве в форме *соборности, абсолютизма и тоталитаризма*, чтобы в более конкретном виде понять разумный исход человеческой истории.

Соборность как непосредственное единство церкви, государства и русской земли в целом есть изначально *всеобщий момент понятия русского духа*, которое, как мы увидим, целиком совпадает с понятием духа как такового. Именно на почве соборности успешно идет процесс превращения московского удельного князя в государя всея Руси. Однако нам важно понимать, что духовной основой централизации раздробленной на удельные княжества Руси, когда у каждого удельного князя фактически были *свои* объекты поклонения, *свои* святыни и святые, *было превращение Москвы «в общерусский культовый центр»*¹⁸⁸. Только после канонизации Петра — *митрополита всея Руси*, Москва

¹⁸⁵ Г. Р. Державин: «<...> А если что и остаётся / Чрез звуки лиры и трубы, / То вечности жерлом пожрётся / И общей не уйдёт судьбы».

¹⁸⁶ Линьков Е. С. Лекции разных лет по философии. Т.1 СПб.: Умозрение, 2018. С. 225.

¹⁸⁷ Там же. С. 231.

¹⁸⁸ См.: Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI – XVI) М., 1986. С. 97.

(задолго до известного послания Филофея!) реально превращается в *город святого Петра*¹⁸⁹, а общерусский пантеон пополняется уже не только именами великих и удельных князей, но прежде всего именами известных религиозных деятелей того времени — таких, как митрополит Алексей, Сергей Радонежский и Кирилл Белозерский, воплощавших в себе идею *духовного единства всего народа*. Только благодаря духовному единству народ поднимается над своим «кровным» способом существования и становится нацией. Можно уверенно сказать, что *становление русского самодержавия* было бы невозможным без централизации культов. Разумеется, что способом «эмпирического анализа» (Тойнби) невозможно понять исторический момент превращения великого московского князя в *государя самодержца всей Руси*¹⁹⁰, а тем более понять логику мысли русского царя: «Угрожаешь мне судом Христовым на том свете, — читаем в одном из посланий Иоанна IV Грозного Курбскому, — а разве в сём мире нет власти Божией? Вот ересь манихейская! Вы думаете, что Господь царствует только на небесах, Дьявол во аде, на земле же властвуют люди: нет, нет! Везде господня держава, и в сей и в будущей жизни!»¹⁹¹.

Однако вместе с новой династией Романовых и начавшимся, по словам Флоровского, болезненным процессом *романизации и латинизации* православной Руси, который вызвал религиозный раскол (особенно, когда малороссийские ученые и греческие монахи были поставлены во главе реформаторской работы, прежде всего, с целью принять участие в исправлении богослужебных книг, реакция русского духа молниеносно переросла в открытый протест) и даже раздвоение единства духовной и светской властей¹⁹², происходит переход к принципиально иному религиозно-государственному порядку. *Абсолютизм как особенный момент исторического развития понятия русского духа* упраздняет патриарший престол. Пётр I, основывает новую столицу в Санкт-Петербурге, принимает титул императора, Отца Отечества, подобно Богу-Отцу

¹⁸⁹ Поскольку сам митрополит Пётр незадолго до своей смерти в 1326 году наказал, чтобы его похороны совершились не во Владимире, а в строящемся в Москве Успенском соборе, постольку он, по словам историка М. П. Покровского, «своими мощами <...> и освятил столицу соперника тверских князей» (См.: *Покровский М. Н.* Избранные произведения, кн. I, Т. 1–2 М., 1966, С. 221), заложив фундамент московского культового пантеона. С инициативой канонизационных мероприятий выступили новый глава русской церкви Феогност и великий князь Иван Данилович, которые подготовили соответствующий этой цели реестр «чудотворений», так и сам акт канонизации Петра.

¹⁹⁰ *Платонов С. Ф.* Полный курс лекций по русской истории. Ростов-на-Дону, 2000. С. 97.

¹⁹¹ Цит. по: *Карамзин Н. М.* История Государства Российского. Кн. 3. М., 2004. С. 41.

¹⁹² «Богоизбранная сия и богомудрая двоица!», «два великих дара» — такое уже получает толкование «симфония властей» в изданном в 1655 году Служебнике по благословению «великого государя, святейшего Никона, патриарха Московского и всея Руси» (См.: *Иоанн, митр.* Русская симфония. Очерки историософии. СПб., 2004. С. 218).

сосредоточившему в одном лице всю полноту светской и духовной власти. По его самодержавной воле соборное единство русской жизни окончательно распалось, с одной стороны, на служивых людей всех 14-ти рангов и, с другой стороны, на крестьянский/христианский народ, исчисляемый абстрактными ревизскими душами. Славянофилы, исследуя отечественную историю, справедливо обратили внимание именно на нарушение первым российским императором равновесия исторических сил, поскольку весь государственный, «служилый» слой настолько отделился от народа, что, по словам К. С. Аксакова, «образовалось иго государства над землей»¹⁹³.

И только в формации *тоталитаризма* как тотальной ревизии прежних форм бытия и сознания народа соборность и абсолютизм, всеобщность и особенность русского духа впервые сошлись в его *единичности*. Советская Россия — это та же, обозначенная нами словом «соборность», Святая Русь, совершившая свой крестный ход. Вспомним слова гимна СССР: «Союз нерушимый республик свободных сплотила навеки Великая Русь», и попытаемся понять сказанное философски: *наша история в своём умопостижимом смысле представляет собой чистое умозаключение, или самоопределение одного и того же сущего слова, или понятия «соборность», делимого внутри самого себя («абсолютизм»), и преодолевающего своё собственное деление («тоталитаризм»)*. Разумеется, что философский смысл понятия «тоталитаризм» не имеет ничего общего с политологическим представлением о тоталитаризме как политическом режиме. Речь идёт о беспрецедентной по своему замыслу попытке советского руководства в области социального бытия человека осуществить «великий апокалиптический синтез»¹⁹⁴ вечного содержания и соответствующей ему государственной формы, и таким образом начать *выделку* (выражение Достоевского), или социальное воспитание человека. Хотя понятно, что синтетическая форма разума, если воспользоваться выражением Фихте, слишком далека от конкретности единства в духовном смысле этого слова, однако нельзя не видеть то, что начало феноменологическому снятию опыта исторического бытия человека уже положено. Поэтому как бы не пытались современные политики умалять величайшую значимость этого момента русской (и мировой!) истории, а «Божие дело своей ходой, без суеты идёт» (Лесков).

26) Что касается религиозного характера русской идеи, то в Советской России, несмотря на то, что она официально позиционировала себя страной воинствующего материализма и атеизма, всё же утверждать о преодолении религиозности в принципе не верно. Из русских религиозных философов скорее

¹⁹³ Цит. по: Малинин А. В. Философия истории в России. СПб., 2001. С. 82.

¹⁹⁴ Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 146.

был прав С. Л. Франк, рассматривающий *атеизм* как отрицательную религиозную идею¹⁹⁵. Поэтому процесс отрицания исторической (церковной) формы религии и связанного с ней государственного устройства, несмотря на варварские формы богоборческого «снятия», только подтверждает философско-исторические выводы Канта и Толстого. Будучи одухотворенный *верой в человека-творца*, а по сути, *верой в бесконечную мощь разума*, наш народ разумением своим творил и продолжает творить разумное и вечное, причём старается творить с сознанием дела. Совсем не случайно, что идеи В. И. Вернадского о ноосфере, или сфере разума, в которую эволюционирует биосфера под влиянием научной деятельности человека, стали созвучными рассматриваемой нами эпохе радикальных преобразований. Вспомним, что на серьёзное изменение сознания народа в сторону разумности уже сразу после русской революции 1905 года обратил внимание Толстой, сам призывавший соотечественников к тому, чтобы неуклонно и далее идти «путем зерна», следовать «духу жизни» [37, 115].

27) Логичным было бы задать вопросы: «Кто из литераторов в советской России следовал этому *духу жизни*?», «Через деятельность кого и как великое наследие русской классической литературы становилось достоянием миллионов, что *вечное*, по пронизательному взгляду Г. П. Федотова, стало *заглядывать нам в глаза и происходило рождение человека в человеке*?¹⁹⁶. Несомненно, что к «разносчикам новой веры» (Маяковский) — веры в человека-творца, относились не только «кремлёвские мечтатели» во главе с В. И. Лениным¹⁹⁷, но прежде всего Горький, Брюсов, Блок, Маяковский, Платонов, Багрицкий, Островский, Гайдар, Шолохов и многие другие деятели русской литературы. Все они, часто вопреки господствующим в стране марксистским установкам, или руководствам к действиям, говорили об одном — о примате духовного, идеального, ибо «человек есть тот, кем он хочет быть, а не тот, кто живёт у всех на глазах»¹⁹⁸. А хочет он быть непременно героем, рождённым, как поётся в известном авиамарше Юлия Хайта и Павла Германа, «*чтоб сказку сделать былью*». Только быль как осуществлённый замысел (замысел, который включал в себя гигантскую *работу мысли* [89, 131], проделанную в Золотом XIX и Серебряном XX веках) может стать настоящей былью, плотью духовного всечеловеческого единства, в котором

¹⁹⁵ Франк С. Л. Введение в философию. СПб., 1993. С. 14.

¹⁹⁶ Федотов Г. П. Тяжба о России // Мыслители русского зарубежья. СПб., 1992. С. 360–361.

¹⁹⁷ Эпитет «Кремлёвский мечтатель» дан Ленину английским писателем-фантастом Гербертом Уэллсом после известной беседы в Кремле в октябре 1920 года.

¹⁹⁸ Платонов А. П. Слышные шаги // Андрей Платонов. Государственный житель. Минск, 1990. С. 642.

внешние различия, особенно по сословиям, рангам и другим, исторически значимым и исторически преходящим признакам, перестают играть определяющую роль. «Главное значение искусства, — пишет Толстой, — значение объединения. "Я" художника сливается с "я" всех воспринимающих, сливающихся в одно» [57, 132].

28) В книге «Логосу внимая» автором неслучайно выделены моменты советского и постсоветского периода Руси-России как этапы *эстетического* и *теологического* способов духа, чтобы философски раскрыть необходимость *сознательного развития* эстетической, религиозной и философской мысли в условиях объективно выступившего *духа жизни* [37, 115]. Поэтому нам понятны стремления поэтов и писателей найти этому *таинственному, божественному, только что открывавшемуся* [52, 112–113] явлению соответствующие художественные образы. К примеру, в своей поэме «Двенадцать» Александр Блок замечательно выразил это божественное откровение в образе русского, не затронутого никоновской реформой Христа, отчего имя «Иисус» и написано им с одним «и».

В основу Советского строя положена разумность в форме художественной правды, т. е. действительность мысли в её непосредственно-всеобщей форме тождества с самой собой. Эта форма по своему содержанию представляет тот момент самодеятельности абсолютного духа, который если и не исключает возможность особенной субъективно-творческой деятельности, то непременно полагает последнюю только в аспекте *социального равенства с собой*. Это к вопросу о том, почему возникла *идейная необходимость* в «философском пароходе»¹⁹⁹, проявление которой христиански мыслящий Чаадаев предрекал как грядущую эпоху «уничтожения своего личного бытия и замены его бытием вполне социальным и безличным»²⁰⁰. В этом направлении мыслил и Лев Толстой, который писал так: «Учение Христа не касается политики, но оно одно решает все политические вопросы. Я не понимал прежде того, что разумел Платон под своими идеями, но теперь понял, когда сам неизбежно пришел к ним» [55, 227]. Правда, для Толстого подчиненное положение личности общественному уровню сознания есть только ступень к нравственно-религиозной, а потому истинно *идейной* жизни. «Человек, стоящий на степени общественной, не может быть движим требованиями высшего, религиозного сознания» [55, 41], но он так же и не может идти вразрез с самой русской идеей, которая в форме стихийного развития общества, через страдания и муки [51, 87] ведёт его к истинно

¹⁹⁹ Речь идёт о высланных в сентябре 1922 года из Советской России представителях оппозиционной интеллигенции, которых по их мировоззрению невозможно было «вписать» в новый проект социального воспитания нового человека.

²⁰⁰ Чаадаев. П. Я. Статьи и письма. М.: «Современник». 1989. С. 125.

разумному способу бытия и сознания [23, 448]. Вот почему и возникает острая необходимость создания разумной системы воспитания и образования единого национального духа, чтобы через развитие всех и каждого освободить человечество от «ненужных страданий» [36, 276]. Толстой развивает мысль немецкого философа Фихте о социальной значимости разумной религии, понимая, что «воспитание к истинной религии»²⁰¹, преодолевающей разрыв божественного и человеческого начал, означает воспитание человека как свободно определяющей себя духовно нравственной личности. «Предприниматели (капиталисты) обкрадывают народ, делаясь посредниками между рабочими и поставщиками орудий и средств труда, также обкрадывают купцы, становясь посредниками между потребителями и продавцом <...>. Но самый ужасный обман — это обман посредников между Богом и людьми» [54, 111–112].

Однако порядок идей не может осуществиться в жизни общества без ломки и «выделки» обветшалого положения вещей: как ни крути, но Салтыков-Щедрин в вопросах смены общественных отношений завсегда зрел в корень, понимая, что «дорога из города Глупова в Умнов лежит через Буянов, а не через манную кашу». Впрочем, это в глубине души вынужден был признавать и сам Толстой, во всяком случае, мы встречаем у него и такого рода признания: «Люди, к несчастью, только опытом познают — и потому опыт бедственности войны им нужен» [51, 87].

29) Нет сомнения в том, что насильственно-директивными способами организации новой жизни (напомним, что Советская власть практически на всей территории, которую ранее занимала Российская империя, установилась в результате Октябрьской революции 1917 года и последовавшей за ней Гражданской войны) достижение высшей социальной цели бесклассового общества просто невозможно. Необходима постоянная работа мысли, постигающей сакральный смысл начатого беспрецедентного дела, и в свете чего раскрытие сути переживаемого исторического момента. А вместе с тем плоды деятельности абсолютного *духа жизни* на русской почве стали настолько очевидными для религиозно мыслящих, что даже идейные противники большевистской политики *социального воспитания человека* не могли не возрадоваться громадьё перемен в стране. Особенно, когда речь идёт о переменах в плане *духовного роста* советских граждан. Если *вечное*, начиная с организации ликбеза, т. е. массового обучения неграмотных взрослых чтению и письму, стало духовно окрылять советского человека²⁰², то тогда и отношение

²⁰¹ Фихте И. Г. Речи к немецкой нации. СПб., 2009. С. 92.

²⁰² Федотов Г. П. Тяжба о России // Мыслители русского зарубежья. СПб., 1992. С. 360–361.

интеллигенции к *русскому коммунизму* начинает в корне пересматриваться. К осознанию необходимости глубинного переосмысления мировой истории в целом приходит, к примеру, и ранее высланный из Советской России исследователь русской идеи Николай Александрович Бердяев²⁰³.

Строго отделяя зёрна от плевел, важно понять, что сам способ становления разумно-социальной жизни человека в нашей стране через реализацию художественного способа мысли не является случайным. Об этом говорят и факты отечественной истории, согласно которым проблема разумного «разрешения мировой драмы»²⁰⁴ зачиналась в России задолго до «философского парохода» 1922 года, до революции 1905 года и даже до «философской катастрофы», наступившей, по словам Сергея Булгакова, сразу после смерти Гегеля. В разрешении этой драмы, как мы уже говорили, литература как духовная форма деятельности в России занимала важнейшее место, ибо «литература, — по словам В. Г. Белинского, — положила начало внутреннему сближению сословий, <...> произвела нечто вроде особенного класса в обществе <...> из людей всех сословий»²⁰⁵. Так что процесс *духовного перерождения*, о котором Достоевский признавался брату, затронул не только развитие отдельных представителей нашего народа, но он *необходимо* затрагивает всех и каждого. В этой форме рождённого духом всечеловеческого единства, народ, по Достоевскому, «учился познавать себя»²⁰⁶.

Конечно, в Советское время никто уже и не вспоминал о *новом религиозном сознании*, о котором ещё относительно недавно спорили поэты и философы Серебряного века, но, рассуждая о советском типе человека, невозможно не задуматься о *едином духовном основании* многонационального и многоконфессионального народа. Благо, что Советская власть дала добро на выпуск Полного собрания сочинений Льва Николаевича Толстого, поскольку в нём — разгадка: «Если признаешь Бога, то неизбежно признаешь и равенство людей. Тот Бог, который в тебе составляет начало твоей жизни, такой же во всяком другом» [54, 144].

30) Обратим внимание на саму суть выступившего парадокса: с одной стороны, партией и правительством ставится цель освобождения сознания из-под *власти тьмы*, включая и церковно-религиозную «тьму», а с другой — сам процесс осуществления цели связан с самой что ни на есть *сакрализацией*

²⁰³ Напомним, что книга «Истоки и смысл русского коммунизма» была задумана Н. А. Бердяевым ещё в 1933г.

²⁰⁴ Там же. С. 146.

²⁰⁵ *Белинский В. Г.* Мысли и заметки о русской литературе // Собр. соч. в трех тт. Т. III. М., 1948. С. 34.

²⁰⁶ *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1873 г. // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского. В 14-и томах. Т.10. СПб., 1906. С. 95.

образования. Невероятное становится очевидным, ибо божественно разумное содержание классической литературы, проникая в сознание народа, включая и т. н. активных безбожников, приводит к тому, что *вещное слово* (пусть пока только ещё в художественной форме!) становится *сердцевиной бытия* заново рождающегося русского мира. Так что разумная вера, о которой размышляли Кант и Толстой, не только не исчезла в результате проводимой политики атеистического воспитания, а наоборот, впервые только и стала заявлять о себе в мире сём как некое *невиданное детище*²⁰⁷. В 30-е годы Б. В. Яковенко, высказывая мысли о всемирно-историческом значении русской революции, справедливо усматривает в ней действительное «продолжение христианской культуры»²⁰⁸.

Увы, до сих пор ещё никто по-настоящему не раскрывал противоречие божеского и человеческого, всеобщего и особенного в недрах СССР, хотя о развитии этого фундаментального противоречия духа Толстой писал, начиная с 80-х годов XIX века. Даже в таких, казалось бы, сугубо социальных работах, как «Так что же нам делать?» и «Рабство нашего времени» мысль о духовном противостоянии насильственным методам у него является основополагающей, поскольку имеет религиозное происхождение [34, 146]. И, конечно, нельзя соглашаться с Лениным, утверждавшим, что от толстовского воззрения *веет только духом восточного, азиатского строя, пронизанного и аскетизмом, и непротивлением злу насилием, и глубокими нотками пессимизма*²⁰⁹. Почему? Потому что в основе толстовского непротивления злу насилием лежит метафизическая «борьба со злом, противление злу разумом и любовью» [31, 59]. «Непротивление злу насилием — не предписание, а открытый, сознанный закон жизни для каждого отдельного человека и для всего человечества» [56, 75], поэтому даже те, кто не признают его, например, «Столыпин и революционеры», все равно «бессознательно содействуют осуществлению закона» [56, 76].

