



**ФИЛОСОФСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ**

Н.Н. СТРАХОВ И Л.Н. ТОЛСТОЙ — РУССКОЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

© 2017

С.М. Климова



**Климова
Светлана**

Мушаиловна — доктор философских наук, профессор Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики”. Постоянный автор журнала. E-mail: sklimova@hse.ru

Статья подготовлена в ходе/в результате проведения исследования/работы (№ 17-01-0018) в рамках Программы «Научный фонд национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)» в 2017–2018 годах и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации “5-100”.

“Русский Гегель”: от любви к забвению

В.В. Зеньковский верно заметил, что когда в России в 30–40-е годы XIX века стала просыпаться философская мысль, на Западе уже вовсю шла напряженная творческая жизнь. Несмотря на то, что философская жажда охватила различные интеллектуальные группы, русская мысль сумела сохранить и свою отстраненность от Запада, и выковать свое уникальное философское слово в полемике с его идеями. Это слово всегда было очеловеченным, направленным на этические и аксиологические основы философского мышления. Даже такой, казалось бы, объективный мыслитель, как Гегель, очаровавший практически всех в первой половине века своей метафизикой, в итоге был переосмыслен русскими умами в антропологическом и экзистенциальном ключе. В преодолении немецкой объективности рождался новый горизонт философского мировоззрения. Об этом — наша статья.

I

“В тарантасе, в телеге ли / Еду ночью из Брянска я, / Все о нем, все о Гегеле / Моя дума дворянская” (А.М. Жемчужников). Образованная Россия к середине XIX века воспринимала немецкий философский идеализм как нечто непревзойденное в истории мысли, а Гегель стал одним из властителей ее дум. Практически полностью молодежь 30–40-х годов оказалась в “немецком плену”. Не только Кант, Гегель или Шеллинг, но вся немецкая культура захватила русских интеллектуалов, образовывала, эстетизировала их, заставляла по-новому понимать себя и других, сформировала жажду (страсть) обновления и стремление к духовному росту. Для молодых людей мир стал объектом тотальной поэтической мифологизации, воспринимался как “отражение одной поэтической бесконечной идеи, равно живу-

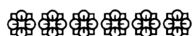
шей и в беге кометы, и в слезе ребенка, и в произведении художника” [1, с. 39]. По общему признанию русских философов того времени, немецкий идеализм быстро вытеснил влияние французского Просвещения и французской литературы [10, с. 21]; благодаря популярности шеллингианства, фихтеанства, философской романтической поэзии, он становится важнейшей предпосылкой для популяризации гегельянства в России.

Не менее серьезным было знакомство публики с немецкими мистиками, усиленное интересом к святоотеческой литературе: “Добротолюбию” — антологии текстов святых отцов Восточной Церкви IV–VII веков, переводам и изданиям святоотеческих текстов в Оптиной Пустыни в начале 30-х годов. Огромную роль в этих процессах сыграл И.В. Киреевский, который в конце 20-х годов был убежденным гегельянцем и вместе с братом П.В. Киреевским ездил в Германию ”слушать“ Окена, Шеллинга и Гегеля, а затем, под их влиянием, а также благодаря искреннему личному интересу к православному духовному наследию, стал одним из основоположников славянофильства [5]. Можно даже подчеркнуть, что без экзистенциального интереса к религиозному опыту святых отцов, вряд ли увлечение немецкой теорией могло бы дать такие уникальные результаты.

Итак, началось подлинное паломничество в Германию “к Гегелю”. Напомним, что И.С. Тургенев, собираясь стать профессиональным философом, слушал философию в Германии и принадлежал к берлинскому кружку “гегельянцев”. У Гегеля побывали П.А. Редкин, К.А. Неволин, Д.Л. Крюков и др. Увлечение было по-русски страстным и зачастую философски поверхностным. Философия, казалось, сулила быстрые теоретические результаты и практические плоды. Как признавался И.В. Киреевский: он знал сотню гегельянцев, среди которых лишь два или три, действительно, интересовались Гегелем как философом и изучали все его работы [10, с. 241].

