

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 820/89.0

DOI: 10.25991/3033-604X.2025.58.64.001

**В. М. Камнев, Л. С. Камнева\***

## ЛЕВ ТОЛСТОЙ В ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

***Аннотация:** Статья посвящена определению вклада Л. Н. Толстого в решение проблемы русской философии, в которой, по словам Б. В. Яковенко, «нет никакой объединяющей идеи». Хотя Лев Толстой — преимущественно религиозный мыслитель, но, раскрывая разумное содержание христианства всем разумением, он тем самым выявляет способ постижения идейного единства русской мысли, практической целью которой является разумное устройство жизни. Поскольку этот способ связан со становлением субъекта познания, которое уже осуществляется на уровне классической литературы, постольку серьезное сознание русских писателей и поэтов, преодолевая всякую раздробленность, порожденную внешним просветительским образованием, само становится духовным прологом религиозного и философского познания истины и ее воплощения. Чтобы народ смог прокладывать дорогу к разумному устройству жизни не в форме стихийно-бессознательного движения, а вполне сознательно, русским философам предстоит взять на себя основную ответственность в сфере народного воспитания и образования. Однако им важно проходить все необходимые этапы субъективности, или становления разумного сознания: созерцающего, представляющего и особенно разумно мыслящего сознания.*

***Abstract:** The paper is dedicated to the definition of Leo Tolstoy's contribution to the solution of the problem of Russian philosophy, in which, according to Boris Yakovenko, "there is no unifying idea". Although Leo Tolstoy is predominantly a religious thinker,*

---

\* Камнев Владимир Михайлович — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии; kamnev4@yandex.ru

Kamnev Vladimir Mikhailovich — DrSc (Doctor of Sciences) in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Institute of Philosophy; kamnev4@yandex.ru

Камнева Лолита Сергеевна — кандидат философских наук, преподаватель, Военно-космическая академия имени А. Ф. Можайского; kamnev4@yandex.ru

Kamneva Lolita Sergeevna — PhD (Candidate of Sciences) in Philosophy, Lecturer, A. F. Mozhaysky Military-Space Academy; kamnev4@yandex.ru

*but, revealing the reasonable content of Christianity with all reason, he thus reveals the way of comprehending the ideological unity of Russian thought, the practical goal of which is the reasonable organization of life. Since this method is associated with the formation of the subject of cognition, which is already realized at the level of classical literature, so the serious consciousness of Russian writers and poets, overcoming any fragmentation generated by external enlightenment education, itself becomes a spiritual prologue of religious and philosophical cognition of truth and its realization.*

*In order for the people to be able to pave the way to a reasonable order of life not in the form of a spontaneous unconscious movement, but quite consciously, Russian philosophers will have to assume the main responsibility in the sphere of popular upbringing and education. However, it is important for them to pass through all the necessary stages of subjectivity, or the formation of reasonable consciousness: contemplating, imagining, and especially reasonably thinking consciousness.*

**Ключевые слова:** *русская философия, объединяющая идея, способ познания, субъект, субъективность, серьезное сознание серьезного народа, разумное устройство жизни.*

**Keywords:** *Russian philosophy, unifying idea, way of cognition, subject, subjectivity, serious consciousness of a serious people, reasonable organization of life.*

Историку отечественной философской мысли Борису Валентиновичу Яковенко, похоже, нелегко было признать тот факт, что «исторический процесс русского философствования не есть нечто единое», так как «в этой совокупности многообразных философских и вообще идейных проявлений, размышлений и построений... нет никакой объединяющей идеи» [46, с. 459]\*. Однако поскольку Яковенко, говоря о себе в третьем лице, включал и себя в историю русской философии (причем в качестве представителя сразу двух направлений: онтологического критицизма и трансцендентального плюрализма), постольку его плюралистическую характеристику русской мысли можно считать осознанием ею своего собственного бытия. Взгляды же других отечественных и зарубежных историков русской философской мысли в этом пункте совпадают с его точкой зрения, ибо до сих пор среди них нет того, кто в многообразии точек зрения, представленных ходом истории отечественной мысли, видел бы их безусловное единство и тем самым обзирал бы не только череду имен, сюжетов и направлений, а все и сразу\*\*. Именно в силу того, что русское философствование не осознает в себе самом *единой основы* деятельного

---

\* Так, 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» [46, с. 8].

\*\* Впрочем, проблему, на которую обратил внимание Б. В. Яковенко, нужно уметь увидеть. К примеру, В. В. Зеньковский, опираясь на метод объективного историзма, рассматривает историю русской философии просто как «историю творчества отдельных мыслителей» [10, с. 532]. Н. О. Лосский считал, что «до сих пор в России не было преемственного ряда философских мирозерцаний, развившихся друг из друга так, как это было в Древней Греции или Германии» [21, с. 186, с. 193–194], однако это обстоятельство, как известно, не помешало ему создать свою «Историю русской философии». Э. Л. Радлов же пытался обосновать понятие «русская философия», отличая его от «фило-

самопознания, оно предстает для себя в форме проблемы, или парадоксального порождения — явления без сущности того, явлением чего оно является. Более того, русское «Я есмь» со всеми присущими ему разновидностями представлений, несмотря на многочисленные отсылки к религиозным истокам, будь то поучения Отцов восточной Церкви или схоластика и мистика западного христианства, а также философские и научные авторитеты, до сих пор существует только в форме эмпирического, то есть раздробленного самосознания. Д. С. Мережковский пытался исправить ситуацию через принципиальное различение личности относительной и личности абсолютной: «Сказать “я есмь”, — как он заметил, — значит сказать “я есмь во Христе”, в Абсолютной личности. Тогда все человеческие личности суть дробь Единицы Христа» [22, с. 154]. Задача, следовательно, состоит только в том, чтобы разумно понять и раскрыть это по сути своей верное религиозное представление о христианской идее как *субъекте* веры и знания.