Речь идёт о процессе всеобщего развития, в который мы, сознающие в себе свою божественную самость, люди, должны ответственно включиться в целях разумного разрешения присущего ему противоречия. Наличие разума есть не признак или свойство, а от века сущая природа всякого человека, благодаря

²⁰⁷ Вот как в 1921 г. Б. В. Яковенко анализировал ход революционных событий в России: «Февральская революция была чиста и хороша и телом и духом, но, увы! Она оказалась импотентной. Октябрьская революция показала отвратительное лицо и окунулась в море преступлений, но она и зачала, и родила и растит, пусть в муках и проклятиях, но растит невиданное детище» (Цит. по: Солодухин Ю. Н. О труде Б. В. Яковенко «История русской философии» // Яковенко Б. В. История русской философии. М., 2003. С. 484).

²⁰⁸ Цит. по: Шитов А. М. Борис Валентинович Яковенко — факты биографии // Яковенко Б. В. Жизнь и философия И. Г. Фихте. СПб., 2004. С. 448–449.

²⁰⁹ См.: В. И. Ленин, Соч., Изд. 4-е, Т. 17, С. 31.

познанию которой он и становится свободным самосознательным разумом. И когда Толстой говорит, что «религия есть закон, который ничем нельзя отменить и никак нельзя обойти, нарушение которого нельзя скрыть и награду за исполнение которого нельзя получить в этом мире» [54, 114], то и здесь речь идёт о религиозной форме разума как такового. Вовсе не удивительно, что внутреннюю сторону борьбы, или, выражаясь по-кантовски, *антиномию разума с самим собой*²¹⁰, о чём мы уже говорили, напрочь отрицают эмпирически, или материалистически мыслящие учёные, в т. ч. и В. И. Ленин²¹¹. Удивительно другое: то, что до сих пор современные любомудры не оценили научную значимость начатой *работы мысли* Толстого, приступившего к постижению внешнего, эмпирически схватываемого противоречия как формы проявления внутреннего противоречия самой религиозной формы истины.

31) Как это возможно, чтобы под покровом Советской власти с её диктатурой пролетариата, материализмом и атеизмом и т. п. развивалось то, что было ей, казалось бы, чуждо по определению? Заострим вопрос: «Возможна ли вообще некая диктатура, или власть над *духом жизни*?». Разумеется, что для неразвитого в религиозном и философском отношении сознания такой вопрос может показаться граничащим с безумием, а что касается т. н. исторических личностей, то им, как показал Толстой в «Войне и мире», закон истории представляется разве что результатом их собственной произвольной деятельности: «Моя воля — это и есть закон». И сегодня история, увы, нас ничему не научит, если мы, не развив в себе самих разумный способ мысли, подобно К. Попперу или Э. Ю. Соловьеву остановимся на эмпирически очевидном толковании фактов, уверяя всех, что история сама по себе «не имеет смысла», и только «мы можем придать ей смысл»²¹².

Поскольку без сознательно организованного *феноменологического снятия опыта стихийно-исторического развития человечества* проблема власти, «когда она признается как нравственно и разумно высшее» [49, 70], в принципе не разрешима, постольку мы внимательно постараемся проследить за логикой начавшегося (пока ещё в основном стихийно-бессознательного) процесса освобождения духа от исторически преходящих форм бытия и сознания. В том,

²¹⁰ Кант И. Религия в пределах только разума / Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 187.

²¹¹ У Толстого, полагает Ленин, «борьба с казенной церковью совмещалась с проповедью новой, очищенной религии, то есть нового, очищенного, утонченного яда для угнетенных масс» (В. И. Ленин, Соч., Изд. 4-е, Т. 16, С. 295).

²¹² Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2 М., 1992. С. 320; Поппер К. Нищета историцизма // «Вопросы философии». № 10. 1992. С. 65–75; Соловьев Э. Ю. Секуляризация — историцизм — марксизм // «Вопросы философии». № 4. 2001 С. 34–35.

что идея разумной и в то же время отрицательной свободы уже демонстративно начинает овладевать русским миром и в его лице миром всего человечества — в этом для нас нет ничего противозаконного. Более того, в реализации *закона свободы* способом феноменологического снятия опыта мы видим начало уже вполне сознательного *осуществления положительной разумности*, о необходимости которой говорили немецкие философы. Впрочем, об этом движении истины известно и серьёзному христианскому сознанию с его представлением о втором пришествии Бога в конце истории. Обратим внимание на проявления этого представления в т. н. «низах», т. е. в народе.

32) В свое время и Мих. Лифшиц писал, опираясь на факты, о религиозно-психологической подкладке Октябрьской революции, об ожиданиях Спасителя. Народные массы, впервые втянутые в круговорот реальной политики, по сути дела, и не могли воспринимать крушение «царства антихриста» иначе, как Божью кару. Вместе с тем их религиозное сознание было захвачено не только духом отрицания всего и вся, но и грандиозным размахом мечты о всеобщем братстве, о воплощении правды-справедливости: «Стойте же товарищи, — приводит Мих. Лифшиц выдержку из обращения председателя чрезвычайного совещания делегатов от сел Нижегородской губернии, — дружно и смело, <...> держите крепче и выше трудовое Красное знамя, которое скоро взвьется над всем миром, и тогда на всем земном шаре настанет тот земной рай, который проповедовал Христос»²¹³. Религиозно-романтическая чрезмерность, мечта о выходе в вечное счастье человека, о невозможном пронизывают всю «красную» публицистику первых лет советской власти. Так, в рядовом провинциальном журнале «Железный путь», где начинает свою творческую деятельность писатель Андрей Платонов (1918), выражена целая программа мирового переустройства: «Мы потому ещё "Железный путь", что путь к социализму, путь к земному царству устлан терниями жестче железа. Мы — "Железный путь" к счастью и свободе всего мира, всего человечества»²¹⁴.

Далее, опирающимся на развитый в интеллектуальном отношении религиозный способ мысли Толстого, становится понятным, почему именно в русском мире проблема *законности* и *легитимности* власти выходит за пределы сугубо политологической области, почему её следует рассматривать в единстве с разумно-христианским пониманием жизни. Если наш народ, по Толстому, исторически «смотрел на власть как на зло, от которого человек должен устраться» [36, 247], то в этом проявлялось вовсе не фатальное стремление к

²¹³ Лифшиц Мих. Нравственное значение Октябрьской Революции // «Коммунист». № 4, 1985. С. 40.

²¹⁴ Цит. по: Чалмаев Виктор. «Нечаянное» и вечное совершенство Андрея Платонова // Андрей Платонов. Государственный житель. Минск, 1990. С. 8.

насильственному противлению властям, а, тем более, к бессмысленному бунту, — речь идёт о проблеме *признания* её законности. «Причина такого отношения русского народа к власти, я думаю, заключается в том, что в русском народе, больше чем в других народах, удержалось истинное христианство, как учение братства, равенства, смирения и любви, то христианство, которое делает резкое различие между подчинением насилию и повиновением ему. Истинный христианин может подчиняться, даже не может не подчиняться без борьбы всякому насилию, но не может повиноваться ему, то есть признавать его законность» [36, 248]. Здесь вновь уместно ещё раз обратиться к размышлению Л. П. Карсавина о большевистском этапе русской национальной идеи. «Не народ навязывает свою волю большевикам, и не большевики навязывают ему свою. Но народная воля индивидуализируется и в большевиках; в них осуществляются некоторые особенно существенные её мотивы: жажда социального переустройства и даже социальной правды, инстинкты государственности и великодержавия»²¹⁵. Толстой не против власти, он «не анархист, а христианин» [55, 239], понимающий, что «власть может быть не насилие, когда она признается как нравственно и разумно высшее» [49, 70]. Однако он достаточно ясно отдаёт себе отчёт, что в опыте *исторического становления разумного сознания* без насилия не обойтись [51, 87].

33) Поскольку *советская* система носила на себе печать абстрактно-пролеткультовского отрицания всего прошлого — и *святого*, и *светского*, нещадно *загоняя* *клячу истории*, по выражению нашего вдохновенного певца Владимира Маяковского, поскольку она была устремлена только вперёд, в мечтах о будущем сверхчеловеке, постольку всякое инакомыслие и даже «лирическое отступление» воспринимались ею исключительно негативно.

Однако в условиях господства тотального «мы» у русского разума уже не было выбора — он вынужден был, пересмотрев своё «соловьёвско-бердяевское» представление о себе, искать истину и жизнь теперь уже не *вне* себя, не «в опыте и вере»²¹⁶, а только *в себе самом*. Именно на этом мучительном пути, как и предполагал Лев Толстой, жизнь единого и внешним образом неделимого *серьёзного сознания серьёзного народа* начинает прокладывать себе дорогу к тому, о чём писали Гоголь и Гегель, т. е. к *великолепной храмине*, или к абсолютному саморазвитию и самопознанию. Прокладывать, но уже в форме *разумного религиозного представления*, постепенно продвигаясь от зримых форм соцреализма в искусстве к разумно-философскому прозрению истины²¹⁷.

²¹⁵ Карсавин Л. П. Философия истории. СПб., 1993. С. 310.

²¹⁶ Соловьёв В. С. Вера, разум и опыт // «Вопросы философии». 1994. № 1. С. 125–126.

²¹⁷ См. об этом подробнее очерк санкт-петербургского философа А. Н. Муравьёва «Знание-вера-познание»: логика развития абсолютности духа как основание истории мировой

Поэтому в СССР культивировался особый тип государственной «выделки» человека, когда воспитуемому буквально вменялась в обязанность становиться *социально значимой личностью*²¹⁸, у которой детство обязательно должно быть пионерским, юность — комсомольской и т. п. К примеру, стать настоящим пионером — это значит изначально быть готовым возвыситься над естественно-историческим образом жизни до идейно одухотворённого образа героической личности. Необходимо было каждому *посвящённому*²¹⁹ сознательно встать в один ряд с идеальными образами классического соцреализма 1930-х годов, с художественно созданными ликами *новых святых*, будь то Павка Корчагин или гайдаровские тимуровцы. Само воспетое поэзией *громадьё наших планов* выявляло и тех, кто мог бы послужить образцом принципиально новой жизни, особенно для юношества, *решающего сделать бы жизнь с кого*. Это мог быть *Ворошилов, первый красный офицер* или *Дзержинский — человек, что железен и жилист*²²⁰. В более поздние времена этот ряд пополнялся образами героев труда, Великой Отечественной войны, покорителей целины и космоса.

То, что действующий в гуще общественной жизни советских граждан художественный способ мысли был буквально нашпигован определённым идеологическим материалом, вовсе не умаляет его значение с точки зрения объективного развития духа. Сам опыт жизнедеятельности советской системы явно свидетельствовал, что не один только страх быть расстрелянным или отправленным в ГУЛАГ являлся двигателем свершений тех лет. Источником реальных достижений советского социализма был, прежде всего, душевный подъём широких масс и энтузиазм молодежи, искренне верившей, что её самоотверженный труд служит благородным целям воплощения идеалов справедливости. По словам Мих. Лифшица, «всечеловечность», которую

культуры», в котором вся сфера абсолютности духа, восходящего от искусства к философии, раскрывается как *разумная религия* (Муравьёв А. Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015. С. 116).

²¹⁸ Марксистское определение человека, которое в советские времена известно было, пожалуй, каждому: «Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений». Отсюда у марксистов-ленинцев вытекает задача преодоления отчуждения сущности человека через социальную революцию, тогда как для Толстого человек реализует самого себя через освобождение божественной идеи в себе самом, чтобы воплотить её в форме разумного устройства мира.

²¹⁹ Напомним, что в пионеры не принимали, а *посвящали*, ибо невозможно стать по образу героев, или *новых святых*, не изменяя обыкновенно-обывательский образ мысли и жизни. Многие школы носили имена пионеров-героев Великой Отечественной войны — Валентина Котика, Володи Дубинина и многих других героев.

²²⁰ Выделены курсивом слова из стихотворения В. В. Маяковского «Хорошо».

проповедовал Достоевский, стала жить «в рядовом советском гражданине как нестираемое ничем предчувствие грядущего братства»²²¹.

34) Однако сознание того, что действительная свобода всех, т. е. целостной жизни страны, предполагает ещё *свободу особенных форм* деятельности, будь то культурное самоопределение народов, входящих в состав СССР, или самоопределение общественных и хозяйственных организаций с их особенными задачами и интересами, или просто индивидов, приходит не сразу. Заметим, что совершить переход от Советского строя как *непосредственного единства государства и общества* к *опосредованному законом* отношению государства и гражданского общества сразу невозможно. В том, что эти попытки перехода, начиная с деятельности Н. С. Хрущева и Л. И. Брежнева, обернулись радикальной перестройкой и разложением всего социального строя во времена М. С. Горбачева и Б. Н. Ельцина, виноваты все и никто по сути, поскольку само развитие отношения всеобщего и особенного, государства и общества без развития разумного способа религиозной и философской мысли не может осуществляться само собой и без потрясений. Становится понятным то, что жизнь русской мысли уже не может ограничиваться только формой художественно-образного мышления, художественной правды, хотя, по мнению В. В. Библихина, пока ещё только «поэзия несёт в России службу мысли»²²². Именно к такому осознанию, пусть не сразу, но вполне последовательно приходит русский мир в эпоху В. В. Путина, когда, выражаясь словами Фихте, утверждаются не только отрицательно добрые нравы по принципу «разрешено всё, что не запрещено законом» (формальное правосознание с его опорой на юридические законы), но и одновременно ставятся задачи духовного развития всего народа. Теперь уже можно говорить о начавшейся, наконец, эпохе глобального перехода человечества к *разумному устройству жизни* [54, 228]. Хотя, понятно, что этот процесс разумности осуществляется пока все ещё в стихийно-бессознательной форме и уже в силу этого чреват насильственными способами решения проблем не только социального, но и проблем сугубо духовного порядка.

Тот факт, что в начале 2015 года в нашей стране *теология* была одобрена Высшей аттестационной комиссией как научная дисциплина, а уже в октябре 2017 года теология утверждена в качестве новой научной специальности²²³,

²²¹ Лифшиц Мих. Проблема Достоевского: Разговор с чёртом. М., 2013. С. 158.

²²² Библихин В. В. Другое начало. СПб., 2003. С.62.

²²³ «Теологическое исследование направлено на выявление, анализ и интерпретацию значимых аспектов религиозной жизни и их соотнесение с нормами конкретной религиозной традиции. Важной областью предметного поля специальности "Теология" является изучение истории и современного состояния отношения религиозной

говорит скорее о серьёзном намерении нашего государства идти путем *противления злу разумом и любовью* [31, 59]. Однако можно ли избежать идейного разногласия в сфере религиозного представления, опираясь на *теологию*? Какую роль в развитии страны и мира в целом может играть классическая философия, к сознательному усвоению и развитию которой устремлена русская мысль?

35) Несмотря на видимое господство марксистско-ленинской идеологии, *русская мысль*, пройдя испытания сталинизмом, выходит в послевоенный период на качественно новый уровень понимания сути классической философии. Благодаря этому внешняя форма отношения философской мысли к своей субстанциальной идее, выступившая в российской истории у П. Я. Чаадаева и В. С. Соловьева как историсофская проблема, начала феноменологически развиваться в форму внутреннего, духовного отношения (противоречия) всеобщего и особенного. Объективно этому способствовало как раз то, что в советском марксизме имелась актуальная установка, призывающая серьёзно изучать классическое философское наследие²²⁴. Конечно, такая мысль всегда была фактором раздражения для власти предержащих сталинского и послесталинского периода, однако это обстоятельство не останавливало ни Э. В. Ильенкова, ни М. А. Лифшица, ни Е. С. Линькова двигаться по пути философского самопознания.

Так, работая на кафедре истории философии в Санкт-Петербургском (Ленинградском) государственном университете (с 1969 по 1994 год), к развитию идеи в её высшей форме познания понятия философии, приступил Е. С. Линьков. В свой курс лекций по истории классической немецкой философии он сознательно включает развёрнутое в целый семестр *феноменологическое введение в философию*, раскрывая необходимые предпосылки понятия философии. И мы видим, как, начиная с рассмотрения сферы теоретического и практического опыта, мысль восходит к познанию единства противоположных определений сознания и предмета способом созерцания (искусство), представления (религия) и мышления (история философии). Если рассматривать необходимость такого введения в связи с феноменологическим процессом самопознания русского духа, который осуществляется в историческом опыте

организации к другим конфессиональным учениям и организациям, а также к государству и обществу», — говорится в паспорте научной специальности «Теология».

²²⁴ Мысль, которую неоднократно высказывал В. И. Ленин, в частности, в своей статье «Три источника и три составных части марксизма», впервые опубликованной в легальном журнале РСДРП(б) «Просвещение» (1913, № 3).

нашей страны²²⁵, то становится понятной как высшая цель человеческого бытия, так и способ её достижения.

36) Поскольку художественный способ духа (разумно-эстетическая форма мысли) вместе с распадом Советского Союза исчерпал себя в качестве действительно определяющей духовной основы жизни нашего народа, постольку противоречие духа с самим собой, выраженное в форме противоположности выступившего конечного самосознания и бесконечного предмета религиозного сознания с необходимостью становится следующим этапом на пути к своему разрешению в философском разуме. Иначе говоря, тот союз, что, по словам нашего национального поэта-пророка, *срастался под сенью дружных муз*²²⁶, под покровом творческого вымысла о *несокрушимой стране героев и мечтателей*²²⁷, уступает место более сложному социальному образованию, в котором дух *особенности* уже не устраняется из-под опеки государственно-партийного диктата как некая классово-враждебная сила.

Так что мы не случайно обращаемся к духовным исканиям Достоевского и Толстого в особенности, ибо на сегодняшний день актуально усвоение именно религиозно-философского способа познания национальной идеи, которым они обладали. Причём, речь идёт вовсе не столько об усвоении творческо-многообразного наследия мыслителей, *сколько о ступени и способе духа*, просыпающегося к *истинной жизни разумного сознания* [26, 339], благодаря чему история и начнёт преодолевать стихийно-бессознательный ход своего развития.

В процессе религиозного и философского воспитания и образования граждан право через развитие сознания свободы, или нашего «истинного, духовного я» [55, 224] необходимо снимает с себя фетишизм внешнего закона, силой принуждающего граждан к формальному правопорядку. Оно становится нравственным, разумным правом, или правом разумных людей, которое не отделено от правды, от разума и совести [55, 215]. Конечно, тому, кто вслед за Достоевским и Толстым воспринимает религию как духовную основу человеческого общежития, кто в познании её сути видит спасение человечества «от его ненужных страданий» [36, 276], не надо объяснять, насколько важным делом является развитие в нас самих истины в религиозно-разумной форме. Однако чтобы современному российскому государству прийти к такому пониманию, необходим, возможно, целый исторический период. И чтобы он не оказался вновь периодом взлёта, падения и распада, что мы и видим на примере

²²⁵ Более подробно об этом читатель может прочесть в книге: Александр Ломоносов «Путь в Софию. Очерки феноменологии русского духа». СПб., Изд. РХГА. 2014.