Немецкий мыслитель оказался нужен по многим причинам: его логическая систематизация и диалектика, безусловно, были наиболее привлекательны с точки зрения целостного взгляда на духовное развитие человечества; рационализм стал на короткое время необыкновенно востребован среди молодых русских мыслителей, а диалектические отрицания (триады) сулили быстрое разрешение всех социальных противоречий в желанном “синтезе”. Наконец, Гегель, как никто другой, оказался созвучен любимой “русской” теме — историософии; казалось, его философия должна указать на значимое место России в мировой истории, восстановить ее status quo, разрешить многовековые провиденциальные ожидания. Гегелевское определение философии как “эпохи, схваченной в мысли”, стало девизом многих западников, вставших на путь формирования основ национального самосознания.

Однако в 40-е годы бурный всплеск первоначального интереса к немецкой философии начал постепенно затухать. В 1840 году



умирает молодой вождь западников гегельянец Н.В. Станкевич и имя Гегеля быстро сменяется новыми символами. В.Г. Белинский в письме к В.П. Боткину в 1841 году пишет о “Егоре Федоровиче” уже в иронически-уничтожительном тоне, отрекаясь от прежнего к нему страстного влечения, с насмешкой возвращая ему его “философский колпак”.

“Я давно уже подозревал, что философия Гегеля — только момент, хотя и великий, но что абсолютность ее результатов ни к чему <...> не годится, что лучше умереть, чем помириться с ними... Глупцы врут, говоря, что Г<егель> превратил жизнь в мертвые схемы; но это правда, что он из явлений жизни сделал тени, сцепившиеся костяными руками и пляшущие на воздухе, над кладбищем. Субъект у него не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом, ибо, пошеголяв в нем (в субъекте), бросает его, как старые штаны. Я имею особенно важные причины злиться на Г<егеля>, ибо чувствую, что был верен ему (в ощущении), мирясь с расейскою действительностью, хваля Загоскина и подобные гнусности и ненавидя Шиллера... Все толки Г<егеля> о нравственности — вздор сущий, ибо в объективном царстве мысли нет нравственности, как и в объективной религии (как, например, в индийском пантеизме, где Брама и Шива — равно боги, т.е., где добро и зло имеют равную автономию)” [2, с. 442–443].

Русские гегельянцы не мыслят философию без “нравственного субстрата”, без субъективных преломлений, без жажды реформирования действительности; а потому Гегель, вычитанный из студенческих компендиумов, начинает преодолеваться русским романтизмом, вычитанным из русской литературы.

В 50-е годы гегелевское влияние, хотя и оставалось достаточно устойчивым, уже не было приоритетным; начинается период философского безвременья в России; вместо романтического идеализма и напряженных поисков духовного развития и совершенствования начинается период “практический и материалистический”; философия меряется полезностью и близостью к естественным наукам; приходит время нигилизма, материализма и позитивизма. Наиболее востребованными становятся практические проекты по преобразованию реальности, идеалы “мужикопоклонства” (выражение Н.А. Бердяева), “хождение в народ” и др. В философии Гегеля призван был “сменить” Шеллинг, “победы” которого так жаждали просвещенные русские западники. В письме Шеллингу от 20 мая 1842 года П.Я. Чаадаев утверждает его значимость, критикуя Гегеля, в том числе и за то, что тот оказался невольной “причиной” славянофильства и поисков национальной самобытности.

О воздвигнутой немцами на русскую мысль в это время писал знаток немецкой философии, известный переводчик К. Фишера Н.Н. Страхов. “Изумительная гибкость этой философии (немецкой. — С.К.), допускающей всевозможныя приложения, со-