Кроме того, проблему отношения абсолютного и относительного, трансцендентального и индивидуального самосознания всерьез проработали представители классической философии немецкого идеализма. Согласно И. Г. Фихте, «в наукоучении... единственно разум существует в себе, а индивидуальность — только акцидентально; разум — цель, а индивидуальность — средство; последняя — только особый способ выразить разум» [42, с. 139]. Но, увы, уверенность А. Блока, выраженная в «Скифах» («Нам внятно всё — и острый гальский смысл / И сумрачный германский гений»), обернулась печальной картиной, в которой до сих пор отсутствует главное — постижение идейного содержания философии, отчего приходится философствовать без единой, одухотворяющей русскую мысль и русское сознание идеи [35, с. 8]. Однако недоразумение русского философствования, о котором говорил Ф. М. Достоевский\*, исторически необходимо; и его причина предельно ясна: невозможно внешне усвоить разумное и вечное, выступившее в классической философии вообще и немецкой в особенности, и тем самым стать философствующей публикой. Конечно, нет вины русской мысли в том, что она, жадно набросившись на определенный результат мировой истории философии\*\*, пыталась непосредственным образом раскрыть для себя его содержание. Но поскольку последнее недоступно одному лишь страстному желанию обладать им, то этот результат воспринимается как голая, лишенная любви и веры, схема. Действительная задача гораздо серьезнее: необходимо заново пройти в своем духе весь тернистый путь исторического становления философии *наукой разума*, или словом сущего, идеей как таковой,

---

софии в России» тем, что русская философия в состоянии обходиться без «нового принципа», без «самостоятельной философской системы» [27, с. 3].

\* Ф. М. Достоевский, ведя в «Дневнике писателя» речь о философских воззрениях славянофилов и западников, назвал их ученое разногласие великим недоразумением, тут же добавив, что это недоразумение есть «исторически необходимое» [7, с. 536].

\*\* Известно, что многие русские совершали духовное паломничество в Германию, чтобы слушать Шеллинга, вели с ним переписку, а некоторые — И. С. Тургенев, М. А. Бакунин, Н. В. Станкевич — прошли курс философии в Берлинском университете.

начиная с его греческого истока и кончая немецким устьем, чтобы стать разумно мыслящим субъектом. Или, говоря словами П. Я. Чаадаева, «мы должны некоторым образом повторить у себя все воспитание человеческого рода» [33, с. 43] (что это значит — некоторым образом проявится в конце статьи). Это нужно, быть может, не столько нам, сколько главному виновнику мировой драмы — бесконечному разуму, или идее. Именно идея познает самое себя теперь на русской почве, становится русской идеей, поэтому не просто познает, а выделяет, как сказал бы Достоевский, эту почву и таким образом овладевает миром. Однако это — только одна сторона вопроса, и нам следует особенно заострить внимание на второй его стороне.

Для того чтобы алчущий познания русский дух смог выразить себя всеединым, то есть достичь разумности в форме философского познания, он прежде должен был заявить о себе не только в художественной форме, проявив литературные способности, но и в религиозном постижении смысла человеческого бытия. Дух должен стать *религиозно-развитым*\*. Христианская проблема отношения божеского и человеческого, всеобщей необходимости и индивидуального своеволия, образно раскрытая до философского познания *серьезным сознанием* русской литературы\*\*, вовсе не была случайным выбором русской историософской мысли. Более того, можно уверенно сказать, что эта проблема уже в первой четверти двадцатого столетия стала основной проблемой всего русского философствования, определяющей своим содержанием все другие его проблемы, так как ему, по справедливому замечанию В. Ф. Эрнста, было необходимо «сначала решить, возможно ли богочеловечество, затем принять или отвергнуть действительность Бога в людях, и только тогда получится почва для исторического исследования» [8, с. 30–31].

Причину, в силу которой одна сторона единого богочеловеческого отношения оформилась под знаком «разума» и «социальности», а другая — «веры» и «соборности» [9, с. 35], нам еще предстоит по-настоящему осмыслить, и в качестве опыта такого осмысления книга петербургского философа А. А. Ермичева «Имена и сюжеты русской философии», несомненно, сослужит добрую службу. Первым, кто решительно (если не сказать неистово) взялся за развитие русской мысли в аспекте ее отношения с самой собой, кто в субъекте, в личности увидел не средство для некоего Молоха, а цель саму по себе, был В. Г. Белинский. Почему литературе и, шире, искусству он уделяет такое внимание, придает такое значение? Потому что искусство «есть непосредственное созерцание

---

\* Тот факт, что в начале 2015 г. теология была одобрена Высшей аттестационной комиссией как научная дисциплина, а уже в октябре 2017 г. утверждена в качестве новой научной специальности, говорит скорее о серьезном намерении руководства государства идти в согласии с Львом Толстым, то есть путем борьбы со злом не только внешними запретами, но прежде всего *разумом и любовью*. Здесь и далее при ссылках на Полное собрание сочинений Л. Н. Толстого в 90 томах после косой черты указан номер тома.

\*\* Русская литература, как сказал о ней на заседании Общества любителей российской словесности в феврале 1859 г. Л. Н. Толстой, «есть не перенесенная с чужой почвы детская забава, а серьезное сознание серьезного народа» [5, с. 74].