²²⁶ А. С. Пушкин. 19 октября.

²²⁷ Слова из песни «Марш энтузиастов».

Советского Союза, нужно государственным мужам уже сегодня становиться всё более разумно мыслящими. *Понять религию как определённую ступень и форму разумного самосознания и самоутверждения — это значит прийти к пониманию разумного единения народов.* Стало быть, необходимо не только формально-юридическое ограничение и содействие *историческим* формам осуществления религии, которыми так или иначе связаны входящие в Российскую Федерацию народы, но важно ещё активно способствовать развитию единого разумного религиозного понятия. Поэтому недостаточно только лишь выпустить в свет Полное собрание сочинений Л. Н. Толстого в 90 томах, но важно, во-первых, сделать его доступным широкой публике (к примеру, далеко не во всех библиотеках культурной столицы РФ это собрание имеется в наличии!). Во-вторых, важно понять все шаги, предпринятые великим русским мыслителем в направлении разумного исхода истории на основе познания нетленного, *потаённого*, как сказал бы Н. С. Лесков, содержания христианства.

«Бога не надуешь, и от закона его не уйдешь: если человек не хочет послушаться голоса разума и любви, и не идёт добровольно, сознательно за Христом, то, идя широким мирским путём — власти, роскоши, приходит длинным обходом, страданиями, к тому же, к сознанию истинности единого пути» [87, 75]. Необходимо, таким образом, не просто «быть заодно с духом жизни» [37, 115], а *сознательно* следовать ему в себе самом, или, точнее, быть в единстве со своей всеобщей самостью, природой. Поэтому, в-третьих, уже в системе общего (школьного) образования в целях развития религиозного сознания молодёжи совсем не обязательно *повторять буквально всё воспитание человеческого рода*²²⁸, важно, прежде всего, усваивать разумное содержание, или «христианское понимание жизни». [36, 337]. Толстой, как известно, высоко оценивал философскую идею В. С. Соловьёва о *богочеловечестве как призвании всех людей* [50, 46], хотя понимал, что вникнуть в суть этого внутренне-идейного процесса истории «всем сердцем и всею душою» невозможно, если душа человека не прошла необходимые этапы духовного созревания. И мы понимаем, что, только развивая созерцающее (умозрение в красках) и представляющее (умозрение в слове) сознание учащихся, можно подойти к проблеме сакрального восхождения русского духа от образа Божия, представленного в ликах святых, к его представлению и разумению. Так, созерцая *образ* святой Софии в новгородском храме, Е. Н. Трубецкой узрел и глубоко осмыслил «замысел Божий о мире», конечную цель православного христианства, некогда воспринятую русской душой — не абстрактное царство Божие на земле, а «обóженное

²²⁸ Чаадаев. П. Я. Там же С. 43.

человечество»²²⁹. Посему если под конечной целью истории понимать результат становления нашего суверенного (самодержавного) царства-государства, то важно не забывать о *ненасильственной* силе, о сугубо духовном движении, связанном с канонизацией Петра — *митрополита всея Руси*, благодаря которой некогда произошла централизация раздробленной на удельные княжества Руси. Пётр, как свидетельствует отечественная история, — это не просто имя, а *образ* святого *обожженного человека*, воплощающего в себе самом идею духовного единства государства (государя) и народа, поэтому развитие идеи богочеловечества в духе нашего народа и возвышало его над «кровным» способом существования — так русский (русский в широком смысле!) народ становился нацией. Так что если процесс сакрального восхождения русского духа от *образа Божия к его представлению и разумению*, который стихийно осуществлялся в отечественной истории, перевести в систему национального образования, то разумный исход человеческой истории перестанет уже быть только лишь мистическим *замыслом Божьим о мире*.

И ещё: вместе с процессом сознательного формообразования духа народа и всякая стихийно-историческая (церковная) форма религиозного представления становится причастной к единому *служению закону свободы, или закону разума* [49, 128]. Думается, что у религиозной жизни русского мира есть бесконечная перспектива, связанная с активностью как самого религиозного способа духа, который уже в мировоззрении Толстого раскрывает в себе самом разумное содержание (о единой разумной религии, которая станет необходимым завершением развития духа в религиозной области, говорит и Евгений Семёнович Линьков в последнем интервью 2017 года), так и сугубо *философского* способа мысли, особенно когда философское классическое образование станет в нашей стране основополагающим, животворящим делом. К этому мы мало-помалу, как сказал бы Н. С. Лесков, но продвигаемся. Понятно, что не без страданий и состраданий...

Итак, если мы вслед за Толстым думаем, что путь к решению основных проблем человечества и в особенности актуальной сегодня проблемы войны и мира заключается в том, чтобы двигаться к поставленной цели *заодно с духом*, или законом разума [49, 128], то стать разумно мыслящими нам просто жизненно необходимо. Только тогда, когда субъект станет разумно раскрывать в себе

²²⁹ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 229, 357.

самом *необходимый способ действия духа*²³⁰, тогда и сам субстанциальный **закон свободы**, действующий в общественной истории, перестанет быть внешним по отношению к субъекту. Выступив в определениях разума человека, он перестаёт быть божественно-отстранённым началом, а человек, познав его как свою вечную самость, перестаёт быть частичным, фрагментарно-функциональным индивидом. Невероятное станет очевидным в том смысле, что история, наконец, перестанет быть историей в её стихийно-бессознательной форме: уже не мы будем в ней, а она в нас, в нашем разумном способе деятельности, или, скажем словами Толстого, — история реально станет формой сознательной реализации единого *духа жизни* [37, 115].

Резюмируем: исследование религиозно-философских работ и дневниковых записей Л. Н. Толстого поможет современному читателю раскрыть в себе тот безусловный нравственный принцип, который на редкость внятно и бескомпромиссно излагал в них великий русский писатель и мыслитель. «Человек, служащий закону разума, — читаем мы, к примеру, дневниковые записи 1886 года, — сам отрекающийся от своей жизни для служения закону разума — получает жизнь вечную в этой вечной деятельности разума» [49, 128–129].

Поскольку в это духовное основание как Царство Божие сводится воедино всё многообразие законов мира, постольку благодаря такому разумному решению мир, следуя истинной вере, к которой вслед за Христом пришёл в итоге своих исканий Лев Толстой, преодолеет свою разорванность на войну и мир и, наконец, перекуёт мечи на орала.

Приложение

Наверное, не будет преувеличением сказать, что всё творчество Льва Николаевича Толстого проникнуто религиозно-философскими исканиями. Они как бы исподволь прокладывали себе дорогу к написанию Толстым целого ряда связанных одной темой работ, среди которых выделяются «Исповедь», «Исследование догматического богословия», «В чём моя вера?», «О жизни», «Царство Божие внутри вас», «Религия и нравственность», «Христианское учение» и «Не могу молчать» (1908), т. е. произведения, в которых была чётко выражена собственная точка зрения русского писателя на христианское вероучение в его связи с жизнью народа. Напомним, что они были написаны уже после «Войны и мира» и «Анны Карениной», в основном в 80-е годы. К ним

²³⁰ См.: *Фихте И. Г.* О понятии наукоучения, или так называемой философии // *Фихте И. Г.* Сочинения. СПб., С. 62.

относится и совсем небольшая (даже незаконченная!) работа «Записки христианина», написанная сразу после «Исповеди», т. е. в самый начальный момент его «духовного рождения» [46, IX]. В ней он пытается объяснить, почему на мучившие его вопросы: «Зачем я живу?.. Как мне надо жить? Что такое смерть? Самое же общее выражение этих вопросов и полное есть: как мне спастись?» (Записная книжка № 7, 2 июня 1878 г.), он не находит ответа ни в науке, ни в философии, почему и обращается к религии.

Из содержания религиозно-философских работ и дневниковых записей, писем последнего духовного периода жизни Толстого можно не только уяснить для себя собственную точку зрения русского писателя на христианское вероучение, но проникнуться его воистину христианским отношением к жизни русского и всего нашего многонационального народа. Так, переехав осенью 1881 года с семьей в Москву, Толстой в первой же дневниковой записи раскроет нам свой взгляд на реальность жизни: «Вонь, камни, роскошь, нищета. Разврат. Собрались злодеи, ограбившие народ, набрали солдат, судей, чтобы оберегать их оргию, и пируют. Народу больше нечего делать, как, пользуясь страстями этих людей, выманивать у них назад награбленное. Мужики на это ловчее. Бабы дома, мужики трут полы и тела в банях, возят извозчиками» [49, 58].

Именно в период написания религиозно-философских работ Толстой выступил с острой критикой социального неравенства и всевозможных форм его ложного оправдания. Он открыто заговорил о самом больном и трудном для христианского сознания — о социальной ответственности и справедливости. «Но с христианством и вытекающим из него сознанием равенства и единства всех людей оправдание это уже не могло быть выставляемо в прежней форме. Нельзя уже было утверждать, что люди рождаются разных пород и достоинств и с различным назначением» [25, 316], — писал он в статье «Так что же нам делать?»²³¹. Вот, к примеру, как суть этой проблемы понимал Дмитрий Мережковский: «В христианской святости нет боли социального неравенства. Святой червяка не раздавит, цветка не растопчет, а мимо вопиющих страданий человеческого рабства и бедности проходит безболезненно: всегда были, всегда будут рабы и нищие; так от Бога положено: рабы, повинуйтесь; нищие, терпите. Но именно тут, где христианская святость кончается, святость Толстого начинается <...>. Он весь — воплощенное угрызение христианской совести, воплощённая боль социального неравенства. Он расширял христианство до беспредельности, сделал христианство таким общественным, каким оно никогда

²³¹ В России работа «Так что же нам делать?» впервые вышла в полном виде в издании «Посредник» только в 1906 г.

ещё не было. Ведь социальная боль и есть новая святая, религиозная боль человечества»²³².

Л. Н. Толстой. Записки христианина

Знаю, что за это заглавие меня осудят. Одни — большая часть — скажут: пора уж эти глупости оставить. Нынче все понимают, что христианская вера — одна из религий. А все религии — суеверия, то самое зло, которое больше всех мешает развитию человечества. Другие скажут: как христианина? Кто может сказать про себя: я христианин? Настоящий христианин прежде всего смиренен и не дерзает называть себя и печатно объявлять христианином. Пускай судят, я все-таки выставляю это заглавие. Я не боюсь осуждения в отсталости потому, что не только не считаю религию суеверием, но напротив, считаю, что религиозная истина есть единственная истина, доступная человеку, христианское же учение считаю такой истиной, которая — хотят или не хотят признавать это люди — лежит в основе всех людских знаний, и не боюсь осуждения в гордости названия себя христианином, потому что я понимаю слова: я христианин иначе, чем они обычно понимаются.

Слова: я христианин обыкновенно понимаются или так: я крещен, следовательно я христианин, или если тот, кто крещен, говорит я христианин, то слова эти понимают так, что он как будто говорит то, что он, кроме крещения, чем-то особенно христианин, и будто хвастается, что он исполнил учение, и действительно говорит или бессвязные, или безумно-гордые слова. Но я понимаю слова: я христианин иначе. Я был крещен и прожил жизнь язычником и потому не считаю христианином того, кто крещен, и говоря: я христианин, я не говорю ни то, что я исполнил учение, ни то, что я лучше других, я говорю только то, что смысл человеческой жизни есть учение Христа, радость жизни есть стремление к исполнению этого учения и потому всё, что согласно с учением, мне любезно и радостно, всё, что противно, мне гадко и больно.

²³² Цит. по: Вениамин Новик, игумен. Христианский гуманизм как возможность примирения позиций Л. Н. Толстого и русской православной церкви // Лев Николаевич Толстой. Философия России первой половины XX века. М. 14. С. 355. Однако заметим, что Лев Толстой *сделал христианство общественным* всё-таки не без той предварительно проделанной *духовной* работы, которая непрерывно осуществлялась в трудах представителей русской классической литературы, особенно в произведениях Достоевского и Лескова. Можно даже сказать, что именно *сознание боли социального неравенства* и сделало это сознание по-настоящему «серьёзным сознанием серьёзного народа» [5, 273]. Вспомним наполненное личными страданиями и болью «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищева, его «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала».

И я пишу это заглавие, потому что оно вполне выражает смысл моих записок. Я прожил на свете 52 года и за исключением 14-и, 15-и детских, почти бессознательных, 35 лет я прожил ни христианином, ни магометанином, ни буддистом, а нигилистом в самом прямом и настоящем значении этого слова, т. е. без всякой веры.

Два года тому назад я стал христианином. И вот с тех пор всё, что я слышу, вижу, испытываю, всё представляется мне в таком новом свете, что, мне кажется, этот новый взгляд мой на жизнь, происходящий от того, что я стал христианином, должен быть занимателен, а может быть, и поучителен, и потому я пишу эти записки. О том, как я сделался из нигилиста христианином, я написал длинную книгу. В книге этой я подробно описал то, как я больше 30 лет прожил, пользуясь всеобщим уважением, даже похвалами за мои сочинения, совершеннейшим нигилистом. Слово нигилист у нас принято теперь употреблять в смысле социал-революционера; но я употребляю его в его настоящем значении — неверия ни во что, кроме мамона. Там, в этой книге, я описываю, как я таким нигилистом прожил 35 лет, как я написал в поучение русских людей 11-ть томов сочинений, за которые, кроме всякого рода восхвалений, получил тысяч полтораста денег, как я убедился, что не только ничему не могу учить людей, но решительно сам не имею ни малейшего понятия о том, что я такое, что хорошо, что дурно. И как, убедившись в своем незнании, не видя из него выхода, я пришел в отчаяние и чуть было не повесился, и как потом различными мучительными и сложными путями пришел к вере в христианское учение, и как я понял это учение. Книги этой, как мне говорили, напечатать нельзя. Если я хочу описывать, как дама одна полюбила одного офицера, это я могу; если я хочу писать о величии России и воспевать войны, я очень могу; если я хочу доказывать необходимость народности, православия и самодержавия, я очень и очень могу. Если хочу доказывать то, что человек есть животное и что кроме того, что он ощущает, в жизни ничего нет, я могу; если хочу говорить о духе, начале, основах, об объекте и субъекте, о синтезе, о силе и материи, и, в особенности, так, чтобы никто ничего не мог понять, я могу. Но этой книги, в которой я рассказывал, что я пережил и передумал, я никак не могу и думать печатать в России, как мне сказал один опытный и умный старый редактор журнала. Он прочел начало моей книги, ему понравилось. Так как он просил моего сотрудничества, я сказал: так вот, напечатайте. Он поднял руки и воскликнул: «Батюшка! Да за это и журнал мой сожгут, да и меня с ним». — Так я и не печатаю.

Я знаю, что мысль, если она настоящая, не пропадет, и потому книгу я отложил; и знаю, что если там есть настоящая мысль, то правда со дна моря выплывает; и труд мой, если в нем правда, не пропадет...

Выбранные места из Дневников и Записных книжек 1881–1910

Записная книжка 1881 г.

— *[По дороге в Оптину Пустынь.] 10 Июня.* Шел с Сергеем и Дмитрием Федоровичем. Ноги заболели. Ели сухари у колодца в Воздремы. В Головеньках на пожарище, девка сидит на донце, прядет, другая на земи подхватывает разухабистую песню. —

В Переволоках весело возят барский навоз, в задке пудов 5 навоза. Обратный лежит на брюхе. Малыши: «ты, дедушка, в Кришевку? Так вот, стежка огородами». Товарищей переменяли [49, 138].

Дневник 1884 г.

— Власть может быть не насилие, когда она признается как нравственно и разумно высшее. Власть, как насилие, возникает только тогда, когда мы признаем высшим то, что не есть высшее по требованиям нашего сердца и разума [49, 70].

— Как важно разумение друг друга. Зло от недоразумения, от неразумения друг друга. За что и почему у меня такое страшное недоразумение с семьей? Надо выдти из него [49, 81].

— Дома Сережа — сердитый. Они меня с Соней называли сумасшедшим, и я чуть было не рассердился. Пошел в баню [49, 83].

— Мне тяжело. Я ничтожное, жалкое, ненужное существо и еще занятое собой. Одно хорошо, что я хочу умереть. Было письмо от Юргенс. Хочет моих советов, а что я могу? Была девушка из Вологды, очевидно, революционерка. Я поговорил с ней хорошо, но мало [49, 89].

— И какое счастье быть работником ясно определенного божьего дела! [49, 94]

— Нынче встал поздно, свежо. Говорил наверху о Ге. О том, что у нравственного человека семейные отношения сложны, у безнравственного всё гладко [49, 114].

— *28 августа/9 сентября.* Мне 2х28 лет [49, 119].

Дневник 1885 г.

— Думал о своем несчастном семействе: жене, сыновьях, дочери, которые живут рядом со мной и старательно ставят между мной и собой ширмы, чтобы не видеть истины и блага, которое обличит ложь их жизни, но и избавит их от страданий. Хоть бы они-то поняли, что их праздная, трудами других поддерживаемая жизнь, только одно может иметь оправдание: то, что употребить свой досуг на то, чтобы одуматься, чтоб думать. Они же старательно наполняют этот досуг суетой, так что им еще меньше времени одуматься, чем задавленным работой.

Еще думал: об Усове, о профессорах: Отчего они, такие умные и иногда хорошие люди, так глупо и дурно живут? От власти на них женщин. Они отдаются течению жизни, потому что этого хотят их жены или любовницы. Всё дело решается ночью. Виноваты они только в том, что подчиняют свое сознание своей слабости. —

Еще думал: творить волю пославшего меня — это моя пища [49, 124].

Дневник 1886 г.

— Для человека, не сознавшего свою разумную природу, есть полное удовлетворение в жизни эгоистического противоречия. Он тогда не видит его. Он следует низшему закону Бога или природы; но как скоро он сознал свою разумную природу, противоречие внутреннее его жизни отравляет ее. Он не может жить ею и отдается другому закону разума — любви, имеющему целью уничтожение противоречия. И, отдавшись этому новому закону, получает такое же полное удовлетворение. Для разумного существа нет другой жизни, кроме деятельности, имеющей целью уничтожение противоречия. Эта деятельность выводит его из своей личности и заставляет отречься от себя и вводит в жизнь общую, в служение тому Богу или той природе, для которых нет времени.

Он делается частью его. Тот же, кто не отдается этому служению и продолжает жить в противоречии эгоизма, этим самым исключает себя из жизни. Человек, служащий закону разума, сам отрекающийся от своей жизни для служения закону разума — получает жизнь вечную в этой вечной деятельности разума; человек, не отрекающийся от себя, отрекается от разума и теряет свою жизнь, становясь только матерьялом для деятельности разума [49, 128].