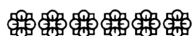
здала у насъ самыя странныя мечты о нашей роли въ мірѣ, о нашихъ будущихъ судьбахъ; ея фаталистическая логика, которая почти уничтожаетъ произволь, хотя и признаетъ его на свой лад, которая повсюду находитъ неумолимую необходимость, обратясь къ нашему прошедшему, готова была превратить всю нашу исторію въ ретроспективную утопію, въ надменную апофеозу русскаго народа... наконецъ она угрожала, можетъ быть, лишить насъ лучшаго наследства нашихъ отцовъ, той целомудренности ума, той воздержности мысли, которою напиталя ихъ религія, носящая глубокой отпечатокъ созерцанія и аскетизма... Есть минуты въ жизни народовъ, когда всякое новое ученіе, каково бы оно ни было, всегда получаетъ необыкновенное могущество вследствие необыкновеннаго движенія умовъ, которое характеризуетъ эти эпохи. А нужно признаться, жаль, съ которымъ у насъ на поверхности общества бьются, чтобы найти какую-то потерянную національность, доходить до невѣроятной степени” [5].

Такимъ образом, не безъ влияния Гегеля и немецкой философии зарождалось русское национальное самосознание, созидался языкъ отечественной философии, не имевшей, по словамъ Н.Н. Стрхова, ни собственныхъ словъ, ни понятій. Практически весь национально-философскій дискурсъ русскіе заимствовали у немцевъ, в том числѣ и понятія “народъ”, “развитіе”, “органическая целостность” и многіе другіе, которыми маркировали свое “отличіе” западники отъ славянофиловъ, почвенники отъ патриотовъ и т.п.

Эпоха 50-хъ годовъ, казалось бы, всемъ своимъ массивомъ устремилась къ революционному и радикальному преобразованію жизни, социальнымъ перестройкамъ и творческому критическому реализму, особенно заметному в русском искусствѣ. “Физиология” (наука) превратилась в типъ философіи (по выраженію Н.Н. Стрхова), когда “звание” философа получали не благодаря знаніямъ и образованію, а благодаря политическимъ пристрастіямъ и склонностямъ молодыхъ либераловъ и интеллигентовъ къ тому или иному “складу мыслей”. Мода и популярность стали важнѣйшими критеріями истинности и значимости философскихъ ученій.

Н.Н. Стрховъ — между Ф.М. Достоевскимъ и Л.Н. Толстымъ

Назревалъ духовный кризисъ, который разрешился появленіемъ в русской литературѣ двухъ духовныхъ столповъ — Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевскаго, развернувшихъ Россію отъ “физиологии” лицомъ къ религиозно-метафизическимъ и антропологическимъ вопросамъ. Оба стали “организаторами” последующаго духовнаго взрыва, слома традицій, “гениальными провокаторами” грядущихъ культурно-историческихъ событій. Ихъ творчество, прежде всего, художественное и публицистическое, при-



дало русской мысли новый жизненный импульс, сделав методы философского познания важнейшей оптикой для рассмотрения проблем персонализма, добра, зла, смысла жизни, свободы и необходимости, веры и безверия и многих других, ставших стержневыми для русской культуры того времени.

Гегельянство в России также получило новое звучание, во многом благодаря позициям великих русских писателей. Гегель в их творчестве оказался интересен, прежде всего, для постановки острейших историософских и смысложизненных проблем. Достоевский — почвенник и принципиальный противник гипертрофированного рационализма — воспринимал Гегеля как символ рассудочного безбожного мировоззрения (“евклидова ума”), которому он противопоставлял идею *почвы*, целостного народного духа, мифопоэтического религиозного сознания народа. Толстой отвергал гегелевский язык, логику и “духовность” за “умерщвление в них истинного предмета — жизни”, неспособность применять истинные методы для решения “истинных” философских задач.