истины, или мышление в образах» [1, с. 67], то есть то, с чего разумное самопознание объективно начинает свой ход. Вместе с тем Белинский вполне осознает и пределы самого искусства в плане развития человека и общества, понимает великую роль религиозного воспитания духа, ибо «христианство нанесло решительный удар безусловному обожанию красоты как красоты», при этом сохранив ее «как элемент, подчиненный высшему началу» [3, с. 354]. Не формально-юридический закон является истинной основой национального единства — этой основой может стать только дух самого народа в форме искусства, религии и философии. Именно этой высшей цели, этому «блаженству абсолютного знания» [2] должна служить отечественная система образования и воспитания — вот к какому пониманию подошел наш «просветитель и воспитатель общества в идеалах разума, добра и человечности» [9, с. 113].

Если главным предметом для Белинского было рассмотрение мысли в аспекте ее отношения с самой собой, ее феноменологическое восхождение от полюса индивидуальности к полюсу тотальности, то В. С. Соловьёву предстояло развивать противоположную грань и тенденцию русского философствования. Из единого отношения конечной формы самосознания и бесконечного предмета религиозного сознания им особо выделяется «вера отцов», однако в соответствующей истинному христианству разумной форме\*. Впрочем, в своей спекулятивно-теоретической деятельности он всецело пытается охватить собой как религиозное содержание, так и способ, или форму, познания. В первом случае русский философ «вдохновил религиозную философию ренессанса», рассматривая историческое христианство лишь как стадию «в длительном развитии религиозного сознания между язычеством и подлинно истинным христианством» [9, с. 124, 127]. Совсем не удивительно, что представление философа об истории как богочеловеческом процессе воспринимается новым религиозным сознанием уже в форме неоспоримой истины. «Уже саму русскую революцию 1905–1907 гг. они [представители неохристианства: Д. С. Мережковский, З. С. Гиппиус, Д. В. Философов] были склонны толковать как “религиозную революцию”, предвосхищающую наступление новой религиозной эпохи» [9, с. 136–137]. Во втором случае, выдавая свое рефлектирующее мышление за мышление философское, усматривая в разуме лишь «пустую форму... без всякой материи и содержания» [28, с. 126], Соловьёв на долгие и долгие годы (вплоть до конца шестидесятых годов прошлого века) определил границы нашего представления о мышлении, знании, разуме. Не важно, относится ли разум к метафизическому или эмпирическому предмету. Если его особенность состоит в «наполнении формы» внешним, в том числе религиозным, содержанием [45, с. 181], или если он «не может обойтись без трансцендентных допущений» [19, с. 89], или если «знание питается тем, что дает вера» [4, с. 48], то такого рода представлениями философствующая мысль в России раскрывала себя в аспекте всего лишь конечного самосознания.

\* «Ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, то есть разумную, безусловную форму», — так сформулировал задачу В. С. Соловьёв [20, с. 126].

Казалось бы, русская мысль уже вполне научилась выражаться в присутствующей философии И. Канта терминологии, и даже не раз возникала иллюзия, что она своей «техникой современного философствования», по выражению Ф. А. Степуна [29, с. 88–89], превзошла кантовский способ мысли. Но вот незадача (разумеется, для тех, кто разделяет иллюзию, будто с Кантом мы уже теоретически справились!): в трансцендентальном самосознании как всеобщей основе всякого возможного знания у немецкого философа напрочь отсутствуют проблемы, вокруг которых у нас разгорелся спор между «правоверным кантианцем», противником метафизики А. И. Введенским и интуитивистом и спиритуалистом Н. О. Лосским» [9, с. 175]. Проблема «выхода из границ индивидуальности», или «возможности познания “чужого Я”», может возникнуть в любом произвольно возникшем философствовании, но только не в философии классического трансцендентального идеализма Канта, Фихте и Шеллинга.

Заметим, что и сам А. А. Ермичѳев уделяет проблеме развития формы мысли, которую, как известно, наше неозападническое направление в лице представителей «Логоса» стремилось возвести в ранг научного способа познания. Мы видим, что благодаря усилиям С. И. Гессена, Ф. А. Степуна, Б. В. Яковенко все настойчивее пробивало себе дорогу нечто принципиально новое для русской мысли. Речь идет о сугубо научном разуме, исключающем какое-либо религиозно-мистическое привнесение, о *чистой философии*, как сказал бы Гессен [6, с. 511]. Напомним, что уже в редакционной статье к первому номеру русского «Логоса» авторы подчеркивали, что в условиях надвигающегося кризиса культуры, ее распада только «философия как рациональное знание» может стать основой единства всего мира культуры, заменив собой господствующее некогда религиозное воззрение [26, с. 5]. «Как философы мы должны делать науку», — этим императивом, сформулированным Б. В. Яковенко [47, с. 658], станут руководствоваться все его сподвижники, прежде всего товарищи по журналу «Логос». Однако одно дело — это иметь желание делать философскую науку, а другое — *мочь*. Поэтому нам не уйти от вопросов самого что ни на есть существенного уровня. Созданы ли были к тому времени в России, разумеется усилиями самих же русских мыслителей, субъективные условия восприятия научного знания в той форме, как оно уже выступило в немецкой классической философии? Способна ли была русская мысль воспроизвести в себе самой этот научный результат развития истории философии, чтобы иметь действительную возможность «делать науку»?