Дневник 1888 г.

— Если бы Христос пришел и отдал в печать Евангелия, дамы постарались бы получить его автографы и больше ничего [50, 5].

— Нагорнов, Герасимов и Лева вывели меня из себя. Я имел несчастье сказать, что, если не идти в солдаты по вере, прямо высказывая это, то нечестно уклоняться, заставляя этим служить других. Все трое в один голос доказывали,

что всё равно. Да с каким азартом! Совестно стало. Читал остальной вечер Лескова «На краю света» [50, 6].

Дневник 1889 г.

— Начали читать Лесковского Златокузнеца при светских барышнях: Мамонова, Самарина. Только эстетические суждения, только эту сторону считают важной. Подумал: ну пусть соберется вся сила изящных искусств, какую только я могу вообразить, и выразит жизненную нравственную истину такую, которая обязывает, не такую, на которую можно только смотреть или слушать, а такую, которая осуждает жизнь прежнюю и требует нового. Пусть будет такое произведение, оно не шевельнет даже Мамоновых, Самариных и им подобных. Неужели им не мучительно скучно? Как они не перевешаются — не понимаю [50, 19].

— Дерзко приравнивать себя Отцу только тогда, [когда] считаешь себя и его личностями. Но когда ясно, что существует только мое отношение к нему, то я не могу не считать себя одинаковым с ним. Я и Отец одно. И когда поймешь это: я то же, что Отец, — какая сила духовная прибавляется [50, 44].

— Фет жаловался на скуку и на незнание того, что хорошо и дурно, что должно и не должно. Я сказал: Люди жили и не знали зачем, Христос объяснил закон жизни: установления Царства Божьего на земле и дал смысл жизни каждого — участия в этом установлении Царства Божьего [50, 46].

— С Соловьевым хорошо говорил. Он придает догматам значение принципов: Богочеловечество есть не одно вочеловечение Христа, но призвание всех людей и т. п. А я говорю: я отрицал молитву, а теперь признаю. Так пойдемте навстречу друг другу [50, 46].

— Я читаю хорошенькие вещицы Чехова. Он любит детей и женщин, но этого мало [50, 52].

— Есть Христос — логос, разумение, и он во всем. И называть его нельзя Иисусом, жившим в Галилее. — Другое выходит то, что надо и можно и должно жить так, чтобы быть Христом неизвестным. Да им, в сущности, и будешь всегда, т. е. если ты святой, то ты будешь неизвестным [50, 54].

— Есть хорошие мысли, например, то, что магометане близки к нам и были бы совсем близки, если бы их не оттолкнула церковь [50, 56].

— Да, беда вся в том, что Христа мы не понимаем, как Бога, могшего родиться только от Бога, а мы принимаем его сыном еврейского народа (замечательно, что народ-то отрекся от него), сыном матери (отчего же не внуком и племянником еще) и тянем в божественность [50, 63].

— Да, искусство, чтобы быть уважаемым, должно производить доброе. А чтобы знать доброе, надо иметь мирозерцание, веру. Доброе есть признак истинного искусства [50, 83].

— Думал: какое удивительное дело — неуважение детей к родителям и старшим во всех сословиях, повальное! Это важный признак времени; уважение и повиновение из-за страха кончилось, отжило, выступила свобода. И на свободе должно вырасти любовное отношение, включающее в себя всё то, что давал страх, но без страха. Так у меня с одной Машей. Боюсь говорить и писать это. Чтобы не сглазить, т. е. не разочароваться [50, 107].

— Я пишу Крейцерову Сонату и даже «Об искусстве», и то и другое отрицательное, злое, а хочется писать доброе, а 2-е то, что в древности у греков был один идеал красоты. Христианство же, выставив идеал добра, устранило, сдвинуло этот идеал и сделало из него условие добра [50, 111].

— Почему никто не ужасается тому, что люди живут без света истины (есть даже люди, которые считают, что полезно от масс скрывать истину) годами, поколениями, а ужасается тому, что люди плохо, мало едят (голодный год), дышат дурным воздухом? [50, 161].

— Всё неисполнение закона от того, что люди говорят: хочу религии, но только такой, чтобы она не нарушала моего образа жизни, тогда как религия есть сила, дающая форму жизни [50, 188].

— Да, монашеская жизнь имеет много хорошего: главное то, что устранены соблазны и занято время безвредными молитвами. Это прекрасно, но отчего бы не занять время трудом прокормления себя и других, свойственным человеку [50, 195].

Дневник 1890 г.

— Думал еще о вере: Вера есть необходимое условие жизни [51, 13].

— Да, в Евангелии нет указания на брак, есть отрицание его, есть противодействие разврату вожделения и развода для тех, которые уже находятся в браке, но учреждения брака, как говорит это церковь, нет и помина. Ничего кроме нелепого чуда Каны, которое утверждает брак столько же, сколько посещение Закхея утверждает собиание податей [51, 17].

— 28 Ф. 90. *Оптина*. <...> горе их, что они живут чужим трудом. Это святые, воспитанные рабством. Теперь 10 часов, пойду к Леонтьеву. Был у Леонтьева. Прекрасно беседовали. Он сказал: вы безнадежны. Я сказал ему: а вы надежны. Это выражает вполне наше отношение к вере [51, 23].

— Сомнение в вечности нашей жизни происходит именно от того, что, спрашивая себя: будем ли мы видеть, слышать, чувствовать ее после смерти, невольно должны ответить, что нет, забывая то, что есть чувственное и духовное

сознание. Если есть духовное сознание теперь здесь, то очевидно, что уничтожение ушей, глаз, чувств может помешать чувственному, но не может помешать духовному сознанию [51, 28].

— Делай сейчас то, чего требует от тебя твоя божественная сущность (любовь), подчиняя животное, жертвуя им, и, главное, — не рассуждай о том, что выйдет [51, 33].

— Одно средство: заткнуть дыру мирских желаний. Только это одно даст равномерное тепло. И это-то и есть самое противоположное тому, что говорят и делают социалисты, стараясь увеличить производительность и потому общую массу богатств [51, 37].

— Искусство жизни подразделять в себе божеское и человеческое. В первом быть непоколебимым, во втором уступать [51, 43].

— Думал одно: мы едим соусы, мясо, сахар, конфеты — объедаемся, и нам кажется ничего. В голову даже не приходит, что это дурно. А вот катар желудка повальная болезнь нашего быта. Разве не то же самое сладкая эстетическая пища — поэмы, романы, сонаты, оперы, романсы, картины, статуи. Тот же катар мозга. Неспособность переваривать и даже принимать здоровую пищу и смерть [51, 45].

— Страхов, да и многие испорченные духовным онанизмом люди смотрят на этику с эстетической точки зрения: для него нравственность лучше безнравственности только или — главное потому, что она красивее [51, 51].

— Не для своей семьи я рожден и должен жить, а для Бога [51, 54].

— Хорошо выспался. После кофе писал «Отца Сергия». — Не дурно. Но не то. Надо начать с поездки блудницы [51, 62].

— Бог есть сознание всей жизни. Для меня с моим ограниченным сознанием сознание всей жизни выражается любовью <...> мое сознание, отрешенное от личности, станет сознанием божества, сознанием всего <...>. Только проходя через всемирное сознание (через Бога), я могу сознавать других как себя [51, 66–68].

— Доброе учение, которое попадает в церкви, как Тихон Задонский, происходит от того, что в сети скверного учения, предназначенного для скрытия от людей Христова учения, попадают люди добрые, христианские по духу, и вот они, не разрывая сети, вносят туда, сколько могут, доброго [51, 79].

— Вчера подумал о том, что война (все говорят о посылке войск на Прусскую границу и о войне) не так страшна тем, что драться будут или звери кровожадные или стадные животные и что если они перебьют друг друга, то меньше их останется — и сказал это. Как на меня напали! А это так. Точно выражаясь, надо сказать так: люди, к несчастью, только опытом познают — и потому опыт бедственности войны им нужен. Это раз. А другое то, что людей,

стоящих на той степени, на которой могут убивать друг друга по приказанию кого-то, не так жалко, как было бы жалко разумных людей [51, 87].

— Человеку приходится делать сознательно то, что животные делают бессознательно. Человеку прежде еще общины пчелиной и муравьиной надо сознательно дойти до скота, от которого он еще так далек: не драться (воевать) из-за вздоров, не обжираться, не блудить, а потом уж придется сознательно доходить до пчел и муравьев, как это начинают в общинах. Сначала семья, потом община, потом государство, потом человечество, потом всё живое, потом весь мир, как Бог [51, 88].

— Вред безумного церковного учения в том, что оно подрывает веру в разум [51, 94].

— Грех есть не что иное, как отклонение своей воли от воли Бога, отцепление своей воли от воли Отца. Прекращение страдания, вызываемого грехом, совершается при возвращении к воле Бога [51, 108].

— Нет христианского брака, есть христианское отношение к браку. Как не может быть христианского богослужения, христианских отцов и учителей [51, 131].

Дневники и Записные книжки 1891–1894 г.

— Как бы я был счастлив, если бы записал завтра, что начал большую художественную работу. — Да, начать теперь и написать роман имело бы такой смысл. Первые, прежние мои романы были бессознательное творчество <...>. Помоги, Отец [52, 6].

— Всё чепуха. Свободы не может быть в конечном, свобода только в бесконечном. Есть в человеке бесконечное — он свободен, нет — он вещь [52, 12].

— Учение христианское церковное в связи с государством есть учение первого типа: жизнь учреждается так, как будто нет зла, или по крайней мере так, что не видно существующего зла: злодеи в изгнании и по тюрьмам или боятся отдаться явно своему злу и действуют хитростью. Христианство аскетическое есть учение второго типа. Люди, следуя этому учению, озабочены душою только своею и бросают развращенный мир и уходят из него. Учение Христа истинное соединяет оба, оно дает для осуществления наивысшей внешней справедливости, не кажущейся, но настоящей, средство, состоящее в совершенствовании личности каждого среди общества и для общества, только для общества [52, 13–14].

— Вера разумная, вера в то, что не в силах еще выразить, обнять со всех сторон, но что уж верно знает разум, вера будущего [52, 18].

— Мода умственная — восхвалять женщин, утверждать, что они не только равны по духовным способностям, но выше мужчин, очень скверная и вредная мода. То, что женщины не должны быть ограничены ни в каких правах, то, что к женщине надо относиться так же, с тем же уважением и любовью, как и к мужчине, что она равна в правах с мужчиной, в этом не может быть никакого сомнения; но утверждать, что женщина в среднем одарена тою же духовной силою, как и мужчина, ожидать встретить в каждой женщине то же, что ожидаешь встретить в каждом мужчине, значит умышленно обманывать себя, и обманывать себя во вред женщине [52, 41].

— Добро есть служение Богу, сопровождаемое всегда только жертвой, тратой своей животной жизни, как свет сопровождаем всегда тратой горючего матерьяла [52, 43].

— Среди всех этих людей я один, совсем одинок и один. И сознание этого одиночества и потребности общения со всеми людьми и невозможности этого общения достаточно для того, чтобы сойти с ума. Одно спасение — сознание внутреннего, через Бога, общения со всеми ими. Когда найдешь это общение, перестает тревожить потребность внешнего общения [52, 64–65].

— Есть три жизни: животная — похотливая, 2) людская — тщеславная и 3) божеская — добрая, и есть переходы из одной в другую и третью. Есть 1) чисто-животная, — дети малые, дураки совсем, потом 2) есть тщеславная, но тщеславная для удовлетворения животной: чтоб меня уважали люди, так чтобы я мог больше удовлетворять похоти, и 3) есть тщеславная чистая — только для славы, при которой животная похоть приносится в жертву славе. И 4) есть божеская, но не для добра, а для славы. Где доброе делается для того, главное, чтобы люди хвалили, и 5) есть божеская чисто божеская, где и похоть и слава приносятся в жертву добру. Я стою перед этой ступенью. Помогите мне, Господи [52, 65].

— Жизнь есть только вечное движение от неразумного к разумному [52, 81].

— Вся деятельность людей мира состоит из скрывания неразумия жизни [52, 83].

— Только христианин ставит свою жизнь в познании и исполнении истины, и потому только один христианин свободен [52, 84].

— Я долго не верил сам себе, что религия официальная есть ошибающееся, отклоняющееся от истины религиозное и антирелигиозное учение; но пришлось поверить. То же теперь относительно официального образования [52, 85].

— Как ни страшно и ни трудно положение человека, живущего христианской жизнью среди жизни насилия, ему нет другого выхода, как борьба и жертва — жертва до конца [52, 92].

— Несправедливо, что веротерпимость основывается на справедливости, на том, что если я верю в свою религию, то и он имеет право верить в свою. Неправда. Всякий истинно верующий будет болеть от того, что другой не верит в то, что он считает истиной, и будет всеми имеющимися средствами стремиться обратить другого [52, 93].

— Религия есть установление отношения человека к бесконечному, такое, которое определяет его поступки [52, 99].

— Этим способом познаешь изнутри и образуешь весь мир, как мы знаем его. Этот способ есть то, что называют поэтическим даром, это же есть любовь. Это есть восстановление нарушенного как будто единения между существами. Выходишь из себя и входишь в другого. И можешь войти во всё. *Всё* — слиться с Богом, со *Всем* [52, 101].

— Либералы у нас точно раскольники старообрядцы. Все это кристаллизировало, окаменило их принципы. И они понимают только свое отношение к правительству; спор о перстах и т. п. Иное же отношение к тому, с чем они борются, кажется им не только чуждым, но враждебным [52, 106].

— В книге Чичерина доказывается философски, что сущность христианства есть вочеловечение, искупление, воскресение. Нечто подобное же доказывается философски же в статье Александра Введенского. Это доказывает только то, что на философском жаргоне можно доказывать, что хотите, и потому ничего нельзя доказать [52, 109].

— Искусство истинное только тогда, когда совпадает внутреннее стремление с сознанием исполнения дела Божия <...>. Красотой мы называем теперь только то, что нравится нам. Для греков же это было нечто таинственное, божественное, только что открывавшееся [52, 112–113].

— *Нынче 2 Июня 1894. Я. П.* Сейчас получил телеграмму о смерти Ге. Не пишутся слова: смерть Ге. Как все-таки мы слепы и видим только то, что нам кажется. Так, нам кажется, нужен был он с своими проектами и планами. Но нет. Я его очень — не хочу говорить: любил, очень люблю, но все-таки мне казалось, что он, хотя далеко не кончил в смысле художественном, далеко не кончил в смысле христианского развития движения. Страшно писать это. Но это казалось мне. Мне ужасно жалко его. Это был прелестный, гениальный старый ребенок <...>. Какая-то связь между смертью и любовью. Любовь есть сущность жизни, и смерть, снимая покров жизни, оголяет ее сущность любовью. Когда человек умер, только тогда узнаешь, насколько любил его [52, 118–119].

— Важное, что думал, то, что одно из самых путающих все наши метафизические понятия суеверий есть суеверие о том, что мир сотворен, что он произошел из ничего и что есть Бог творец. В сущности мы не имели никаких оснований предполагать Бога творца и никакой нужды (китайцы и индейцы не

знают этого понятия), а между тем Бог творец и промыслитель не может совместиться с христианским Богом отцом, Богом духом, Богом, частица которого живет во мне и составляет мою жизнь и проявить и возвысить которую составляет смысл моей жизни, Богом любовью. Бог творец равнодушен и допускает страдание и зло. Бог дух избавляет от страданий и зла и есть всегда совершенное благо. Бога творца — нет. Есть я, познающий данными мне орудиями чувств мир и знающий внутренне своего Отца Бога. Он начало меня духовного [52, 131–132].

— Чтобы исполнять волю Бога, нужно делать дело Его. Чтобы делать дело Его, нужны две вещи: и не порознь — вместе; нужны разум и любовь, т. е. нужны истина и добро, нужно, чтобы разум был любовен, т. е. чтобы деятельность его имела целью любовь, или чтобы любовь была разумна [52, 135].

— Утром в постели, после дурной ночи, продумал очень живой художественный рассказ о хозяине и работнике. После завтрака пилил с Андрианом дубы [52, 137].

— Разум не Бог, и глупо молиться Разуму — богине разума, но разум есть священное, Богом данное орудие для познания Бога. И потому надо соблюдать это орудие во всей чистоте и не отдавать его на поругание [52, 152].

— Я прежде видел явления жизни, не думая о том, откуда эти явления и почему я вижу их. Потом я понял, что всё, что я вижу, происходит от света, который есть — разумение. И я так обрадовался, что свел всё к одному, что совершенно удовлетворился признанием одного разумения началом всего. Но потом я увидел, что разумение есть свет, доходящий до меня через какое-то матовое стекло. Свет я вижу, но то, что дает этот свет, я не знаю. Но знаю, что оно есть. Это то, что есть источник света, освещающего меня, который я не знаю, но существование которого, знаю, есть Бог [52, 156].

— Испытал радостное чувство перенесения смысла жизни в желание служения Богу через служение людям, желание блага всем, с кем встретишься. И такая жизнь возможна и радостна. Вот это точно жить *по божьи* <...>. Ведь вся христианская мораль в практическом ее приложении сводится к тому, чтобы считать всех братьями, со всеми быть равным — это сознание было главным переворотом в моей жизни, — а для того, чтобы исполнить это, надо прежде всего перестать заставлять других работать на себя, а при нашем устройстве мира — пользоваться как можно меньше работой, произведениями других, тем, что приобретается за деньги, как можно меньше тратить денег, жить как можно проще [52, 157–158].

Дневники и Записные книжки 1895–1899 г.

— Соня <...> страдает в особенности потому, что предмет любви ее ушел от нее, и ей кажется, что благо ее было в этом предмете, а не в самой любви. Она не может отделить одно от другого; не может религиозно посмотреть на жизнь вообще и на свою. Не может ясно понять, почувствовать, что одно из двух: или смерть, висящая над всеми нами, властна над нами и может разлучать нас и лишать нас блага любви, или смерти нет, а есть ряд изменений, совершающихся со всеми нами, в числе которых одно из самых значительных есть смерть, и что изменения эти совершаются над всеми нами, — различно сочетаясь — одни прежде, другие после, — как волны. Я стараюсь помочь ей, но вижу, что до сих пор не помог ей. Но я люблю ее, и мне тяжело и хорошо быть с ней [53, 11–12].

— Читал дурную статью Соловьева против непротивления. Во всяком нравственном практическом предписании есть возможность противоречия этого предписания с другим предписанием, вытекающим из той же основы [53, 12].

— А если уж хотят заниматься моими писаниями, то вникнуть в те места из них, в которых, я знаю, говорила через меня Божья сила, и воспользоваться ими для своей жизни. У меня были времена, когда я чувствовал, что становился проводником воли Божьей [53, 16].