Между Толстым и Достоевским, однако, находился человек, который не только был другом обоих писателей, но и классически образованным философом по призванию и широте знаний, коих немного было в России в то время. Н.Н. Страхов знаменит своей дружбой со многими выдающимися людьми: Ап.А. Григорьевым, Н.Я. Данилевским, А.А. Фетом, Вл.С. Соловьевым¹, В.В. Розановым и др. Большую роль сыграл он в развитии философского мировоззрения Достоевского и Толстого. Н.Н. Страхов зачастую не просто был их поверенным в философских или публицистических размышлениях, но и информационным “источником” их знаний по многим философским вопросам. Он был одним из самых фундаментальных ученых-энциклопедистов своего времени; переводчик многих западных философов; отчасти может быть даже назван гегельянцем [7, с. 1–38]. По его собственному признанию, он многое заимствовал у немца, что не мешало Н.Н. Страхову оставаться критиком западной мысли и последователем почвеннических идей органического развития, в известном смысле оппонирующих гегелевской диалектике. Почвенник с душой гегельянца — типично русское явление; он передавал идеи Гегеля своеобразно “по-русски”; в своей “Борьбе с Западом” в разделе “Гегельянство” философ обратил внимание на огромное влияние немца во всех областях русской жизни: науке, культуре, этике.

“Систему Гегеля вследствие ее преимущественно логического, формального свойства характеризует только чрезвычайная легкость, с которой ее широкие формулы прилаживались к разнообразным воззрениям. При этом нужно помнить, что частные взгляды, на которые разбивается общее учение известной философии, не исчерпывают ее сущности, в силу чего и обособляются от нее, и что родство их с общим учением имеет, так сказать, различные степени законности” [6, с. 246].

¹ По признанию Вл.С. Соловьева их отношения были “друго-вражескими”.

Он один из немногих в годы всеобщего нигилизма и зарождения субъективизма последовательно обосновывал значимость историко-философского подхода, развитого Гегелем, доказывал, что только такой взгляд позволяет спасти философию как науку, оставляя нетронутым ее незыблемые основания — систематическое, целостное, полное, устойчивое основание, опирающееся на методологию постоянного развития.

При этом Н.Н. Страхов обращает внимание не только на системность и метод Гегеля. Он подробно исследует вопрос, который, казалось бы, находится за пределами гегелевской рациональной системы и его “холодных пустых” понятий. Речь идет о мире таинственного и мистического, о природе религиозного и морального, которое подспудно лежит в основе гегелевского идеализма, но не видится и искажается спиритуалистами и псевдомистиками, и даже такими русскими диалектиками, как Н.В. Станкевич и В.Г. Белинский. Здесь Н.Н. Страхов старается быть гегельянцем, став на путь критики славянофилов и западников, не только не понявших целостности гегелевского духа, но и проявивших собственную ограниченность и романтический идеализм, отыскивая *“реальное за пределами мышления”* [там же, с. 19]. Страхов по-иному видит религиозное начало у Гегеля.

Он показал, что Гегель вовсе не использует субъекта как “средство или штаны” объективного Духа. Главный труд Страхова “Мир как целое” во многом основан на гегелевском идеализме; подобно немецкому философу он выстраивает некую иерархическую схему развития мира, вершиной которой, однако, становится не саморазвивающаяся до последнего исчерпывающего самопознания идея — Абсолютный Дух, а человек. Вот основа его философской антропологии. В этом смысле он лишь доводит учение Гегеля до антропологического завершения. Под влиянием многолетней дружбы с Толстым в поздний период творчества Н.Н. Страхов преодолевает и знаменитое гегелевское понятие Духа, поменяв на Бога, сделав уже Его, а не человека, вершиной бытия, при этом нисколько не расходясь с Гегелем по существу.

“Правы Шеллинг и Гегель, когда говорят, что в нашем сознании сознает себя то вечное духовное начало, которое корень всего бытия. Я готов сказать, что всякая жизнь непосредственно происходит из Бога, что Бог одинаково растит и мелкую травку, и душу величайшего человека. В этом росте и во всякой жизни соблюдаются известные законы, как соблюдаются и все законы физические; но это не есть стеснение, а наоборот, пособие и необходимое удобство... Конец же и цель всякого развития есть Бог, то самое, что есть и его источник. <...> Все из Бога идет и все к Богу ведет и в Боге завершается. Мы в Нем живем и движемся и существуем” [9, т. 2, с. 724]. В этой цитате нельзя не заметить толстовского влияния, превратившего объективный Дух в “бога внутри нас”.