Итак, что касается нашей философствующей публики, то сознательно в этот феноменологический процесс она пока еще так и не вошла, однако движение в этом направлении пусть незначительное, но все-таки обнаруживается. Так, понадобилось порядка ста лет, чтобы, начиная с момента различения веры и рассудка, сущности и существования, которое мы наблюдаем в полемике славянофилов и западников, дойти до абсолютного противопоставления бесконечного предмета религиозного сознания и конечного самосознания, выраженного в позициях «Пути» и «Логоса». Что делать?

В итоге в 1922 г. обе стороны оказываются на так называемом философском пароходе, поскольку начавшееся в России царство «безбожного» самостоянья человека необходимо отрицало какое-либо особенное, порождающее всякого рода отклонения, мышление. Во всяком случае, именно в это время становится все более понятным, что русскую мысль никто извне по-настоящему не образует и она будет обречена на смерть, если сама не станет преодолевать свою «исторически обусловленную» аморфность, скитаясь по бескрайним просторам многознания. «Не бойся писать, но, написавши, проверь свой труд в Германии», — так еще в 1890 г. советовал брату С. Н. Трубецкой [13, с. 108], а ныне классическая мысль философского познания пусть и в весьма несовершенной форме, но все же становится элементом государственной политики образования в СССР. «Продолжение дела Гегеля и Маркса должно состоять в диалектической обработке истории человеческой мысли», — так ставил задачу В. И. Ленин в самом начале двадцатых годов прошлого века [14, с. 131].

Новый виток развития противоречия сознания и самосознания начинается в 60-е годы советского периода русской истории. Из внутренней эмиграции, вынуждавшей писать «в стол», выходят многие мыслители старшего поколения, к примеру А. Ф. Лосев, М. А. Лифшиц, Б. М. Кедров; возвращаются из среднеазиатской ссылки В. С. Библер и М. Г. Ярошевский. Несмотря на видимое господство марксистско-ленинской идеологии, русская мысль, пройдя испытание сталинизмом, утверждавшим, что «нет больше ни графов, ни князей...», выходит на качественно новый уровень понимания классической философии. В недрах интеллектуальной жизни советского общества в 60-х и 70-х гг. прошлого века проблема единства сознания и самосознания как проблема отношения реального и идеального, сущего и должного становится одной из основных проблем для М. А. Лифшица, Б. М. Кедрова, А. С. Арсеньева, В. С. Библиера, П. В. Копнина, А. А. Зиновьева, Э. В. Ильенкова, Л. К. Науменко, Г. С. Батищева, Г. П. Щедровицкого, Е. С. Линькова и близких к ним исследователей. Тем самым в русском любомудрии начинает преодолеваться характер стихийности и внешнего заимствования и происходит сдвиг в сторону сознательного формообразования философской мысли. Да, сдвиг уже есть, но если вспомнить картину Павла Филонова «Формула периода с 1904 по июль 1922 (Вселенский сдвиг через Русскую революцию в мировой расцвет)», то до космического сдвига нам еще слишком далеко.

Философскому сообществу современной России крайне важно начать решать проблему единой идеи сознательно-философски, чтобы не получить непредсказуемые удары судьбы, особенно в период критического обострения отношений с коллективным Западом, когда стоит задача выявления и устранения глубинных причин возникшего противостояния. Для начала еще раз обратим внимание на особенность русской философской мысли и, учитывая ее, сформулируем конкретную задачу. Особенность состоит в том, что ее становление начинает осуществляться уже в сфере художественно-литературного творчества и религиозного представления в форме отношения между беско-

нечным предметом религиозного сознания и конечной формой самосознания. 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 твое...». Поэтому, отталкиваясь от художественного представления о мире и самом себе, необходимо двигаться к *разумному* и в то же время *религиозному* сознанию божественной сущности [30, с. 409]. Мы видим, как сознание русских писателей, преодолевая всякую раздробленность, порожденную внешним, просветительским образованием, само становится духовным выражением этой абсолютной сущности мира и только с этой высочайшей точки зрения начинает критически смотреть на все происходящее в окрест лежащем мире. Если коперниканский переворот совершается русским духом на уровне классической литературы, для которой истинная действительность есть сотворенное духом бытие, которое, по словам Белинского, более похоже на действительность [11, с. 181], то и разумное религиозное и философское содержание этому духу только во благо.

В России к решению проблемы восхождения духа к своему истинному бытию впервые *осознанно* подошел только Лев Толстой, который вслед за Кантом и Фихте\* рассматривал всякое отдельное, индивидуальное Я отнюдь не в качестве безусловно сущего начала, чем и вызывал неприятие со стороны по-европейски воспитанной русской интеллигенции. Последняя, конечно, может рассуждать о чем угодно, даже о духовности и о разуме, но как раз до «разумного сознания» [30, с. 409] она так еще до конца и не дошла, не возвысилась над социально-животной жизнью: «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» [39, с. 53]. Сразу заметим, что Толстой выше философии ставит разумную религию Христа, воспринимая ее как «необходимое условие жизни» [40, с. 228], поэтому и о Канте он писал как о великом религиозном учителе [38, с. 51]. Читаем далее: «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» [35, с. 98]. «Для разумного человека, живущего духовной жизнью, разум есть руководи-

---

\* Согласно И. Канту, автору «Религии в пределах разума», человек, способный совершить революцию в образе мыслей, становится заново рожденным в духе, подлинно свободным, целостным человеком. Что же касается И. Г. Фихте, то, возможно, вникая в работу «Назначение человека», написанную немецким философом в период духовного кризиса (у Толстого в комедийной пьесе «Дворянское семейство» (1856) фихтевское “Bestimmung des Menschen” читает сын невежды-князя, вызывая у последнего всевозможные упреки), 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» [43, с. 267]; «после отречения от земного выступает в нашей душе вера в вечное» [43, с. 298]; «она ожидает большего, чем она может постигнуть здесь, на земле» [43, 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.