— Бог в нас, в этом одно вечное, истинное, свойственное человеку миропонимание. Сютаев говорит: Бог в тебе и вместе с тем признает писание и потому ему необходимо духовно перетолковать так писание, чтобы решителем всего все-таки был «Бог в тебе» [53, 17].

— Единение существ и людей возможно только в истине, и потому для установления единения нужно познание истины. Так что прежде проявления любви нужно познание истины. Познание же истины есть и познание Бога. Любить можно только Бога, только божественное в мире и людях. Но чтобы любить Его, надо познать Его, уметь познавать его. И потому прежде любви Бога должно быть познание Его. — Познать же Бога значит познать самого себя, отделить божественного себя от телесного [53, 19].

— Как в жизни плотской высшее проявление ее в любви половой, которая дает жизнь плотскую, так и в жизни духовной высшее проявление ее в любви божеской, порождающей жизнь духовную [53, 19].

— За это время начал учиться в манеже ездить на велосипеде. Очень странно, зачем меня тянет делать это, <...> чувствую, что тут есть естественное юродство, что мне всё равно, что думают, да и просто безгрешно, ребячески веселит [53, 24].

— Наука, искусство, всё прекрасно, но только при братской жизни они будут другие [53, 45].

— Свобода воли есть не что иное, как та истинная, вечная, божеская жизнь, которую мы можем получить, к которой можем приобщиться в этой жизни. Как

же доказывать ее? Это сам Бог в нас, действующий через нас. Я свободен, когда сливаюсь с Богом, а сливаюсь я с Богом тогда, когда подавляю в себе всё, что препятствует любви [53, 49].

— И удивился на мудрость — разумность — устройства мира. — И потом опомнился, поняв, что удивляюсь я не на премудрость устройства мира, а на премудрость своего разума, который видит всё так премудро [53, 56].

— Пока человек живет животной жизнью (в детстве всегда), у него только один путь. Но как только в нем проснулся разум, сознание своего существования, у него всегда два пути: либо подчинять свою животную природу разуму, либо разум заставить служить животной. Соблазны состоят в том, чтобы заставить служить разум животной природе. Если человек подчинит свою животную природу разуму, откинет соблазны, то разум откроет человеку другой, единственный путь, и человек будет стремиться к нему [53, 64].

— Сознав себя живущим, человек видит, что жизнь его движется, и движется по закону, находящемуся вне его, и вместе с тем сознает, что разум, проявившийся в нем, есть новый закон, в нем самом находящийся, по которому он может и должен сам направить свою жизнь [53, 66].

— Свобода эта состоит в том, чтобы признать то, что есть, а именно то, что этот внутренний закон есть мы сами. Внутренний закон этот есть то, что мы называем разум, совесть, любовь, добро, Бог [53, 68].

— На мир можно смотреть так: существует мир, управляемый определенными известными законами и среди этого мира есть существа, подчиненные этим законам и вместе с тем носящие в себе другой, несогласный с прежними законами мира, высший закон, и закон этот неизбежно должен восторжествовать в этих существах и победить закон низший [53, 69].

— Нет такого трудного положения, из которого сейчас бы не представился выход, если только вспомнишь, что ты не временное, материальное проявление, а вечная вездесущая сущность. Я воскресение и жизнь [53, 76].

— У всякого искусства есть два отступления от пути: пошлость и искусственность. Между обеими только узкий путь. И узкий путь этот определяется порывом. Есть порыв и направление, то минуешь обе опасности. Из двух страшнее: искусственность [53, 77].

— То, что христианское учение открывает человеку то, что сущность его жизни есть не его отдельное существо, а Бог, заключенный в этом существе. Бог же этот сознается человеком разумом и любовью [53, 89].

— Бог делает свое дело через нас <...>. Для чего он сделал это так, через человека, а не сам? Вопрос глупый и такой, который никогда не пришел бы в голову, если бы мы все не были испорчены нелепым суеверием творения мира Богом [53, 92].

— Смысл жизни открывается человеку, когда он признает собою свою божественную сущность, заключенную в телесную оболочку. Смысл этот в том, что сущность эта, стремясь к своему освобождению, расширению области любви, совершает этим расширением дело Божие, состоящее в установлении Царства Божия на земле [53, 93].

— Когда человек живет животной жизнью, он не знает, что через него живет Бог. Когда в нем пробуждается разум, он знает это. А зная, он соединяется с Богом [53, 98].

— Не вероятнее ли, что молитвенное состояние может быть достигнуто только в редкие, исключительные минуты и непременно в уединении, как и сказал это Христос [53, 101].

— Неверие в разум источник всего зла. Неверие это достигается преподаванием обмана веры с детства. — Поверь в одно чудо и погублено доверие разуму [53, 105].

— Человек это орудие Бога. Сначала я думал, что это орудие, которым призван работать сам человек. Теперь же я понял, что это орудие, которым работает не человек, а Бог. Дело человека только в том, чтобы себя держать в порядке [53, 107].

— А между тем для того, чтобы знать Бога и опираться на Него, нужно понимать Его наполняющим всё и вместе с тем единым [53, 119].

— Спасение от этого отчаяния в признании Бога и сыновности своей Ему. Признание сыновности есть признание братства. Признание братства людей и жестокий, зверский, оправдываемый людьми небратский склад жизни — неизбежно приводит к признанию сумасшедшим себя или всего мира [53, 129].

— Думал и особенно больно и нехорошо то, что после того, как я всем божеским, служением Богу жизнью, раздачей имения, уходом из семьи, пожертвовал для того, чтобы не нарушить любовь, — вместо этой любви должен присутствовать при унижительном сумасшествии. Это скверные, слабые мысли. Хороши мысли те, что это самое послано *мне*, это я должен нести, это самое *нужно* мне [53, 132].

— Церковные христиане не сами хотят служить Богу, а хотят, чтобы Бог им служил [53, 144].

— Самое обыкновенное суждение о христианстве, особенно у новых ничшеанских рассудителей, что христианство это — отречение от своего достоинства, слабость, покорность. Как раз напротив: истинное христианство прежде всего требует высшее сознание своего достоинства, страшную силу и непоколебимость [53, 160].

— Никакого толстовства и моего учения не было и нет, есть одно вечное, всеобщее, всемирное учение истины, для меня, для нас особенно ясно выраженное в Евангелиях [53, 168].

— Наше искусство с постановкой потех для богатых классов не только похоже на проституцию, но есть не что иное, как проституция [53, 184].

— Умные социалисты признают, что для достижения их цели главное дело в том, чтобы поднять умственно и физически рабочих. Сделать это можно только религиозным воспитанием, а этого они не признают, и потому вся их работа тщетна <...>. Ищите Царствия Божия и правды его, а остальное приложится вам есть единственное средство достижения цели социализма [53, 186–187].

— Лесков воспользовался моей темой и дурно. Чудесная мысль моя была три вопроса: какое время важнее всего? какой человек? и какое дело? Время сейчас, сию минуту, человек тот, с которым сейчас имеешь дело, и дело то, чтобы спасти свою душу, т. е. делать дело любви [53, 198–199].

— Моисей мог войти с своим народом в обетованную землю, но Христос никак не мог видеть плоды своего учения, если бы он жил и до сих пор. Вот этому надо учиться. А то мы хотим делать дело Божье, а награду получать людскую [53, 203].

— Бог проявляется в нас сознанием. Пока нет сознания, нет Бога. Только сознание дает возможность добра, воздержания, служения, самопожертвования [53, 213].

— Мы хотим знать Бога, не зная Его законы. А нам дано знать только законы, и о Боге, о существовании Его мы заключаем только потому, что есть законы, и потому должен быть и законодатель [53, 217].

— А надо бы, чтобы мир управлялся разумом, добром, тогда бы всё это большинство воспитывалось бы добром и переходило бы на его сторону. Для того же, чтобы это было, нужно, чтобы разум и добро проявляли себя, не унывая, заявляли бы о своем существовании [53, 218].

— Человек есть вневременное и внепространственное существо, которое сознает себя в условиях пространства и времени [53, 227].

— Главная причина семейных несчастий та, что люди воспитаны в мысли, что брак дает счастье. К браку приманивает половое влечение, принимающее вид обещания, надежды на счастье, которое поддерживает общественное мнение и литература, но брак есть не только не счастье, но всегда страдание, которым человек платится за удовлетворение полового желания, страдание в виде неволи, рабства, пресыщения, отвращения, всякого рода духовных и физических пороков супруга, которые надо нести [53, 229].

— Читал Даму с собачкой Чехова. Это все Ницше. Люди, не выработавшие в себе ясного мирозерцания, разделяющего добро и зло. Прежде робели, искали; теперь же, думая, что они по ту сторону добра и зла, остаются по эту сторону, т. е. почти животные [54, 9].

— Сознание разумное есть сознание Бога. Только тогда сознаешь себя отдельным, когда сознаешь себя всеобщим. Понятие отдельности не могло бы возникнуть без понятия нераздельности [54, 20].

— Совесть же есть проявление высшего божеского разума [54, 21].

— Совесть и есть ничто иное, как совпадение своего разума с высшим [54, 28].

— Через любовь и разум только познаем, что есть Бог, а что Он мы не можем знать [54, 33].

— Очень утверждает, утешает, направляет меня эти последние дни мысль о богоподобности <...>. Чтобы быть подобным Богу надо только любить. Для того же, чтобы любить, надо только отвергнуть и себя. Открыть, скинуть то, что закрывало его, источник воды живой — *жизнь божескую, которая есть в нас* [54, 39].

— Мне кажется, что как есть критический половой возраст. И многое решается в этом возрасте, так есть критический духовный возраст — около 50 лет, когда человек начинает серьезно думать о жизни и решать вопрос об её смысле. Обыкновенно решение этого времени бесповоротно. Беда, если оно ошибочно [54, 43].

— Христианство говорит тоже самое, учит тому же, что и стоики и буддисты, также требует отречения от себя, слияния с волей Бога, но с тою разницей, что дает смысл жизни и не уничтожает желаний, а направляет их на то, чего хочет Бог — на установление Царства Божия на земле, т. е. замены борьбы и насилия любовью и согласием. И у христианина есть радость все большее и большее установление Царства Божия, и Бог для христианина не деспот и самодур, а разумный и добрый хозяин нас, работников [54, 44].

— Хорошо ли женское образование? Хорошо. А хорошо ли курсы? Скверно. Отчего? От того, что они, как всякая школа, ставят людей в положение особенно восприимчивое к гипнозу. А девушки особенно склонны к этому. Все школы это усыпление. Настоящее невредное образование приобретает каждый только один, как все хорошее приобретает всякий только один, т. е. не один, а с Богом [54, 48].

— Вера, закон Божий, которому учат в школах и семьях преподается также, как учат самые дурные учителя арифметике: заставляют заучивать наизусть и таблицу умножения и правила, не объясняя что почему; тогда как учить закону Божию надо также, как хорошие учителя учат математике, заставляя ученика

самому дойти или разумом проверить то, что ему передается. Такое надо составить руководство к закону Божию [54, 74].

— Две ужаснейшие чумы нашего времени: церковное христианство или скорее догматическое, супернатуралистическое, которое прививается *людям* с детства и поддерживается гипнотически до смерти, и — материализм, физиологический, антропологический и, главное, исторический, т. е. убеждение в том, что все идет само собой по законам механическим, физическим, химическим, биологическим и даже психологическим (в смысле материалистической психологии), и потому все усилия быть добрым, делать добро — праздны, бесцельны [54, 74].

— Жизнь состоит в том, чтобы добывать все более и более истину о своем назначении и жить более и более согласно с этой истиной. Всякая же религия (ложная) говорит, что у неё в писании или предании находится готовая полная, совершенная истина (Веды, Библия, Евангелие, Коран) и есть средство жить сообразно с этой истиной (вера, жертвы, молитвы, благодать). Так что ни искать истины не нужно, ни трудиться над улучшением своей жизни. Это ужасно [54, 82].

— Настоящая человеческая жизнь начинается только тогда, когда начинается божеское сознание, т. е. человек сознаёт себя сыном, слугою Бога, а остальное всё только подобие жизни [54, 84].

— Я знаю три жизни: 1) жизнь растительную, бессознательную; 2) жизнь, сознающую себя отдельным существом, и 3) жизнь, сознающую себя божественной сущностью в пределах личности. Эту жизнь только я называю жизнью [54, 85].

— Нынче *19 Марта 1901*. За все это время ничего не написал, кроме обращения к Царю и его помощникам <...>. За это время было странное отлучение от церкви и вызванные им выражения сочувствия [54, 90].

— Как только среди общества уменьшается религиозное чувство, так увеличивается власть женщин [54, 92].

— <...> видишь людей, которые могут служить, писать книги, производить художественные вещи, но не могут понимать самого главного: смысла жизни, и даже полагающие, что этого совсем и не нужно. Какие-то духовные кастраты. И имя им легион. Я окружен ими [54, 93].

— <...> твое *я* в этом море людей ничто или почти ничто. И оно так и есть, если и пока не сознаешь себя частицей Бога, сыном Бога и не только братом всех этих миллионов, но единым с ними, связанным с ними внутренней связью в Боге — связью любви [54, 95].

— Там, где останавливается разум, то место, к которому он привел и дальше которого идти не может, и есть эта истинная вера, совсем другое, чем доверие [54, 97].

— Женщины, как дети, лгут, не замечая этого. Для достижения их цели им нужно солгать, и они так заняты достижением цели, что не замечают своей лжи [54, 99].

— Отыскивая причину зла в мире, я все углублялся и углублялся. Сначала причиной зла я представлял себе злых людей, потом дурное общественное устройство, потом то насилие, которое поддерживает это дурное устройство, потом участие в насилии тех людей, которые страдают от него (войско), потом отсутствие религии в этих людях, и наконец, пришел к убеждению, что корень всего религиозное воспитание. И потому, чтобы исправить зло, надо не сменять людей, не изменять устройство, не нарушать насилие, не отговаривать людей от участия в насилии и даже не опровергать ложную и излагать истинную религию, а только воспитывать детей в истинной религии [54, 99–100].

— Смотришь на подлость людей и удивляешься отсутствию человеческого достоинства. Но только вспомнить о том, что только религия дает человеку сознание его достоинства, и перестанешь удивляться, что нет достоинства у людей, не имеющих религии. Люди без религии стараются заменить религию почестями [54, 109].

— Сила религии в том, чтобы чувствовать себя выше всех законов человеческих<...>. Делаешь усилие проснуться, когда сон становится ужасен и нет сил переносить его; тоже надо и делать в жизни, когда она становится невыносима, и проснуться из животной жизни в жизни духовной — сознать свое *вечное божественное я* [54, 111].

— Предприниматели (капиталисты) обкрадывают народ, делаясь посредниками между рабочими и поставщиками орудий и средств труда, также обкрадывают купцы, становясь посредниками между потребителями и продавцом <...>. Но самый ужасный обман это обман посредников между Богом и людьми [54, 111–112].

— Либералы, социалисты, революционеры считают, что религия не нужна, и пренебрегают ею, хотят уничтожить всякую. А религия есть, была и будет всегда главным двигателем людей [54, 112].

— Надо написать о свободе совести, веротерпимости. Все дело в том, что церковь не есть то, чем она себя определяет, собрание верующих с Христом во главе, а мирское учреждение. В первом случае невозможно преследование, во втором — необходимо [54, 114].

— Религия есть закон, который ничем нельзя отменить и никак нельзя обойти, нарушение которого нельзя скрыть и награду за исполнение которого

нельзя получить в этом мире; а безрелигиозные люди знают только закон человеческий, который всегда можно обойти, нарушение которого можно скрыть и награду за исполнение которого мы всегда ожидаем [54, 114].

— После идолопоклонства народов провозглашено было единство Бога еврейскими пророками. Прошло 2000 лет, и после извращения христианства Ислам провозгласил опять: нет Бога кроме единого Бога [54, 116].

— Есть одно средство любить Бога: оно состоит в том, чтобы любить себя, *свое божественное «я»*, также, как мы любим свое телесное «я», т. е. жить для этого «я», руководиться в жизни его требованиями и потому ничем не огорчаться, ничего не бояться и все считать для себя (этого «я») возможным. Любя это «я», я люблю то проявление Бога, которое одно доступно для любви [54, 117].

— *Янв. 1902.* Личность, мое «я» должно быть орудием служения <...>. Признание работника, работающего орудием, есть признание Бога [54, 117].

— Три модные философии на моей памяти: Гегель, Дарвин и теперь Ничше. Первый оправдывал все существующее; второй приравнивал человека к животному, оправдывал борьбу, т. е. зло в людях; третий доказывает, что то, что противится в природе человека злу — есть ложное воспитание, ошибка. Не знаю, куда идти дальше [54, 126].

— Удивительное дело: Я знаю про себя, как я плох и глуп, а между тем меня считают гениальным человеком. Каковы же остальные люди? [54, 135].

— Человек сознает себя и животным, и духовным существом, и эти два сознания, или два полюса, так регулируют жизнь человека, что он никогда не может быть ни счастлив, ни несчастлив; главное же, не может ни один человек быть счастливее, или несчастнее другого. Чем больше страдает, замирает животная сторона, тем больше освобождается и получает удовлетворение духовная сторона человека, и чем больше удовлетворяется животная сторона, тем более страдает, замирает духовная сторона [54, 138].

— Нравственная деятельность всегда независима от пользы, т. е. находится вне времени и пространства. Это есть то расширение пределов, в котором заключается истинная, не временная и не пространственная жизнь [54, 141].

— *1902 год. 23 Сент.* Человек есть дух, частица божества, заключенная в известные пределы, создаваемые нами материей; и жизнь духа не подлежит никаким стеснениям, тем менее страданиям, — она всегда равномерно растет, расширяя те пределы, в которых заключена. Людям же свойственно поддаваться обману, иллюзии о том, что сущность нашей жизни в тех пределах, которые ее ограничивают, т. е. в материи <...>. Сознывая же жизнь свою в духе, человек, правда, не получает тех острых наслаждений, которые дает матерьяльная животная жизнь, но чувствует свою полную свободу, неуязвимость,

неистребимость, чувствует свое единение с Богом, с основной сущностью всего, — причем смерть не существует, или смерть становится только избавлением и возрождением. <...> Нет хуже положения для достижения истинного блага, как то самое, что люди желают себе и другим: здоровья, богатства, славы. [54, 142–143].

— Если признаешь Бога, то неизбежно признаешь и равенство людей. Тот Бог, который в тебе составляет начало твоей жизни, такой же во всяком другом [54, 144].

— Читая Мережковского об Эврипиде я понял его христианство. Кому хочется христианство с патриотизмом (Победоносцев, Славянофилы), кому с войной, кому с богатством, кому с женской похотью, и каждый по своим требованиям подстраивает себе свое христианство [54, 148].

— Зачем наши жизни и жизнь всего мира? Зачем этот рост отдельных существ? Похоже, что это дыхание Бога, что Бог дышит нашими жизнями [54, 149].