Н.Н. Страхов развернул аналитику немецкого рационализма в сторону философского “богомыслия”, предложив рассматривать Гегеля, Фейербаха или Фихте не как голых логиков, но скорее, как “научных богословов”, назвав самого Гегеля “чистейшим мистиком”, совпадающим по своим взглядам с немецкими мистиками Баадером, Экхардтом, Ангелусом Силлезским [там же, с. 756]. При этом Страхов под мистикой понимает вовсе не то, что выходит за пределы разумного постижения или противоположно ему, а напротив, только то, что с ним согласуется в гармоничном соединении. Он отмечает, что “мистика есть нечто не смутное и неопределенное, как всегда понимают, но, напротив, самое ясное и чистое, так что к ней приходит всякое строгое мышление... Мистика есть не что иное, как чистая религия, и это видно по двум ее признакам. ...все религии равны... обряды и всякая внешность не имеет важности... От Платона до Гегеля я нахожу у философов то же стремление как у мистиков, и никто так часто прямо на них не ссылается, как Гегель...” [там же, с. 756–757].

Недаром, Н.Я. Грот — биограф Н.Н. Страхова — назвал его учение “рациональным мистицизмом” [3, с. 30]. То, что — это Бог “специфической религии”, тождественной философии, и мистичен он не в силу религиозной апофатичности и трансцендентности, а лишь в силу совершенства своей логической последовательности и развития. Н.Н. Страхов поясняет на примере сравнения своей метафизики с толстовским учением о “сознании” как “высшей силе мира” [9, т. 2, с. 725].

Таким образом, Н.Н. Страхов, по сути, отождествляет в гегелевских рассуждениях философию и религию, направленных на достижение одной и той же цели — целостного схватывания мира разными способами. Хотя в дальнейшем он “отрекся от Гегеля” в пользу А. Шопенгауэра (очевидно, также под влиянием Толстого), русский философ до конца оставался последователем истинности, красоты и совершенства гегелевских философских идей, тяготел к объективному идеализму.

В 60-е годы Страхов-гегельянец оказался в эпицентре духовной жизни Достоевского и Толстого. Вместе с братьями Достоевскими и Ап.А. Григорьевым он стоял у истоков *почвенничества* — течения, призванного исправить недостатки славянофильского и западнического учений. Его широкая эрудиция и острый ум оказались востребованы не только в моменты создания теории, но и в процессе литературного творчества Достоевского. Последний как-то признался Страхову, что половина “моих идей — Ваши идеи” [4, с. 5].

Особенно близка оказалась Достоевскому идея о *высшем человеке*, задолго до Ницше предугаданном Страховым [10, с. 318–321]; принял он и гегелевскую концепцию нравственности в изложении русского философа.

“Нравственная сентенция и любовь к целому человечеству ничего не значат без действительной нравственности, без живой

конкретной любви. *Всех* нужно любить, но не всех вместе, а каждого в действительности встречающегося человека” [7, с. 30].

Эти рассуждения неоднократно повторяются и в “Дневнике писателя”, и в “Поучении старца Зосимы”; их полемический отзвук слышен и в саморазоблачительных признаниях Ивана Карамазова.