тель жизни. Для неразумного, живущего телесной жизнью, разум есть только орудие, которое может быть с пользой употреблено для блага личной жизни» [38, с. 70].

Поскольку и в наше время Л. Н. Толстого как великого религиозного мыслителя, а по словам В. В. Библихина, восстановителя христианства в его истине [5, с. 40], понимают и признают только единицы, постольку некоторое цитирование его мыслей по вопросу о субъекте веры и знания, как нам представляется, будет вполне уместно.

«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, то есть 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» [37, с. 40].

«Истинное Я человека есть живущая в нем, 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» [34, с. 130].

«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» [38, с. 46].

«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» [38, с. 139].

«Совесть есть воздействие сознания вечного, божественного начала на сознание временное, телесное. Пока не проснулось сознание, нет совести. Напрасно обращаться к ней» [37, с. 111–112].

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 чем же должна состоять эта внутренняя жизнь» [33, с. 289]. Приведем фрагмент из письма Толстого Маневичу, в котором, на наш взгляд, наиболее ясно раскрывается проблема внутренне духовной жизни:

«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, и это только радостно, если в этом освобождении, как это и должно, полагать дело жизни. Не тяготитесь своим одиночеством. Чем одиночнее от людей, тем ближе общение с Богом. Ищите этого общения в своей душе, в глубине ее. Через ее божественную сущность общаемся мы и с Богом и друг с другом. Всякое другое общение — только разобщение» [41, с. 227].

Как видим, посыл Толстого предельно прост и ясен, однако отнюдь не для всякого сознания, а только для внутренне развитого, раскрывшего в себе самом единую божественную основу. «Сознание божественности своей души — это разумная (метафизическая) основа жизни» [39, с. 47], восхождение к которой осуществляется строго по-христиански — способом «отвергнись себя» (Мф. 16:24), то есть отречения «от того, что я ошибочно считаю собою. Самоотречение есть признание своей божественности, вечности» [41, с. 62].

Мы не случайно подчеркиваем, что Толстой — это преимущественно религиозный мыслитель, но который пытается «всем разумением своим» (Мф. 22:37) раскрывать нетленное содержание религии. Религия в понимании Толстого есть неслиянная, но в то же время неразрывная связь божеского и человеческого, субстанциального и субъективного [31, с. 161]; она, не переставая, движется и движением своим изменяет жизнь человечества [33, с. 83]. Религия становится у него предметом пристального разумного рассмотрения, а сама русская мысль, выступая в виде серьезного сознания серьезного народа, принимает облик животворящего русского Слова, или духа жизни, с которым необходимо быть заодно [32, с. 115]. Позже Толстой резюмирует:

«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. <...> То же и субъективно» [36, с. 228].

Именно зеркалом этого невидимого внешним зрением богочеловеческого отношения, или «отношения человека к вечной жизни и к Богу» [31, с. 197–198], и необходимо считать Льва Толстого.

В заключение следует сказать несколько слов о русском духе и советской эпохе. Чтобы русский дух смог прокладывать дорогу к разумному устройству жизни [30, 54, с. 228], или, выражаясь по-гоголевски, к великолепной храмине, не в форме стихийно-бессознательного движения, а вполне сознательно, нам и предстоит развивать субъективность в форме, как сказал бы Толстой, разумного сознания: созерцающего, представляющего и разумно мыслящего сознания. Только в свете разума Октябрьская революция воспринимается, как верно сказал М. А. Лифшиц, как настоящая революция национального духа. Именно в ней он видит не просто голое отрицание прошлого, а, наоборот, его второе рождение в форме *Restauratio Magna*, то есть великого восстановления достижений мировой духовной культуры [16, с. 3–6]. Дух уже знает себя, правда, только лишь непосредственно, и в этой форме он впервые утверждает свое разумное царствие. Поскольку, согласно другому выдающемуся философу советской эпохи Э. В. Ильенкову, этот дух действует в созданных им самим общественно-исторических условиях, постольку его деятельность должна быть целиком, или философски, сознательной. Однако, судя по диалогу Лифшица с Ильенковым, вопрос развития идеального и реального не был ими до конца осознан, и преобразования стихийного способа восхождения духа к своей истине пока не произошло. Они, согласно исследованию, проведенному А. Н. Муравьевым, по сути, продолжили «спор, вспыхнувший в начале девятнадцатого столетия между Шеллингом и Фихте» [24, с. 27–28].

Однако обнаруженное способом художественного и религиозного познания движение русского духа в XIX веке (способ философского самопознания в России только еще созрел!) невозможно остановить никакими декретами. Это хорошо понимал Лев Толстой, поэтому он, как зеркало русского духа, всем, особенно властям предрержащим, советовал не идти против духа жизни, быть с ним заодно [32, с. 115].

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. Петербургский философ Е. С. Линьков писал:

«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» [15, с. 162].