— <...> единственное средство в наше время служить человечеству состоит в разрушении извращенного христианства и установлении истинной христианской религии. То самое, что всеми считается самым ничтожным делом и чего не только никто не делает, но самые бойкие квазиученые люди заняты обратным: еще большим запутыванием и затемнением извращенного христианства [54, 152].

— 1903 год. 4 Янв. Для того, чтобы понятно было мое понимание жизни, нужно стать на точку зрения Декарта о том, что человек несомненно знает только то, что он есть мыслящее, духовное существо [54, 153].

— Жизнь человеческая только тогда жизнь, когда человек сознает в себе духовное начало жизни. — Это то сознание человеком духовного начала претворяет материальную, пространственную, движущуюся, временную жизнь мира [54, 181].

— О литературе. Толки о Чехове: Разговаривая о Чехове с Лазаревским, уяснил себе то, что он как Пушкин двинул вперед форму. И это большая заслуга. Содержания же, как у Пушкина, нет. Горький — недоразумение [54, 191].

— Сознание разумное есть сознание Бога. Только тогда сознаешь себя отделенным, когда сознаешь себя всеобщим *неотделенным* <...>. Господи! пробудись во мне, освяти меня и мою жизнь [54, 217].

— Подобным Богу быть значит любить. Чтобы достигнуть этого надо отвергнуть себя. Скинуть покровы, чтобы просияла любовь [54, 225].

— С объективной точки зрения жизнь мира есть борьба телесной жизни, происходящей по закону повторения (поступков и поколений) привычек, с

жизнью духовной, божеской, требующей разумного устройства жизни и разумных поступков [54, 228].

— Жизнь начинается только тогда, когда начинается божеское сознание, т. е. сознание себя сыном, слугою Бога, а остальное все рефлексы, и в остальном правы материалисты [54, 236].

— Люди молятся, прося Бога извне помочь им. А Бог, готовый помочь им, в них самих. Только бы они дали Ему возможность действовать [54, 237].

Дневники и Записные книжки 1904–1906 г.

— Какое заблуждение и какое обычное: думать и говорить *я живу*. Не я живу, а Бог живет во мне. А я только *прохожу* через жизнь или, скорее, появляюсь в одном отличном от других виде [55, 6].

— Главное спасение от всех бед — это сознание людьми своих обязанностей к Богу и поставление их впереди всех других обязанностей: помнить, что прежде, чем я — Царь, кучер, городской, я — человек. Это, только это одно я желал бы проповедовать всем людям [55, 11].

— *Истинное Я* есть божественная бессмертная сущность, которая смотрит в мир через ограниченные моей личностью пределы. И потому никак не могут остаться пределы, а только то, что находится в них: Божественная сущность души [55, 24].

— Жизнь есть благо все большего и большего сознания: сначала материальной отдельности, потом душевной отдельности, потом божественного начала в пределах. (Устал. Отложу записать это очень важное до другого времени. *Нынче 29 Марта 1904 Я. П.*) [55, 24].

— В том-то и истинная жизнь и свобода, что можешь жить только в настоящем — вне времени <...>. Человек есть проявление Всего — Бога, в ограниченных пределах [55, 24].

— 8 Мая 1904. Я. П. Нынче получил письмо от матроса из Порт-Артура. *Угодно ли Богу или нет, что нас начальство заставляет убивать?* — Есть это сомнение, и я пишу о нем, но знаю тоже, что есть великий мрак в огромном числе людей. Но, как Кант говорит, как только ясно выражена истина, она не может не победить все. Когда? Это другой вопрос. Нам хочется скоро, а у Бога 1000 лет как один час. — Думается мне, что для того, чтобы кончились войны (и с войнами узаконенное насилие) нужны вот какие исторические события: нужно 1) чтобы Англия и Америка были в войнах разбиты государствами, введшими общую воинскую повинность; 2) чтобы они вследствие этого ввели общую воинскую повинность, и 3) что тогда только все люди опомнятся [55, 33].

— <...> жизнь вообще есть проявление истинно и неограниченно существующего, сущего <...> в бесконечно многих ограниченных сознаниях

<...>. Из этого понимания жизни прямо вытекает нравственное учение всех религий. **Человек, дух, сын божий, брат всех существ, призван служить всем существам, Всему, Богу.** Как хорошо! Особенно ясно выясняется из этого понимания жизни нравственное обязательство не только не уничтожать жизнь существ, но служить жизни. Жизнь всякая есть проявление Бога. Уничтожить жизнь значит уничтожить орган, вместе со мной служащий Богу — служащий и мне [55, 34–35].

— Главная особенность жизни в Боге — это совершенное отсутствие заботы о мнении людском [55, 39].

— Да, несомненно, все люди должны переживать три степени ясности сознания. Первая — когда ограниченность божественной силы в тебе принимаешь за отдельное существо. Не видишь своей связи с бесконечным началом. Второе — когда видишь, что сущность твоей жизни есть дух, но, не отрешившись от понятия своей отдельности, думаешь, что твой дух в теле — отдельное существо — душа. И третье — когда сознаешь себя ограниченным проявлением Бога, т. е. единого истинно существующего невременного и непространственного. — От этого три рода жизни: а) жизнь для себя, б) жизнь для людей и в) жизнь для Бога. От непонимания этого споры, несогласия, ошибки, осуждения. <...> Старайся вообще поднять брата на высшую ступень сознания, но не требуй от него согласия с доводами из той области, которая еще чужда ему [55, 40].

— Человек на низшей ступени личного сознания не может быть движим требованиями сознания высшего, общественного. Также и человек, стоящий на степени общественной, не может быть движим требованиями высшего, религиозного сознания. Но это не значит того, чтобы требования как общественные, так и религиозные должны бы были быть чужды людям, стоящим на низшей степени <...>. На это-то и нужно внушение [55, 41].

— Все научные исследования ничтожны без религиозной основы. Разум человека действует плодотворно только тогда, когда он опирается на данные религии. Только религия, ставя разумные цели, распределяет поступки людей по их значению <...>, оценивает поступки по их внутреннему достоинству [55, 42].

— Человек, взрослый человек без религиозного мировоззрения, без веры, есть духовный, нравственный калека, он может делать то, что свойственно человеку, может жить только благодаря искусственным приспособлениям: забавы, искусство, похоть, честолюбие, корыстолюбие, любопытство, наука. И такой человек — как и калека — всегда во власти всех, с ним можно сделать все, что хочешь. И такова вся наша, вся европейская (и Американская) интеллигенция <...>. Для того, чтобы знать, что надо и чего не надо делать, что прежде (т. е. что важнее) и что после надо делать, нужно знать свое назначение. Если человек

знает, что его назначение — земледелие, возделывание растений, то он прежде всего будет исполнять дела, требуемые его назначением <...>. Точно тоже и по отношению всей жизни человека: для того, чтобы человек мог вести разумную жизнь и знать, что во всей жизни его наиболее важно <...>. И вот знание этого назначения человека в мире и есть то, что известно людям под словами: вера, религия [55, 43–44].

— Свободны мы только в сознании своей божественности, проявляющейся в настоящем, т. е. вне времени [55, 48].

— Сознание своего божеского «я» не только не безнравственно, не вредно, но оно одно нравственно, одно ведет к истинному благу всех людей [55, 50].

— Нет Бога, которого я могу просить, который обо мне заботится, меня награждает и карает, но за то я не случайное явившееся по чьей-то прихоти существо, а я орган Бога [55, 51].

— Ужасное бедствие праздность. Люди созданы так, чтобы работать, а они, создав рабов, освободились от труда, и вот страдают, и страдают не одной скукой и болтовней, но атрофией мускулов, сердца, отвычкой труда, неловкостью, трусостью, отсутствием мужества и болезнями. Но это только те страдания, которые себе наживают праздные люди, а скольких лучших радостей они лишаются: труд среди природы, общение с товарищами труда, наслаждение отдыха, пища, когда она идет на пополнение затраченного, общение с животными, сознание плодотворности своего труда <...>. Моя жизнь погублена, испорчена этой ужасной праздностью. Как бы хотелось предостеречь других от такой же гибели [55, 67].

— Обратись к людям своей духовной, божеской стороной: разума и любви, разумной любви, любовного разума — и ты привлечешь их к себе и сам привлечешься к ним [55, 68].

— Чем больше люди разъединены, тем возможнее, нужнее кажется деспотизм — насилие [55, 69].

— Главная ошибка борющихся с существующим злом та, что хотят бороться извне. Перестроится мир не извне, а изнутри. И потому вся энергия на внутреннюю работу [55, 71].

— Религия — это понятная всем философия; философия — это доказываемая и потому запутанная и приведенная в систему религия [55, 92].

— Французская большая революция провозгласила несомненные истины, но все они стали ложью, когда стали вводиться насилием [55, 98].

— Говорят: можно обойтись без Бога. Разумеется, можно тому, кто не дорос до потребности общения с Ним. Я обходился большую половину жизни [55, 103].

— Церковь, чтобы придать себе несвойственную ей силу, признала за собой внешнюю непогрешимость. И это-то признание и губит ее теперь. Будучи

непогрешима, она не может каяться и потому несет на себе все свои грехи (казни, обманы, ложь) и, чтобы скрыть их, влезает в еще большие грехи и лжи и путается в них [55, 105].

— Разницы между людьми в телесном отношении очень мало, почти нет; в духовном огромная, неизмеримая [55, 106].

— Только начинаешь по-настоящему жить в старости, когда улеглись страсти, освободилась естественная любовь ко всем и уяснился смысл, значение жизни, не нарушаемое смертью [55, 108].

— Совесть есть воздействие сознания вечного, божественного начала на сознание временное, телесное. Пока не проснулось сознание, нет совести. Напрасно обращаться к ней [55, 111–112].

— Слушал политические рассуждения, споры, осуждение, и вышел в другую комнату, где с гитарой пели и смеялись <...>, ясно почувствовал святость веселья. Веселье, радость, это — одно из исполнений воли Бога [55, 119–120].

— Меня сравнивают с Руссо. Я много обязан Руссо и люблю его, но есть большая разница. Разница та, что Руссо отрицает всякую цивилизацию, я же отрицаю лже-христианскую. То, что называют цивилизацией, есть рост человечества. Рост необходим, нельзя про него говорить, хорошо ли это или дурно. Это есть, — в нем жизнь [55, 145].

— Уговаривать нельзя, можно только помогать вступить во всемирную духовную жизнь: соединиться с Богом [55, 146].

— Человек не может не быть прав, когда он утверждает себя, свое божественное *я*, но когда он с уверенностью правоты, свойственной божественному *я*, утверждает свое животное, или тщеславное, честолюбивое, исключительное *я*, тогда он ужасен. В этом основа самоуверенности [55, 147].

— Так что если я назову человека свободным вполне при сознании духовном, я не могу не признать известной степени свободы в существе животном, сознающем свое отделение. Так что, очевидно, есть степени свободы. И, строго говоря, нельзя признать полной свободы и в человеке при духовном сознании [55, 149].

— 9 Дек. 1905. Я. П. Переход от государственного насилия к свободной, разумной жизни не может сделаться вдруг. Как тысячелетия слагалась государственная жизнь, так, может быть, тысячелетия она будет раздвигаться [55, 172].

— <...> награда есть одна: это добрый поступок, если он сделан только для Бога, как например, если в душе своей победишь недоброе чувство — простишь. Делаешь для Бога — и награда от Бога, от того Бога, который в нас. И награда эта — не награда, а это — удовлетворение. Это тоже, чтобы утолить жажду. Это не награда, а больше, тверже [55, 179].

— Я всю жизнь жил для внешних целей, для себя и для людей, в особенности для людей; трудно отвыкать от этого и приучить себя жить одному с Богом и для Бога. А в этом высшее благо [55, 180].

— Читал нынче Канта *Religion in Gränzen der blossen Vernunft*. Очень хорошо, но напрасно он оправдывает, хотя и иносказательно, церковные формы. <...> Кант неправ, говоря, что исполнение обрядов, вера в исторические предания есть фетишизм и что это нечто совершенно противоположное разумной вере в нравственный закон. Вера в исторические предания и в необходимость обрядов есть та же вера в закон, но нравственный закон понимается превратно [55, 186].

— Христианство в виде православия могло уживаться с самодержавием, но одновременно развратилось самодержавие и очистилось христианство до невозможности подчиняться требованиям развращенной власти [55, 194].

— Влюбленье настоящее, поэтическое только тогда, когда влюбленный не знает о различии и назначении полов [55, 205].

— Да, все возвращаешься к старому, к давно известному, к тому, что все в тебе, как говорил Сютеев, и вся жизнь в настоящем. Как только станешь думать о том, что вне тебя, об ожидаемых последствиях или о прошедшем, так пропал [55, 208].

— Революционеры употребляют против правительственных лиц тот самый аргумент, который правительственные лица употребляют против своих врагов и на чем воспитали людей: то, что убийство допустимо для общего блага [55, 223].

— Что же значит сознание свободы? Значит только то, что я мог проявить себя, какой я истинно есмь, т. е. мое истинное, духовное я, и проявил или не проявил себя таким [55, 224].

— Учение Христа не касается политики, но оно одно решает все политические вопросы. Я не понимал прежде того, что разумел Платон под своими идеями, но теперь понял, когда сам неизбежно пришел к ним [55, 227].

— Сознать себя отделенным существом значит познать существование того, от чего отделен, познать существование Всего — Бога [55, 230].

— Меня причисляют к анархистам, но я не анархист, а христианин. Мой анархизм есть только применение христианства к отношениям людей [55, 239].

— «Кто Я». Стоит мне в самые дурные минуты вспомнить это, и все уясняется, все тяжелое, неприятное, уничтожается. Кто я? Я — духовное существо, то, которое есть прежде, чем был Авраам [55, 242].

— Жизнь в сознании своего духовного (божественного) начала всегда благо [55, 248].

— Я выделяю себя из этой бесконечности только потому, что сознаю себя [55, 249].

— И установится или, скорее, разовьется истинная, нужная людям наука духовная, наука о совершенствовании духовном, о средствах наиболее легких достижения его [55, 250].

— Человек есть проявление (чтобы не повторять слова *бесконечного, всемогущего*, назову это божественным) божественного существа в ограниченном состоянии [55, 251].

— <...> я есть проявление божества, и что благо только в одном: в сознании себя этой частью Бога, и что все бедствия в одном: в признании себя отдельным от Бога существом [55, 253].

— Главное же то, что изменение может совершиться только при подъеме *общественного сознания*. Общественное же сознание всегда понижается — и очень — всякой революцией [55, 255].

— И я твердо уверен, что люди поймут это и начнут разрабатывать единую истинную и нужную науку, которая теперь в загоне — *НАУКУ О ТОМ, КАК ЖИТЬ*. [55, 257].

— Баба, призывающая Бога, даже Николая Чудотворца, как нечто высшее, духовное, ближе к истине самого ученого профессора, не признающего ничего не подлежащего наблюдению и рассуждению [55, 258].

— Когда молишься Богу, хотя бы и в самой грубой, просительной форме, то совершаешь уже один первый шаг, необходимый для общения с Богом, признаешь, что благо от Бога [55, 259].

— Человек несвободен только, когда действует противно своей разумной природе [55, 260].

— Как хорошо бы было вырвать Евангелие из Ветхого Завета и Павла! Это было бы великое дело [55, 263].

— Самоотречение ценно, нужно и радостно только, когда оно религиозное, т. е. отрекаешься от себя для того, чтобы исполнить волю Бога [55, 270].

— Если все уже есть, и то, что мы называем жизнью во времени, есть только раскрытие того, что есть, то как же понимать сознание своей свободы? [55, 276].

— Во мне постоянно борются три жизни: 1) животная, 2) во мнении людском и 3) жизнь божеская. Божеская жизнь, т. е. проявление во мне воли, силы божьей, одна жизнь истинная; две первые — подобию жизни, скрывающие истинную. Все различия людей только в том, какая жизнь преобладает [55, 278].

— Христос не называл это Богом, а Отцом, и не в смысле личности отца, его любви к детям, а главное, в смысле источника, начала всего [55, 279–280].

— Кроме животной природы, побуждает к деятельности и сдерживает человека воздействие на него других людей: страх перед ними или перед их мнением. Эти два двигателя всегда в борьбе, и то один, то другой побеждает. Третий двигатель: это требования божеской (духовной) природы человека <...>.

Смысл жизни, торжество жизни — в победе этого последнего над двумя первыми [55, 280].

— Часто удивлялся на путаницу понятий таких умных людей, как Владимир Соловьев, <...>, и теперь ясно понял, отчего это. Все от того же (как и во всей теперешней науке) признания государства, как чего-то независимо от воли людей существующего, предопределенного, мистического, неизменного [55, 286].

— Философские системы это плохо сложенные своды, которые замазывает каменщик, чтобы не видна была их нетвердость [55, 346].

— Христианство в таком положении, что его надо открывать [55, 368].

— Властвующие люди устраивают такую жизнь, в которой успевают те люди, которые имеют их свойства — похожи на них. Нашу жизнь устроили Евреи — ренегаты, как Павел [55, 388].

Дневники и Записные книжки 1907–1908 г.

— Строй жизни так называемых христианских народов основан на еврейском и ветхозаветном и мнимо-христианском павловском религиозном понимании жизни. Но этим ли объясняется преуспевание Евреев во всех отраслях нашей жизни? [56, 4–5].

— Евреи более дома в нашем мире, потому что живут в мире талмудистско-павловском, христиане же — в непоследовательном, внутренне противоречивом мировоззрении Ветхозаветно-христианско-павловском. Их мировоззрение цельно, наше противоречиво [56, 6].

— Легко сказать: надо не ненавидеть дурных людей, а напротив, жалеть и любить их. Это так. Но для того, чтобы это можно было искренно сделать, есть только одно средство: видеть, чувствовать и любить в них того Бога, который и в тебе, и в них. Для того же, чтобы быть в состоянии это сделать, надо в себе сознать этого Бога и любить Его [56, 14].

— Четыре ступени религиозно-метафизического сознания:

- 1) Я знаю, что существую.
- 2) Знаю, что существуют другие люди и существа.
- 3) Знаю, что начало, основа существования всех людей, животных и всего существующего — та же, что и во мне.
- 4) Стремлюсь соединить основу своей жизни с жизнью других существ — любовью [56, 16].

— Я — духовное, непространственное, невременное существо в телесных, пространственных и временных условиях. И потому, отвечая на вопрос о свободе воли, надо изменить вопрос так: Откуда происходит представление о свободе воли? [56, 19].

— Трудно молодому пренебречь телом. И не надо стараться сразу. Сначала не делать дурного, потом делать хорошее, потом отдать себя. <...> А люди думают, что вся поэзия — только в половой жизни. Вся истинная поэзия всегда вне ее [56, 21].

— Тем вредны и праздны все революции, что деятели их руководятся только эгоизмом. Изменить же установившийся строй может только деятельность для Бога [56, 22].