Философия: Толстой vs Гегель

Специфическим отношением к Гегелю было и у Толстого. Следует напомнить, что разговор о любом философе, с его точки зрения, может происходить только на основе ряда методических предпосылок, которые писатель ставил во главу угла; будь то разговор о Платоне, Гегеле или Шопенгауэре. Основой всего для Толстого является человек, его жизнь в контексте смысловых проблем. Он крайне субъективно разделял философов на “настоящих”, — отвечающих на известные вопросы Канта [9, т. 1, с. 231], и “ненастоящих”, “умерщвлявших” жизнь, живое, целое путем научного разложения на составные механические части. “Ненастоящие” для него — сорт мыслителей позитивистского толка, с “пустым предметом”, использующих в качестве главного естественнонаучный метод, — самый неподходящий для подлинной человеческой философии. Гегель, подобно многим немецким философам, а также Декарту и Спинозе, объявляется им истинным философом “по предмету”, но использующим ложный (не свойственный предмету) научный метод. Гегеля он отнес к идеалистам, никогда не отступающим от своего метода, что мешало им прийти к истинной, а это значит, по Толстому, — жизненной философии. Немец слишком наукообразен для него; логике Гегеля он противопоставляет свой метод сцепления или идею “гармоничности” [там же, с. 234]. Для Толстого философия может быть истинной лишь тогда, когда ее *предмет и метод* будут одним и тем же; то есть в поиске смысла жизни философ не будет механически прикладывать к ней какие-то отдельные научные методы, но будет рассматривать жизнь как целое начало, “не разлагая на составные части тех сущностей, из которых... (она. — С.К.) слагается для каждого человека” [там же, с. 232]. Этому Толстой посвятил собственные философские поиски, взяв в единомышленники Платона и Шопенгауэра. Единство *предмета философии*, каковым является *жизнь и познание ее смысла* человеком и соответствующего этому предмету *метода сцепления* (“метод круга”), есть не что иное, как предчувствуемое им экзистенциальное направление философии жизни.

“Самые предметы, которыми занимается философия — жизнь, душа, воля, разум, не подлежат рассечению, устранению известных сторон... явления же, составляющие предмет философии, все познаются нами во внутреннем мире непосредственно, и мы можем наблюдать их во внешнем мире толь-



ко потому, что знаем их из внутреннего мира. И эти явления только тогда могут составлять предмет философии, когда они взяты в своей цельности, то есть такими, какими мы их признаем непосредственно” [там же, с. 233].

Упреки Гегеля в излишней научности и методичности, обилии “злодейские слов” типа “дух”, “идея” и т.д. выдают субъективизм толстовской мысли. Понять его позицию можно, лишь поняв дифференциацию между его собственным и классическим определениями философии. В своих размышлениях о предмете философии он не придерживается ни позиций классической метафизики, ни гегелевского учения о диалектике, о саморазвитии понятий как постепенном выхождении идеи к самой себе. Игнорирует он и принцип единства материального и идеального, лежащий в основе диалектического метода, например, у Вл.С. Соловьева.

Толстой недвусмысленно сводит философию к религиозно-мировоззренческому основанию личности, считая способность сцеплять *все в единое* целое результатом особого чувства жизни и проявлением в отдельной душе «*бесконечного, живого, объединяющего в себе всё*” ... *Бога живого и Бога любви*» [там же, с. 262]. Без этого не может быть ни жизни, ни ее познания, ни ее творческого выражения. Он провозглашает *тождество религии, философии и науки* с содержательной, а не формальной точки зрения, ставя во главу угла человека, его этику и праксиологию.

“Я говорю, что любить, хотеть (желать, воля) и жить — одно и то же и, вместе с тем, не одно и то же. Это одно из применений философского метода, который не употребляет логических выводов, а убеждает правильностью соединений, понятий” [там же, с. 238].

Но разве не об этом рассуждал и Гегель в своей “Феноменологии духа”, обходя, конечно, стороной такие субъективные и не верифицируемые способы познания, как *любовь, жизнь не для себя, непротивление и хотение*, принципиально важные для Толстого.

Философия Толстого никогда не была абстрактно-теоретической, как у Гегеля. Став одним из мощнейших критиков государства и всех его институций, Толстой определил гегелевскую философию как “государственную доктрину”, вступив с ней в нравственный и духовный бой. В ней он обнаружил “гносеологический” (что для него равно — идеологическому) исток зла, питающий государство. “*Зло есть все то, что разумно*. Убийство, грабеж, наказание, все разумно — основано на логических выводах. Самопожертвование, любовь — бессмысленно” [8, т. 62, с. 291]. Критика государства у Толстого совпадает с критикой гегелевской теории “разумного и хорошего” как оправдания неравенства, насилия и “генетической целесообразности” любой власти. Именно гегелевская целесообразность привела, с его точки зрения, к соединению в имперском

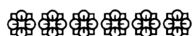
типе государства власти и насилия, опирающегося на оружие, суды, полицию и общественное мнение (властью же сформированное и поддержанное творческой интеллигенцией), закреплявшего одновременно национал-патриотические чувства по отношению к "своим" и агрессию в отношении к "чужим".