Полностью стать активно действующим, основополагающим духом русская философия сможет только через усвоение и развитие всего того, в чем истина уже явила себя на русской почве по существу, будь то бессознательным или сознательным способом. Здесь имеет место тот же момент двойного отрицания, что и в разумном искусстве: «Нет, я не Байрон, я другой, // Еще неведомый избранник» (М. Ю. Лермонтов), благодаря которому наш дух не просто отрицает нечто и в этой отрицательности консервирует себя, а, напротив, отрицая все формы становления истины, раскрывает в себе исконную потребность восстановить мировой духовный процесс в его абсолютной целостности и стать поистине всечеловеческим. Сознательный процесс овладения логосом, как показывает А. Н. Муравьев, 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 пойдет дальше: по прямой ли дороге, о чем писал Гоголь, или по-прежнему — кривыми путями-дорогами.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Белинский В. Г.* Идея искусства // Собрание сочинений: в 3 т. М.: ОГИЗ; Гос. изд-во художественной литературы, 1948. Т. 2. 933 с.
2. *Белинский В. Г.* Письмо М. А. Бакунину от 21 ноября 1837 г. // Собрание сочинений: в 9 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 9. 863 с.
3. *Белинский В. Г.* Речь о критике // Собрание сочинений: в 3 т. М.: ОГИЗ; Гос. изд-во художественной литературы, 1948. Т. 2. 932 с.
4. *Бердяев Н. А.* Философия свободы: Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Сварог и К, 1997. 413 с.
5. *Бибихин В. В.* Дневники Льва Толстого. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. 480 с.
6. Взыскующие Града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М.: Языки русской культуры; Кошелев, 1997. 745 с.
7. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя: избранные страницы. М.: Современник, 1989. 555 с.
8. *Ермичёв А. А.* Жизнь и дела Владимира Францевича Эрн // В. Ф. Эрн: pro et contra. СПб.: РХГА, 2006. 1064 с.
9. *Ермичёв А. А.* Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2014. 710 с.
10. *Зеньковский В. В.* История русской философии: в 2 т. М.; Ростов н/Д: АСТ; Феникс, 1999. 541 с.
11. *Золотусский И. П.* Гоголь. М.: Молодая гвардия, 2007. 485 с.
12. *Камнев В. М.* Хранители и пророки: религиозно-философское содержание русского консерватизма. СПб.: Наука, 2010. 470 с.
13. *Кантор В. К.* Русские европейцы на Западе // Вопросы философии. 2009. № 6. С. 106–115.
14. *Ленин В. И.* Конспект книги Гегеля «Наука логики» // Полное собрание сочинений: в 55 т. 5-е изд. М.: Политиздат, 1969. Т. 29. С. 20–91.
15. *Линьков Е. С.* Лекции разных лет по философии: в 3 т. СПб.: Умозрение, 2018. Т. 1. 559 с.
16. *Лифшиц М. А.* Вместо предисловия // Собрание сочинений: в 3 т. М.: Изобразительное искусство, 1984. Т. 1. 431 с.

17. Ломоносов А. Г. Война и мир как проблема Льва Толстого. СПб.: Умозрение, 2024. 327 с.
18. Ломоносов А. Г. Путь в Софию: очерки феноменологии русского духа. СПб.: РХГА, 2014. 229 с.
19. Лопатин Л. М. Неотложные задачи современной мысли // Русская философия. Конец XIX — начало XX века: антология. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993. 132 с.
20. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. 559 с.
21. Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1906. 368 с.
22. Мережковский Д. С. Зачем воскрес? Религиозная личность и общественность // Русская философия. Конец XIX — начало XX века: антология. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993. 154 с.
23. Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский // Вечные спутники. М.: Республика, 1995. 621 с.
24. Муравьев А. Н. О реальном основании, идейных предпосылках и значении онтогносеологии М. А. Лифшица // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. 2014. Вып. 2. С. 22–33.
25. Муравьев А. Н. Философия и опыт: очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015. 325 с.
26. От редакции // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. М.: Мусагет, 1910. Кн. 1. 289 с.
27. Радлов Э. Л. Очерк истории русской философии. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1912. 35 с.
28. Соловьёв В. С. Вера, разум и опыт // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 111–128.
29. Степун Ф. А. Россия накануне 1914 года // Вопросы философии. 1992. № 9. С. 85–120.
30. Толстой Л. Н. Произведения: 1879–1884 // Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Гослитиздат, 1928–1958. Т. 23. 584 с.
31. Толстой Л. Н. Произведения: 1902–1904 // Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Гослитиздат, 1950. Т. 35. 712 с.
32. Толстой Л. Н. Произведения: 1906–1910 // Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Гослитиздат, 1956. Т. 37. 499 с.
33. Толстой Л. Н. Произведения: 1909–1910 // Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Гослитиздат, 1936. Т. 38. 627 с.
34. Толстой Л. Н. Статьи 1893–1898 // Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Гослитиздат, 1956. Т. 39. 295 с.
35. Толстой Л. Н. Дневники и записные книжки: 1895–1899 // Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Гослитиздат, 1953. Т. 53. 595 с.
36. Толстой Л. Н. Дневник, записные книжки и отдельные записи: 1900–1903 // Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Гослитиздат, 1935. Т. 54. 770 с.
37. Толстой Л. Н. Дневники и записные книжки: 1904–1906 // Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Гослитиздат, 1937. Т. 55. 647 с.
38. Толстой Л. Н. Дневник, записные книжки и отдельные записи: 1907–1908 // Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Гослитиздат, 1937. Т. 56. 675 с.
39. Толстой Л. Н. Дневники и записные книжки: 1909 // Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Гослитиздат, 1952. Т. 57. 452 с.
40. Толстой Л. Н. Письма: 1873–1879 // Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Гослитиздат, 1953. Т. 62. 583 с.
41. Толстой Л. Н. Письма: 1904–1905 (январь–июнь) // Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Гослитиздат, 1956. Т. 75. 318 с.
42. Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение // Сочинения. СПб.: Наука, 2008. 752 с.