— *5 Апреля 1907. Я. П.* Не писал больше полмесяца. Жил за это время порядочно. Был сильный насморк, и теперь чувствую себя очень слабым. Детские уроки и приготовление к ним поглощают меня всего [56, 23].

— Бог один в нас во всех, и он есть любовь [56, 24].

— Всякий человек способен воспринять только то, что согласно с его мирозерцанием <...>. Записал 6 тем рассказов для детей:

- 1) О жестоком помещике, которого пожалела старуха;
- 2) О неунывающем весельчаке в бедствиях;
- 3) Об Агафьи Михайловниной жалости к собакам, кошкам, мышам, тараканам;
- 4) О заваленных врагах в шахте;
- 5) Перемирие на войне;
- 6) Три искушения [56, 28].

— Спрашивать: есть ли Бог? все равно, что спрашивать: есть ли я? Я в себе знаю Бога — не всего, но частицу, проявление. Все то, чего я есмь проявление, это есть Бог, столь же неизбежно существующий, как и я [56, 35].

— *7 Июня 1907. Я. П.* Господи, помоги мне, сожги моего древнего, плотского человека. Да, одно утешенье, одно спасенье: жить в вечности, а не во времени [56, 36].

— Когда человек лишился способности зрения, он не может уже отличать свет от тьмы. Также и человек, лишившийся сознания своей божественности, теряет возможность различения добра и зла [56, 39].

— Понял, как при встрече с каждым человеком надо молитвенно, серьезно относиться (не шуточно), помня, что это — Бог. Правда, что и все — Бог. Но человек это — Бог, наиболее понятный мне [56, 44].

— Нравственность не может быть ни на чем ином основана, кроме как на сознании себя духовным существом, единым со всеми другими существами и со Всем. Если человек не духовное, а телесное существо, он неизбежно живет только для себя, а жизнь для себя и нравственность несовместимы <...>. Нравственность только в том, чтобы понимать себя проявлением Бога: сыном, рабом Его, — и потому понимать смысл жизни в исполнении воли Его [56, 46].

— Так что самоотвержение есть самый основной закон жизни человеческой <...>. Молодое поколение теперь не только не верит ни в какую религию, но верит, именно верит, что всякая религия — вздор, чепуха [56, 49].

— Мужики жалуются, что на них ездят, а сами ездят на сыновьях, на женах. Ездят только на тех, кто сам любит ездить. Сам едешь, так уж не жалуйся, что на тебе ездят [56, 51].

— Кант считается отвлеченным философом, а он — великий религиозный учитель [56, 51].

— Человек есть проявление божества, но ему кажется сначала, что он особенное существо: «я». Ему кажется, что он — «я» отдельный, что он человек; а он Бог — проявление его [56, 66].

— Любить дурного человека кажется невозможным. Оно и точно невозможно. Но любить надо и можно не человека, а задавленного, заглушенного Бога в человеке, и любить этого Бога, и стараться помочь ему высвободиться [56, 66].

— Настоящая, серьезная жизнь только та, которая идет по сознаваемому высшему закону; жизнь же, руководимая похотями, страстями, рассуждениями, есть только преддверие жизни, приготовление к ней, есть сон [56, 66].

— Все больше и больше проявлять в себе Бога — в том жизнь, в том и вера [56, 66]

— Желание блага есть голос Бога, желающего блага всему [56, 70].

— Для разумного человека, живущего духовной жизнью, разум есть руководитель жизни. Для неразумного, живущего телесной жизнью, разум есть только орудие, которое может быть с пользой употреблено для блага личной жизни [56, 70].

— Непротивление злу насилием — не предписание, а открытый, сознанный закон жизни для каждого отдельного человека и для всего человечества — даже для всего живого [56, 75].

— Иконников, Кудрин, Куртыш исполняют сознательно закон непротивления; Николай со Столыпиным и революционеры, уничтожая самих себя, врагов непротивления, бессознательно содействуют осуществлению закона [56, 76].

— Вчера, записывая, не понял о воскресении. Воскресение значит то, что из гроба своей личности выходишь посредством любви в жизнь Всего, в любовное сознание всего, с чем входишь в общение, в соприкосновение, в готовность любви ко всему [56, 77].

— Божественное я есть то я, которое сознает себя. Рука, нога, нос, живот, мозг не сознают себя. Не сознает себя и соединение всего, как оно в мертвом

теле. Сознает себя нечто неопределимое, свободное, всемогущее в своей духовной области [56, 78].

— Христианство частично проявляется то как требование свободы, то равенство, то общины, то справедливость и мн. др. Все это — частные проявления [56, 90].

— Смерть есть только прекращение отделенности моего сознания [56, 101].

— <...> ты такой же, как и мы все, обладатель или, скорее, проявитель того же духа Божия, который живет во мне, и надеюсь, думаю, даже уверен, что говорит через меня, говорит тебе: зачем, для чего ты мучаешь себя и всех, с кем имеешь общение в этом мире? [56, 106].

— Начни каждый час своей жизни жить не для внешних целей, а для исполнения того истинного назначения твоей жизни, которое ты не можешь не сознать: начни жить, полагая цель и благо твоей жизни в том, чтобы с каждым часом, днем все больше и больше освобождать дух свой от обманов плоти [56, 107].

— Прежде, чем был Авраам, я есмь — может, должен сказать каждый человек. Все сознаем свою жизнь без начала ее. А если ей не было начала, то не будет и конца [56, 112].

— 27 Марта 1908 г. Я. П. 1) Жизнь моя есть проявление Бога. Чем более я проявляю Бога, тем я испытываю большее благо (свободу, сознание добра) [56, 115].

— Я прежде думал, что разум (разумение) есть главное свойство души человеческой. Это была ошибка, и я смутно чувствовал это. Разум есть только орудие освобождения, проявления сущности души — любви. (Очень важно) [56, 119].

— Религия есть знание воли Божией: общего направления пути [56, 122].

— Нельзя спрашивать: переменить ли жизнь? Переменить надо жизнь только тогда, когда нельзя не переменять. И тогда нечего спрашивать. А для того, чтобы прийти в такое положение, надо внутренне, духовно измениться [56, 126].

— 1) Утеряна главная сущность учения Христа: сыновность Богу. — 2) данное участие в жизни Божеской [56, 127].

— Сознание есть сличение, сравнение своего «я» телесного, своей личности с «я» божественным, духовным, всеобщим, которое во мне же. Поэтому сознание — основа всякой нравственности. Есть люди лишенные или почти лишенные этого свойства — сознания. У этих людей часто рядом с огромным знанием, утонченностью нет нравственных требований: мои сыновья, и им имя легион — все ученые [56, 128].

— Для того, чтобы понять законы жизни, нужно объяснить причины, по которым сознание во всех людях одинаково воспринимает явления материального мира (пределов отдельного сознания): одинаково видит, слышит, ощущает [56, 132].

— Да, слаб я. Не могу постоянно жить духовным «я». А как не живешь им, то все задевает. Одно хорошо, что не доволен собой, и стыдно, только бы этим не гордиться [56, 132].

— Нынче утром обхожу сад и, как всегда, вспоминаю о матери, о «маменьке», которую я совсем не помню, но которая осталась для меня святым идеалом [56, 133].

— Читал статью Вивикананда о Боге превосходную <...>. Исход всего и законное рассуждение всегда может и должно начинаться только с личности, с себя. Рассуждать о внешнем, о мире, не сказав о себе, о том, кто видит мир [56, 138].

— Основа всякому рассуждению о мире, о Боге одна: сознание человеком своего единства с началом всего, своей божественности и вместе с тем сознание своей отделенности, своей ничтожности. «Я царь, я Бог, я раб, я червь». Зачем? Отчего я такой, я не знаю, не могу, не хочу и не нуждаюсь знать, но знаю, и всякий знает, что я — и Все и ничто. В соединении этих двух есть то, что мы называем и сознаем жизнью. Я — все, я един и я отделен [56, 139].

— Я — это сознание Бога [56, 141].

— Да, я — Л. Н., я — писатель, я — нищий, я — царь, это — большое заблуждение. От него все страдания людей. Есть только Один и бесчисленные проявления Его, одно из которых — то, которое я сознаю собой. И благо нам, если мы не признаем Его проявление в себе за отдельное свое «я», а всегда чувствуем в себе то «Я» и живем Им [56, 142].

— *11 Августа 1908. Ясная Поляна.* <...> хотелось, чтобы было сделано после моей смерти. Во-первых, хорошо бы, если бы наследники отдали все мои писания в общее пользование; если уже не это, то непременно все народное, как-то: «Азбуки», «Книги для чтения». Второе, хотя это и из пустяков пустяки, то, чтобы никаких не совершали обрядов при погребении в землю моего тела. Деревянный гроб, и кто хочет снесет или свезет в Заказ против оврага, на место зеленой палочки. По крайней мере, есть повод выбрать то или другое место [56, 144].

— Бог это законодатель жизни, т. е. я по-своему человечеству допускаю законодателя за законом. Есть закон жизни. Бог это законодатель [56, 147].

— Жизнь не в теле и не в душе, а в духе. Он один сознает и то и другое, а его ничто не сознает [56, 218].

— Религиозное учение есть основа воспитания. Воспитание и образование без религиозного учения есть не воспитание и образование, а развращение и отупление [56, 221].

— <...> естественный процесс жизни: переход от непосредственного состояния животного к требованиям духовной жизни, он (и все церковники) называют спасением, откровением, происшедшим от Христа [56, 223].

— Почему христианские народы в бедственном положении? Мирное и счастливое сожителство возможно только при соединении людей одной верою. У христианских народов была одна извращенная вера. Когда извращение распалось, распалось и согласие общества [56, 226].

— Христос познал жизнь в духе [56, 231].

— Христос учил, что все люди сыны божьи, братья, и потому всех равно любить надо [56, 235].

— *Грехи это те отклонения от требований духа, которые неизбежно совершаются в жизни человеческой и уменьшать и исправлять которые составляет задачу, смысл и радость жизни человеческой* [56, 274].

— Большое удовольствие поесть, когда точно голоден, прикрыться, когда озяб, отдохнуть, когда устал. Человек, могущий удовлетворять телуоудничество, не знает этих удовольствий <...>. Мы так привыкли к греху телуоудничества, что не видим того зла, которое делаем, приучая к нему детей [56, 277].

— Помещики совсем сдавили народ — деваться некуда. Попы как живут — вдову, сироту обдирают — последнюю копейку. Сколько народа хорошего перевешали. Люди за правду идут, а их вешают [56, 284].

— Читал Крапоткина о коммунизме. Хорошо написано и хорошие побуждения, но поразительно слабо в том, что заставить эгоистов работать, а не пользоваться трудами других [56, 285].

— Мир не Бог, но в мире проявляется Бог. Во мне я сознаю Его, в людях, животных я разумею, даже в растениях, но в песке, в звездах не разумею, но знаю, что и это — Его проявление [56, 286].

— <...> то начало разума, которое я сознаю в себе, есть то самое начало, которое во всем, что я есмь проявление той силы, которая послала меня, и что смысл моей жизни есть соединение себя с этой силой. И это-то соединение себя, которое выражается любовью, и есть то самое дело, которое я должен делать во время моего прохождения через жизнь. Соединение же это уничтожает и смерть, открытую мне разумом [56, 287].

— Желание блага не может быть желанием блага одному: желание блага есть голос Бога, желающего блага Всему [56, 289].

— Сознать Бога в себе одно. И это первая ступень. Достигаешь её в уединении. Вторая ступень сознать Бога во всех людях. И это труднее. Надо много учиться этому [56, 290].

— Без религии человек двуногое животное, умеющее делать велосипеды и ездить на них и т. п. [56, 293].

— Любовь только тогда дает радость — благо, когда это любовь ко всем — любовь божеская: как только есть хоть один человек, которого не любишь, это все равно как дырка в ведре — все вытечет [56, 297].

— 2 Я. 1908 Видел во сне мое чувственное отношение к Параше и её дочери. И знал, что отвратительно, и не мог остановиться. Тоже в этой жизни: знаешь и не можешь и все больше и больше просыпаешься [56, 302].

— 10 Я. Сознательно стремись к тому, в чем жизнь, к освобождению духа, и жизнь всегда благо [56, 303].

— Не верь тому, что нарушение целомудрия может быть нужно для здоровья. Во 1-х, это неправда, нарушение целомудрия гораздо больше угрожает здоровью, чем сохранение его, а во 2-х и главное: здоровье и нравственный закон — два требования — два условия жизни несоизмеримые. Лишаться нравственности для здоровья все равно, как для тепла разламывать по частям свой дом и топить им [56, 303].

— Главное заблуждение научное в том, что думают, что существует мир, а не я [56, 304].

— Несовместимо научное, т. е. изучение мира, с религиозным, т. е. изучением своего я, и потому неизбежно, при занятии одним из двух, пренебрежение другим [56, 305].

— Революция христианская. Спасет же человечество только истинное внутреннее [56, 320].

— 27 Мр. 1908. Жизнь моя есть проявление Бога. Чем более я проявляю Бога, тем я испытываю большее благо (свободу, сознание добра). — Благо не есть цель, но признак исполнения назначения [56, 322–323].

— <...> религиозное мировоззрение всегда одно — одно потому, что одно только может быть высшим [56, 327].

— То, что при социалистическом устройстве необходимы распорядители. Откуда возьмут таких людей, которые без злоупотреблений устроят посредством насилия социалистический справедливый строй? [56, 335].

— 13 Мая. Утеряна главная сущность учения Христа: сыновность Богу [56, 336].

— 18 Июнь. Ведь мы так привыкли к этому суеверию, как к суеверию о том, что кров Христа как-то очищает нас от греха. А суевие крови не более странно, чем суевие устройства чужих жизней [56, 349].

— Если я, умирая, буду креститься, то пусть не думают, что я верю в Христа Бога и в церковное учение — крещусь я потому, что это движение выражает для меня преданность воле Божьей и сознание своей греховности и желание освободиться от неё [56, 354].

— Какое удивительно безнравственное, антихристианское и глупое учение об искуплении Христом грехов людей. Бог такой злой, что требует возмездия, и такой глупый, что ничего умней не придумал, как то, чтобы казнить сына. — Не проще ли было сделать то, что свойственно всякому доброму человеку — просто простить [56, 363].

— Есть только один Я, а мы проявления его. И благо нам, если мы не принимаем свое проявление за «Я» и не живем им, а всегда чувствуем в себе то «Я». И горести, самые разнообразные и неизбежные горести и страдания, если мы живем в заблуждении о том, что я есть наше я, отдельного существа. Жизнь — в исполнении воли Я; или иначе: жизнь — в стремлении к соединению с этим Я. А это соединение есть лучшее благо нашей жизни — любовь [56, 367].

— Чем больше сознаешь свое единство с Богом, со Всем, тем больше сознаешь свое единство с каждым отдельным проявлением Его [56, 375].

Дневники и записные книжки 1909

— *Что такое религия.* Зачем ты живешь? Не знаю. А если ты не знаешь этого, то никогда не будешь знать и того, что тебе надо делать и чего не надо делать. А плохо жить тому, кто не знает этого. А потому с тех пор, как живут люди, они думали о том, зачем живут люди, и, поняв это, учили людей, что надо и чего не надо делать. Вот это-то учение и называется верой [57, 10].

— То, что я называю и сознаю своим «я», есть вневременное, одно истинно существующее, — есть — не могу сказать: часть, потому что в части есть понятие пространства и вещества, но есть сама жизнь. — Надо бы яснее, да не осилю [57, 20].

— Как рабочие сами виноваты. Цель не должна быть освобождение, а цель — достижение лучшей духовной жизни — цель религиозная, общая, и тогда и только тогда попутно достигается цель политическая, частная [57, 33].

— Бог есть любовь. Любить Бога значит любить любовь [57, 33].

— Гоголь — огромный талант, прекрасное сердце и слабый, т. е. несмелый, робкий ум <...>. Главное несчастье его всей деятельности это его покорность установившемуся лжерелигиозному учению и церкви и государства, какое есть. Хорошо бы, если бы он просто признавал всё существующее, а то он это оправдывал, и не сам, а с помощью софистов славянофилов и был софистом и очень плохим софистом своих детских верований. Ухудшало, запутывало еще

больше склад его мыслей его желание придать своей художественной деятельности религиозное значение [57, 34].

— Гоголь ищет Бога в церковной вере, там, где он извращен, но ищет все-таки Бога, Белинский же, благодаря вере в науку, столь же, если не более нелепую, чем церковная вера [57, 35].

— Вчера не писал. Здоровье всё хорошо. И душевное состояние. Читал Канта: *Религия в пределах только разума*. Очень близко мне <...>. Сейчас перед сном болезненно захотелось молиться Богу, молиться Богу, просить Его помощи, почувствовать, сознавать Его, Его помощь, и болезненно и радостно до слез. И молился, и просил и помощи и того, чтобы Он был со мной. И Он был и есть. И сейчас пишу, и до слез радостно [57, 43].

— Не знаю, как это покажется другим, но на меня это ясное разделение себя на Толстого и на Я удивительно радостно и плодотворно для добра действует <...>. Сознание божественности своей души — это разумная (метафизическая) основа жизни [57, 47].

— Горький пишет об индивидуализме. Этим словом на интеллигентном жаргоне называется жизнь личности. И им кажется, что они открыли что-то новое, когда пришли к тому, что «индивидуализм» нехорошо, а хорошо социализм, коммуна [57, 53].

— Самоотречение?! Разве можно отречься от себя, когда «я» — только я телесное. Самоотречение есть отречение от того, что я ошибочно считаю собою. Самоотречение есть признание своей божественности, вечности [57, 62].

— Любить Бога значит любить проявление Его [57, 64].

— В нашем обществе людям, желающим следовать законам любви, предстоит прежде всего деятельность отрицательная: не делать того, что делал и что делается вокруг тебя [57, 65].

— Бог не в храмах, не в изображениях, не в словах, не в таинствах, не в делах человеческих, а в человеке, в самом человеке; а перед ним, перед проституткой, палачом, приговаривателем к казням, перед этим благоговей, созерцая в них Бога [57, 69].

— Есть два очень грубые и вредные суеверия: одно — что есть Бог, который сотворил мир и человека и дал ему определенный, выраженный словами закон; другое — что мир, познаваемый нашими чувствами, такой в действительности, каким он нам представляется, и наша жизнь, т. е. закон нашей жизни, определяется нашим отношением к этому миру. Первое суеверие распространено среди масс и как ни грубо оно, менее грубо и менее вредно, чем суеверие образованного меньшинства о руководстве жизни, выводимом из отношения к миру, познаваемому нашими чувствами, не признающих свое мировоззрение верою, тогда как это мировоззрение есть только вера, и очень нелепая [57, 72].

— Бог через меня и *бесконечное* количество существ живет и дает радость, благо жизни мне и всем этим существам <...>. Кроме того, Он живет и в тех существах, которые сознательно не допускают Его в себя. И живя в них, достигает тех же своих целей. Важно тут только то, что человек, каждый из нас, имея бессознательное благо жизни, может иметь и величайшее сознательное благо — быть орудием Бога, непосредственно соединяясь с Ним и за одно творя и Его и свою жизнь [57, 74].