Идеи Толстого были настолько философски новаторскими, а его литературный гений так сильно затмевал философский ум, что даже чуткий Н.Н. Страхов воспринял их лишь как разновидность более ранних известных теорий, считая своего друга одним из тех, кто повторяет Декарта, Шеллинга или Гегеля [9, т. 1, с. 256]. Ему казалось, что Толстой занят "не своим делом" и никогда не сможет философствовать лучше, чем писать художественные произведения. Его вполне устраивал философствующий писатель, но он не понял его философской самобытности и попытался отговорить от этого занятия:

"...Но Вы пытаетесь, сверх того, подвергнуть их анализу, привести ваши взгляды в формулы обыкновенного знания. Я заранее уверен, что результаты, которые Вы получите, будут в сто раз беднее содержания ваших поэтических созерцаний. Посудите, например, могу ли я взгляд на жизнь, разлитый в ваших произведениях, не ставить бесконечно выше того, что толкует о жизни Шопенгауэр или Гегель, или кто Вам угодно?" [там же, с. 257].

И далее Н.Н. Страхов, следуя строго гегелевской позиции, отмечает, что если исходить из субъективизма как первоосновы, то неизбежно возвращение к нему же как к итоговому заключению. "Они точно так же начинали из себя, от *Cogito ergo sum*, от я, от сознания воли — и отсюда выводили понятие обо всем существующем" [там же, с. 256]. Он назвал толстовскую философию разновидностью логического пантеизма, "основным понятием которого будет любовь, как у Шопенгауэра воля, как у Гегеля мышление" [там же, с. 263]. Смысл познания, как и смысл жизни, философ видит в самоотречении, преодолении своего субъективизма, выходе за собственный предел к объективному знанию.

Между тем Толстой поверял Страхову уникальный взгляд на философию; он встал на путь создания философии жизни, рассматривающей отдельную жизнь, отдельного "Я" в качестве *части Целого* — Бога, любви, мирового Океана мудрости. Чувства *Бога, веры, любви, жизни не для себя, основанные на интуитивном духовном понятии "сознания жизни", отождествляемом Толстым с "понятием добра"* — подлинная основа субъективного мира переживаний единичного человека. Только сознание жизни, или *жизне-вера*, позволяют человеку преодолеть свой эгоизм — животность, свою смертность, экзистенциальные страхи, одиночество и потери и стать частью объективного мира — *Всего*, общей жизни, заряженной любовным и *деятельным* отношением к миру. Все начинается с меня, но заканчивается вселенским Океаном Любви, мудрости, благодати, "не мной",



в которое мое “Я” возвращается как в свое материнское лоно. Тракуемая таким образом “человеческая жизнь” отождествляется с “сознанием” [8, т. 26, с. 324–325], которое он противопоставляет логическим законам разума. Разум противоположен любви, чувству соединения Я со всем, Богу.

Но человек не должен на этом основании отречься от разума, ведь “самим устройством моего разума побуждает меня к тому, чтобы стремиться понимать его (Бога. — С.К.)” [9, т. 1, с. 262]. Только спустя время Н.Н. Страхов вполне точно оценит новации Толстого, поняв его философию жизни как тип религиозно-философского экзистенциализма (без употребления этого слова). Ему окажутся близки религиозные мотивы в размышлениях Толстого, так как он и сам устал от своего рационализма, поэтому упорно “ищет иррационального”, то есть того, что будет противоположно вечно мыслящему “Я” умственного человека.