43. Фихте И. Г. Назначение человека // Сочинения. СПб.: Наука, 2008. 752 с.
44. Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. 621 с.
45. Чичерин Б. Н. Наука и религия. М.: Республика, 1999. 495 с.
46. Яковенко Б. В. История русской философии. М.: Республика, 2003. 509 с.
47. Яковенко Б. В. Мощь философии. СПб.: Наука, 2000. 974 с.

REFERENCES

1. Belinsky, V. G. Ideya iskusstva [The Idea of Art]. In: *Sobranie sochinenij*. Vol. 2. Moscow, OGIZ; Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 1948, 933 p. (in Russian).
2. Belinsky, V. G. Pis'mo M. A. Bakuninu ot 21 noyabrya 1837 g. [Letter to M. A. Bakunin, November 21, 1837]. In: *Sobranie sochinenij*. Vol. 9. Moscow, Khudozhestvennaya literatura, 1982, 863 p. (in Russian).
3. Belinsky, V. G. Rech' o kritike [On Criticism]. In: *Sobranie sochinenij*. Vol. 2. Moscow, OGIZ; Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 1948, 932 p. (in Russian).
4. Berdyaev, N. A. *Filosofiya svobody: Istoki i smysl russkogo kommunizma* [Philosophy of Freedom; The Origins and Meaning of Russian Communism]. Moscow, Svarog i K, 1997, 413 p. (in Russian).
5. Bibikhin, V. V. *Dnevniki L'va Tolstogo* [The Diaries of Leo Tolstoy]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 2012, 480 p. (in Russian).
6. *Vzyskuyushchie Grada* [The Seekers of the City]. Khronika chastnoi zhizni russkikh religioznykh filosofov v pis'makh i dnevnikakh [Chronicle of the Private Life of Russian Religious Philosophers in Letters and Diaries]. Moscow, Yazyki russkoi kul'tury; Koshelev, 1997, 745 p. (in Russian).
7. Dostoevsky, F. M. *Dnevnik pisatelya. Izbrannye stranitsy* [A Writer's Diary: Selected Pages]. Moscow, Sovremennik, 1989, 555 p. (in Russian).
8. Ermichev, A. A. Zhizn' i dela Vladimira Frantsevicha Erna [The Life and Work of Vladimir Frantsevich Ern]. In: *V. F. Ern: pro et contra*. Saint Petersburg, Russian Christian Humanitarian Academy, 2006, 1064 p. (in Russian).
9. Ermichev, A. A. *Imena i syuzhety russkoi filosofii* [Names and Themes of Russian Philosophy]. Saint Petersburg, Nauka, 2014, 710 p. (in Russian).
10. Zenkovsky, V. V. *Istoriya russkoi filosofii. V 2 tomach* [History of Russian Philosophy. In 2 volumes]. Moscow; Rostov-on-Don, AST; Feniks, 1999, 541 p. (in Russian).
11. Zolotusky, I. P. *Gogol*. Moscow, Molodaya gvardiya, 2007, 485 p. (in Russian).
12. Kamnev, V. M. *Khraniteli i proroki: religiozno-filosofskoe sodержание russkogo konservatizma* [Guardians and Prophets: The Religious and Philosophical Content of Russian Conservatism]. Saint Petersburg, Nauka, 2010, 470 p. (in Russian).
13. Kantor, V. K. Russkie evropeitsy na Zapade [Russian Europeans in the West]. In: *Voprosy filosofii*, 2009, no. 6, pp. 106–115 (in Russian).
14. Lenin, V. I. Konspekt knigi Gegelya "Nauka logiki" [Notes on Hegel's Science of Logic]. In: *Polnoe sobranie sochinenij*. 5th ed. Vol. 29. Moscow, Politizdat, 1969, pp. 20–91 (in Russian).
15. Linkov, E. S. *Lektsii raznykh let po filosofii* [Lectures on Philosophy from Different Years]. Vol. 1. Saint Petersburg, Umozrenie, 2018, 559 p. (in Russian).
16. Lifshits, M. A. Vmesto predisloviya [Instead of a Preface]. In: *Sobranie sochinenij*. Vol. 1. Moscow, Izobrazitel'noe iskusstvo, 1984, 431 p. (in Russian).
17. Lomonosov, A. G. *Voina i mir kak problema L'va Tolstogo* [War and Peace as Leo Tolstoy's Problem]. Saint Petersburg, Umozrenie, 2024, 327 p. (in Russian).

18. Lomonosov, A. G. *Put' v Sofiyu: ocherki fenomenologii russkogo dukha* [The Way to Sophia: Essays on the Phenomenology of the Russian Spirit]. Saint Petersburg, Russian Christian Humanitarian Academy Press, 2014, 229 p. (in Russian).

19. Lopatin, L. M. Neotlozhnye zadachi sovremennoi mysli [Urgent Tasks of Modern Thought]. In: *Russkaya filosofiya. Konets XIX — nachalo XX veka*. Saint Petersburg, Saint Petersburg University Press, 1993, 132 p. (in Russian).

20. Lossky, N. O. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow, Vysshaya shkola, 1991, 559 p. (in Russian).

21. Lossky, N. O. *Obosnovanie intuitivizma* [The Justification of Intuitionism]. Saint Petersburg, Tipografiya M. M. Stasyulevicha, 1906, 368 p. (in Russian).

22. Merezhkovsky, D. S. Zachem vokres? Religioznaya lichnost' i obshchestvennost' [Why Did He Rise? Religious Personality and Society]. In: *Russkaya filosofiya. Konets XIX — nachalo XX veka*. Saint Petersburg, Saint Petersburg University Press, 1993, 154 p. (in Russian).