— Общение человека с человеком есть единственное и величайшее таинство: сознание себя (Бога) в другом. Только бы понимать его таинство [57, 76].

— Можно прийти к признанию существования Бога сознанием в себе этого внепространственного и вневременного, это познание Его единством с Ним, выражаемым любовью [57, 80].

— Бог открывается человеку и любовью и разумом. Это две стороны Его, доступные человеку <...>. Человек знает, что умрет, и даже с каждым днем умирает. Казалось бы, довольно знать это, чтобы понять (то, чего никто не понимает), что смысл жизни не может не быть независимость от временности существования, а именно, во всяком случае тот, чтобы исполнять в этом мире то, чего хочет пославший [57, 84].

— Да, читал вчера о Марксе Энгельса <...>. Как ни странно сказать, матерьялисты неизбежно должны признавать Творца для того, чтобы ответить на вопрос, почему материя, откуда явился матерьяльный мир с своими изменениями? [57, 87].

— Бог это то Всё, от чего я сознаю себя отделенным. — Бог будет и у того, кто сознает себя отделенным от Всего матерьяльного, но горе в том, что Всё матерьяльное есть бессмыслица, так как оно бесконечно по времени и пространству [57, 88].

— Мы познаем Бога в трех видах: а) в Нем самом, б) в самих себе и в) в ближних. Познавать Его в Нем самом значит познавать Его волю, чтобы исполнять ее. Познавать Его в самих себе значит познавать эту волю в любви. Познавать Его в ближнем значит любить ближнего, как самого себя [57, 96].

— Вчера на молитве в первый раз с новой стороны понял слова: возьми крест твой *на каждый день* (Луки 9, 23). Особенно живо понял то, чтобы выше всего ставить сейчас, в настоящем, исполнять волю Его в себе [57, 97].

— Кажется что много, много дела. А это неправда. Одно дело — работа над собой, очищение, освобождение в себе своего божественного я. И эта работа и радостная, и не спешная, и всегда по силам, и всегда по мере того, как прилагаешь к ней силы, совершается и никогда не кончается [57, 98].

— <...> то, что мы называем своей жизнью, есть божеское начало, одно и то же, живущее во всем. То, что мы называем состраданием, участием, любовью, есть только проявление в нас этого начала [57, 100].

— Вся тайна нашей жизни, сущность нашей жизни в переходе сознания себя, как отделенного существа, к сознанию себя Всем, не раздельным, единым, свободным, всемогущим существом — Богом [57, 120].

— Ходил по улицам и ужасался на разврат, — не на разврат, а на явное отсутствие нравственно религиозного сдерживающего начала. А очень, очень многие крестятся, проходя мимо церквей [57, 132].

— Как ни дерзко, самоуверенно это, не могу не думать и не записать себе, что мне нужно помнить в моем общении с людьми, что я с огромным большинством из них стою на такой точке мировоззрения, при которой я должен спускаться часто и очень много, чтобы общение какое-нибудь было возможно между нами [57, 132].

— Произведение искусства только тогда истинное произведение искусства, когда, воспринимая его, человеку кажется — не только кажется, но человек испытывает чувство радости о том, что он произвел такую прекрасную вещь. Особенно сильно это в музыке. — Ни на чем, как на этом, не видно так главное значение искусства, значение объединения. «Я» художника сливается с «я» всех воспринимающих, сливающихся в одно [57, 132].

— Всякое богопочитание, какое бы оно ни было, возвышает человека. Возвышает тем, что выражает сознание своей зависимости и отношения (хотя бы понимание этого отношения и было ложно) с Высшим, ни от чего независимым существом — Богом [57, 133].

— Ненадежен для Царствия Божия взявшийся за плуг и оглядывающийся назад — на людей, что они подумают, скажут [57, 138].

— В обществе людей, живущих духовной жизнью, во главе их, влияя на них, естественно станет человек высший по нравственным качествам. В обществе же людей, живущих одной телесной, мирской жизнью, неизбежно всегда во главе их с властью над ними станет человек самый низкий по нравственным свойствам [57, 146].

— Сам я пошел на деревню и испытал одно из самых сильных впечатлений, поплакал. Были проводы ребят, везомых в солдаты. Звуки большой гармонии — залихватски выделяет барыню, и толпа сопутствует, и голошение баб, матерей, сестер, теток <...>. Гармония не переставая работала. Зашли к Василию, он подносил водку, баба резала хлеб. Ребята чуть пригубливали. Вышли за деревню, постояли, простились. Ребята о чем-то посоветовались, потом подошли ко мне проститься, пожали руки. И опять я заплакал. Потом сел с Василием в телегу. Он дорогой лстыл: «Умирайте здесь, на головах понесем» [57, 157].

— Одна из главных причин ограниченности людей нашего интеллигентного мира это погоня за современностью, старание узнать или хотя иметь понятие о том, что написано в последнее время. «Как бы не пропустить». А пишется по каждой области горы книг. И все они, по легкости общения, доступны. О чем ни заговори: «А вы читали Челпанова, Куна, Ерединга? А не читали, так и не говорите». И надо торопиться прочесть. А их горы. И эта поспешность и набивание головы современностью, пошлой, запутанной, исключает всякую возможность серьезного, истинного, нужного знания. А как, казалось бы, ясна ошибка. У нас есть результаты мыслей величайших мыслителей, выделившихся в продолжение тысячелетий из миллиардов и миллиардов людей, и эти результаты мышления этих великих людей просеяны через решето и сито времени [57, 158].

— Бог не может быть существом. Понятие существа нераздельно с понятием отдельности от всего остального, а Бог есть «всё», так как же Он может быть отделенным [57, 178].

— Что такое то я, которое я сознаю в себе отделенным от Всего? Что такое то Всё, от чего я сознаю себя отделенным, и каково отношение моего я ко Всему? т. е. то, что разумеется под словами: учения о душе, учения о Боге и учения о нравственности. Без этих учений о душе, о Всем, о нравственности не может быть ни разумной, ни нравственной жизни людей, не может быть разумного знания. А эти-то учения вполне отсутствуют в нашем мире. От этого и наша безумная жизнь, и наши праздные упражнения мысли, называемые нами истинной наукой [57, 184].

— Религия движется, как и всё движется, движется тем, что освобождается от лишнего, неясного, произвольного, личного. Истинное религиозное чувство есть участие в этом освобождении [57, 204].

— *31 Март.* Да, Бог дышит нашими (всеми отделенными существами) жизнями <...>. *3 Апр.* Выбора нет: или погибнуть, живя противно природе, совести, Богу, или начать новую жизнь [57, 206].

— К заповедям: не убий, не укради, не прелюбодействуй надо прибавить: не проси [57, 208].

— Любить Бога значит любить проявления Его. Проявления его везде: в земле, в небе, но одни дальше от того проявления, какое во мне, другие — ближе. Чем ближе ко мне проявление, тем больше можно и должно любить. Самое близкое человек, потом животное, потом растение, потом такое, в каком я не вижу жизни: камень, земля, небо, звезды [57, 209–210].

— Для религиозного человека вообще и для христианина в особенности не может быть и вопроса о неравенстве мужчины и женщины, так как в каждом человеке, без различия его пола, по учению Христа, живет одно и то же во всех

проявление Божества, сын Божий, которое поэтому и не может быть больше или меньше в том или другом человеке [57, 214].

— Посмотрел на босые ноги, вспомнил Аксинью, то, что она жива, и, говорят, Ермил мой сын, и я не прошу у нее прощенья, не покаялся, не каюсь каждый час и смею осуждать других [57, 218].

— Матерьялисты неизбежно должны признавать Творца. Почему материя сложилась так, что из нее выросло и сознание? [57, 219].

— Человек, поднявшийся до религиозного сознания, т. е. признания себя существом духовным, и не религиозный говорят на двух разных языках и не могут понять друг друга [57, 233].

— Только то, что духовно — есть, действительно есть [57, 234].

— Цель, к которой должен для достижения высшего блага стремиться человек, не может быть никакая доступная и понятная ему — а только одно: слияние с волей Бога. Достигается это слияние одной любовью [57, 236].

— Правда, есть люди, проявляющие преданность царю и: всему устройству, но люди эти, Союз Русского Народа, во-первых, известны, как люди невежественные, безнравственные и проявляющие не столько преданность царю, сколько под предлогом преданности ненависть ко всему просвещенному, свободному, разумному, называя почему-то всё это жидовством; люди, которые, не веря ни во что, под видом веры в тот самый обман, который проповедуется, как священная истина, вызывают людей на убийство [57, 244].

— Одно, но зато великое, истинное благо дано человеку: сознание себя проявлением Бога (духовного начала). Человек, сознающий себя Богом, прямо непосредственно служит Богу, живет Им и с Ним. Человек же, не сознающий себя Богом, а личностью, человеком, только посредственно служит Богу [57, 266].

— Одно из высших свойств Бога есть высший разум. Как же странно, когда для того, чтобы убедить нас в существовании Бога, нам говорят, что он поступает противно разуму, т. е. делает чудеса [57, 267].

Дневники и записные книжки 1910

— Важно такое сознание чужого я, как своего, для блага человека, потому что, признавая чужое «я» таким же, как свое, можешь делать благо не только одному своему «я», но и всем другим [58, 5].

— Думал о том, как необходимо проповедовать людям любовь равную ко *ВСЕМ*, к неграм, диким, к врагам, потому что не проповедай этого, не будет и не может быть освобождения от зла, будет самое естественное: свое отечество, свой народ, защита его, войско, война. А будет войско, война, то нет пределов злу [58, 6].

— <...> но как при засыпании не уничтожается то, что сознает, так и при смерти. Что оно такое, это сознающее, — не знаю и не могу знать [58, 16].

— Революция сделала в нашем русском народе то, что он вдруг увидел несправедливость своего положения. Это — сказка о царе в новом платье. Ребенком, который сказал то, что есть, что Царь голый, была революция. Появилось в народе сознание претерпеваемой им неправды, и народ разнообразно относится к этой неправде (большая часть, к сожалению, с злобой); но весь народ уже понимает ее. И вытравить это сознание уже нельзя. И что же делает наше правительство, стараясь подавить неистребимое сознание претерпеваемой неправды, увеличивает эту неправду и вызывает все большее и большее злобное отношение к этой неправде [58, 24].

— Огромное большинство живет одной животной жизнью; в вопросах же человеческих слепо подчиняется общественному мнению [58, 41].

— Не может не быть самоубийств, когда людям не на что опереться, когда они не знают: кто они и зачем они живут, и уверены при этом, что этого и знать нельзя [58, 47].

— Средневековое богословие или римский разврат развращали только свои народы, малую часть человечества, теперь же электричество, железные дороги, телеграф, печать развращают всех. Все усваивают, не могут не усваивать все это и все одинаково страдают, одинаково вынуждены изменить свою жизнь, все поставлены в необходимость изменить в своей жизни главное — понимание жизни — религию [58, 48].

— Религиозная истина: сознание в себе невидимого начала дающего жизнь всему и стремление к удовлетворению требований этого начала [58, 52].

— Как трудно, а зато как хорошо и радостно жить совершенно независимо от суждений людей, а только перед судом своей совести, перед Богом. Иногда испытываю это, и как хорошо! [58, 53].

— Соединять может только понимание того, что соединяет только одна религия — одно понимание жизни. Но религии такой нет — как церкви или Бехаисты, а только стремление к такой единой религии. [58, 64].

— Суеверие церкви состоит в том, что будто бы были и есть такие люди, которые, собравшись вместе и назвав себя церковью, могут раз навсегда и для всех людей решить о том, как надо понимать Бога и закон Его [58, 72–73].

— Не для того ли и дана человеку жизнь во времени, чтобы он мог утвердить себя в жизни в Боге? [58, 91].

— Духовенство и сознательно и преемственно бессознательно старается для своей выгоды не давать народу выйти из того мрака суеверия и невежества, в который оно завело его [58, 96].

— <...> есть более твердое сознание того, что я, то, что составляет мое я независимо от времени одно, всегда одно и несомненно есть: это сознание своего единства со Всем, с Богом [58, 103].

— Надо помнить, что моя душа не есть что то — как говорят — божественное, а есть сам Бог. Как только я Бог, сознаю себя, так нет ни зла, ни смерти, ничего, кроме радости [58, 108].

— 2 Ок. Встал больной. Походил. Северный, неприятный ветер. Ничего не записал, но ночью очень хорошо, ясно думал о том, как могло бы быть хорошо художественное изображение всей пошлости жизни богатых и чиновничьих классов и крестьянских рабочих, и среди тех и других, хоть по одному духовно живому человеку. Можно бы женщину и мужчину. О, как хорошо могло бы быть [58, 110-111].

— Он понимаем нами, как благо. Мы ищем блага — вся жизнь наша в этом искании, и потому хотим ли мы этого или не хотим, вся жизнь наша — в искании Бога [58, 111].

— Понятие Бога в самой, даже грубой форме — разумеется далеко не отвечающее разумному представлению о нём, все-таки очень полезно для жизни уже тем, что представление о нем, хотя бы самое грубое, переносит сознание в область, с которой видно назначение человека и потому ясны все отступления от него: ошибки, грехи [58, 116].

— 12 Окт. Встал поздно. Тяжелый разговор с Софьей Андреевной. Я больше молчал. Занимался поправкой *О Социализме*. Ездил с Булгаковым навстречу Саше. После обеда читал Достоевского. Хороши описания, хотя какие-то шуточки, многословные и мало смешные, мешают. Разговоры же невозможны, совершенно неестественны. Вечером опять тяжелые речи Софьи Андреевны. Я молчал. Ложусь [58, 117].

— Можно сознавать Бога в себе самом. Когда сознаешь Его в себе самом, то сознаешь Его и в других существах (и особенно живо в людях). Когда сознаешь Его в себе и в других существах, то сознаешь Его и в Нем самом [58, 120].

— Дочитал, пробежал 1-й том Карамазовых. Много есть хорошего, но так нескладно. Великий инквизитор и прощание Засима. Ложусь [58, 121].

Дневник для одного себя

— 8 Авг. У меня пропала память, да совсем и, удивительное дело, я не только ничего не потерял, а выиграл и страшно много — в ясности и силе сознания. Я даже думаю, что всегда одно в ущерб другому <...>. Помогите мне Отец, начало жизни, дух всемирный, источник, начало жизни, помогите, хоть

последние дни, часы моей жизни здесь жить только перед Тобой, служа только Тебе. [58, 132].

— Бога мы познаем только через сознание Его проявления в нас. Все выводы из этого сознания и руководство жизни, основанное на нём, всегда вполне удовлетворяет человека и в познании самого Бога и в руководстве своей жизни, основанной на этом сознании [58, 144].

— На днях приезжал ко мне ученый доктор — он и писал мне — с вопросом о том, как изложить ясно и точно научно понимание *смысла жизни*. Я сказал ему, что по моему мнению смысл жизни определяется стремлением к благу того невещественного начала, которое мы сознаем в себе. Ученый доктор не слушал меня <...> и перебил меня, сказав, что все это субъективно, а желательно объективное определение смысла жизни. Когда я спросил, какой же может быть объективный смысл жизни, он ответил мне словом эволюция. Услыхав это слово, я извинился, что не могу далее продолжать беседу [58, 148].

— Как легко усваивается то, что называется цивилизацией, настоящей цивилизацией и отдельными людьми, и народами. Пройти университет, отчистить ногти, воспользоваться услугами портного и парикмахера, съездить за границу и готов самый цивилизованный человек [58, 157].

— Человек сознает себя Богом, и он прав, потому что Бог есть в нем. Сознает себя свиньей, и он тоже прав, потому что свинья есть в нем. Но он жестоко ошибается, когда сознает свою свинью Богом [58, 196–197].

— Какой ужасный умственный яд современная литература, особенно для молодых людей из народа. Во 1-хъ, они набивают себе память неясной, пустой, самоуверенной болтовней тех писателей, которые пишут для современности. Главная особенность и вред этой болтовни в том, что вся она состоит из намеков, цитат из самых разнообразных, самых новых и самых древних писателей. Цитируются словечки из Платона, Гегеля, Дарвина, о которых пишущий не имеет ни малейшего понятия, и рядом словечки какого-нибудь Горького, Кнута, о которых не стоит иметь какое-нибудь понятие; во 2-хъ, наполняя себе голову этой болтовней, не оставляют себе ни досуга, ни места в голове для того, чтобы прочесть старых, выдержавших проверку не только десяти, но ста, тысячи лет [58, 228].

— Мы же придумываем своего человеческого Бога и за панибрата обращаемся с ним, приписывая ему наши свойства. Это панибратство, это умаление бога более всего извращает религиозное понимание людей и большей частью лишает людей какой бы то ни было религии — руководства поступков. Для установления такой религии лучше всего оставить бога в покое, не приписывать ему не только творения рая, ада, гнева, желания искупить грех и т. п. глупости, но не приписывать ему воли, желания, любви даже. Оставить

бога в покое, понимая Его, как нечто совершенно недоступное нам, а строить свою религию, отношение к миру на основании тех свойств разума и любви, которыми мы владеем. Религия эта будет та же религия правды и любви, как и все религии в их истинном смысле от браминов до Христа, но будет точнее, яснее, обязательнее [58, 230].

[27 октября]. Сожалею о том, что мой уход из дома доставит тебе огорчение, пожалуйста прости меня за это. Но пожалуйста пойми то, что я не мог поступить иначе. Положение мое, человека, сознающего всю тяжесть греха моей жизни и продолжающего жить в этих преступных условиях безумной роскоши среди нужды всех окружающих, стало мне невыносимо. Я делаю только то, что обыкновенно делают старики, тысячи стариков, люди близкие к смерти, ухожу от ставших противными им прежних условий в условия близкие к их настроению. Большинство уходят в монастыри, и я ушел бы в монастырь, если бы верил тому, чему верят в монастырях. Не веря же так, я ухожу просто в уединение. Мне необходимо быть одному. Пожалуйста не ищи меня и не приезжай ко мне, если узнаешь, где я. Такой твой приезд только утягчит твое и мое положение. Прощай, благодарю тебя за твою честную летнюю со мною жизнь и за твои заботы обо мне и о детях. Прошу тебя простить меня во всем том, чем я был виноват перед тобой, также я от всей души прощаю тебя во всем том, чем ты могла быть виновата передо мною, и очень прошу тебя помириться с тем новым положением, в которое ставит тебя мой уход из дома и не иметь против меня, также как и я против тебя, ни малейшего недоброго чувства. Если захочешь что сообщить мне, передай Саше, она будет знать, где я, хотя я и взял с нее обещание никому не говорить этого [58, 233–234].

31 окт. 10 г. Бог есть неограниченное всё, человек есть только ограниченное проявление Его [58, 234].