Несмотря на новизну позиции, в размышлениях Толстого, между тем, много есть от тех философов, с которыми он полемизировал. В.В. Зеньковский выявил тесную связь его философии все с тем же с немецким идеализмом и гегельянством. С его точки зрения, Толстой повсюду оперирует понятием “разумного сознания” — вполне гегелевского по содержанию, что придает его философии и этике черты рационализма и даже интеллектуализма. При этом писатель стремится к мистической этике; так ли это далеко от немцев? Его основная моральная заповедь о “непротивлении злу” носит, с точки зрения В.В. Зеньковского, совершенно мистический, иррациональный характер, хотя “разумность” этой заповеди, столь явно противоречащей современной жизни, означала для Толстого лишь то, что сознание ее предполагает, очевидно, другое понятие, другое измерение разумности, чем то, какое мы имеем в нашей жизни.

Писатель сам признает, что “высшая” разумность “отравляет” нам жизнь. Эта высшая разумность “всегда хранится в человеке, как она хранится в зерне”, — и когда она пробуждается в человеке, она начинается, прежде всего, с отрицания очевидностей жизни, то есть с признания жизни абсурдом и бессмыслицей. Этим мыслям Толстой посвятил свою “Исповедь”, ставшую водоразделом его жизненного и философского творчества.

В учении о “разумном сознании” Толстой двоится между личным и безличным пониманием его сущности. С одной стороны, “разумное сознание” есть функция «настоящего и действительного “я” как носителя своеобразия духовной личности»; с другой стороны, разум или разумное сознание имеет у Толстого все признаки “общемировой, безличной силы”. Его рассуждения не противоречат гегелевскому представлению о нашем “Я”, как субъективном духовном (познающем) начале всякого бытия и продукте развития мирового Духа. С одной

стороны, в “Дневниках”, трактате “О жизни” и других работах Толстой рассуждает о личностном начале как важнейшем составляющем природы человека; в то же время, он пишет о “всемирном сознании”, которое у него мыслится очень близко к понятию “трансцендентального субъекта” немецкой философии в соответствии с гегелевской диалектикой объективного и субъективного.

“Я — духовное и потому вне пространственное, вневременное, бесконечное, вечное существо, отделенное от своего начала (знаю, что слово и понятие отделенности есть понятие временно-пространственное, но не могу иначе понимать). И это отделенное существо рвется из своих пределов, как сжатый газ; и в том жизнь, что оно, сознавая свою духовность, свое единство со Всем, стремится соединиться с ним. В этом стремлении, усилении сознания, в этом трепетании божеской жизни. Всякое существо, живя, — добреет, т.е. сознает все больше и больше свое единство с другими существами, с миром, со Всем” [8, т. 55, с. 9].

То, в чем действительно расходились русские мыслители с немецкими, — это понимание философии как результата жизненного опыта переживания. Для Достоевского, Страхова и Толстого всякая разумность и логика имеют смысл только в преломлении к человеку, его этике и христианской жизни. Есть лишь один долг, который безоговорочно признается всеми, — это кантовский моральный закон внутри нас, с целью всеобщего приближения людей к религии разума. Так русские вновь переплетают свои идеи с немецкими. Но эта связь уже совсем другого порядка.

Литература

1. *Анненков П.В.* Биография Николая Владимировича Станкевича // Н.В. Станкевич. Переписка его и биография. М.: Типография Каткова и К., 1857.
2. *Белинский В.Г.*, Письмо В.П. Боткину 1841, 1 марта // Полн. собр. соч.: в 9 т. Т. 9. М.: Худлит., 1982.
3. *Грот Н.Я.* Памяти Н.Н. Страхова. К характеристике его философского мирозерцания. М., 1896.
4. *Страхов Н.Н.* Литературная критика / предисл. Н. Скатова. М.: Современник, 1984.
5. *Страхов Н.Н.* Заметки летописца. Эпоха, 1864. URL: [http:// az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0380oldorfo.shtml](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0380oldorfo.shtml)
6. *Страхов Н.Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. М.: Институт русской цивилизации, 2010.
7. *Страхов Н.Н.* Значение гегелевской философии в настоящее время // Светоч, 1860. № 3.
8. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: в 90 т. М., 1928–1958.
9. *Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов.* Полн. собр. переписки в двух томах. М., 2003. Т. 1, 2.
10. *Чижевский Д.И.* Гегель в России. СПб.: Наука, 2007.