23. Merezhkovsky, D. S. *L. Tolstoi i Dostoevsky; Vechnye sputniki* [Leo Tolstoy and Dostoevsky; Eternal Companions]. Moscow, Respublika, 1995, 621 p. (in Russian).

24. Muravyov, A. N. O real'nom osnovanii, ideinykh predposylkakh i znachenii ontognoseologii M. A. Lifshitsa [On the Real Foundations and Significance of M. A. Lifshits's Ontognoseology]. In: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*. Series 17, 2014, issue 2, pp. 22–33 (in Russian).

25. Muravyov, A. N. *Filosofiya i opyt: ocherki istorii filosofii i kul'tury* [Philosophy and Experience: Essays on the History of Philosophy and Culture]. Saint Petersburg, Nauka, 2015, 325 p. (in Russian).

26. Ot redaktsii [Editorial Note]. In: *Logos. International Yearbook on the Philosophy of Culture*. Vol. 1. Moscow, Musaget, 1910, 289 p. (in Russian).

27. Radlov, E. L. *Ocherk istorii russkoi filosofii* [An Essay on the History of Russian Philosophy]. Saint Petersburg, Tipografiya Obshchestvennaya pol'za, 1912, 35 p. (in Russian).

28. Solovyov, V. S. Vera, razum i opyt [Faith, Reason, and Experience]. In: *Voprosy filosofii*, 1994, no. 1, pp. 111–128 (in Russian).

29. Stepun, F. A. Rossiya nakanune 1914 goda [Russia on the Eve of 1914]. In: *Voprosy filosofii*, 1992, no. 9, pp. 85–120 (in Russian).

30. Tolstoy, L. N. Proizvedeniya: 1879–1884 [Works: 1879–1884]. In: *Polnoe sobranie sochinenij*. Vol. 23. Moscow, Goslitizdat, 1928–1958, 584 p. (in Russian).

31. Tolstoy, L. N. Proizvedeniya: 1902–1904 [Works: 1902–1904]. In: *Polnoe sobranie sochinenij*. Vol. 35. Moscow, Goslitizdat, 1950, 712 p. (in Russian).

32. Tolstoy, L. N. Proizvedeniya: 1906–1910 [Works: 1906–1910]. In: *Polnoe sobranie sochinenij*. Vol. 37. Moscow, Goslitizdat, 1956, 499 p. (in Russian).

33. Tolstoy, L. N. Proizvedeniya: 1909–1910 [Works: 1909–1910]. In: *Polnoe sobranie sochinenij*. Vol. 38. Moscow, Goslitizdat, 1936, 627 p. (in Russian).

34. Tolstoy, L. N. Stat'i: 1893–1898 [Articles: 1893–1898]. In: *Polnoe sobranie sochinenij*. Vol. 39. Moscow, Goslitizdat, 1956, 295 p. (in Russian).

35. Tolstoy, L. N. Dnevnik i zapisnye knizhki: 1895–1899 [Diaries and Notebooks: 1895–1899]. In: *Polnoe sobranie sochinenij*. Vol. 53. Moscow, Goslitizdat, 1953, 595 p. (in Russian).

36. Tolstoy, L. N. Dnevnik, zapisnye knizhki i otdel'nye zapisi: 1900–1903 [Diary, Notebooks, and Separate Notes: 1900–1903]. In: *Polnoe sobranie sochinenij*. Vol. 54. Moscow, Goslitizdat, 1935, 770 p. (in Russian).

37. Tolstoy, L. N. Dnevnik i zapisnye knizhki: 1904–1906 [Diaries and Notebooks: 1904–1906]. In: *Polnoe sobranie sochinenij*. Vol. 55. Moscow, Goslitizdat, 1937, 647 p. (in Russian).

38. Tolstoy, L. N. Dnevnik, zapisnye knizhki i otdel'nye zapisi: 1907–1908 [Diary, Notebooks, and Separate Notes: 1907–1908]. In: *Polnoe sobranie sochinenij*. Vol. 56. Moscow, Goslitizdat, 1937, 675 p. (in Russian).

39. Tolstoy, L. N. Dnevnik i zapisnye knizhki: 1909 [Diaries and Notebooks: 1909]. In: *Polnoe sobranie sochinenij*. Vol. 57. Moscow, Goslitizdat, 1952, 452 p. (in Russian).
40. Tolstoy, L. N. Pis'ma: 1873–1879 [Letters: 1873–1879]. In: *Polnoe sobranie sochinenij*. Vol. 62. Moscow, Goslitizdat, 1953, 583 p. (in Russian).
41. Tolstoy, L. N. Pis'ma: 1904–1905 (January–June) [Letters: 1904–1905]. In: *Polnoe sobranie sochinenij*. Vol. 75. Moscow, Goslitizdat, 1956, 318 p. (in Russian).
42. Fichte, I. G. Vtoroe vvedenie v naukouchenie [Second Introduction to the Science of Knowledge]. In: *Sochineniya*. Saint Petersburg, Nauka, 2008, 752 p. (in Russian).
43. Fichte, I. G. Naznachenie cheloveka [The Vocation of Man]. In: *Sochineniya*. Saint Petersburg, Nauka, 2008, 752 p. (in Russian).
44. Chaadaev, P. Ya. *Stat'i i pis'ma* [Articles and Letters]. 2nd ed. Moscow, Sovremennik, 1989, 621 p. (in Russian).
45. Chicherin, B. N. *Nauka i religiya* [Science and Religion]. Moscow, Respublika, 1999, 495 p. (in Russian).
46. Yakovenko, B. V. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow, Respublika, 2003, 509 p. (in Russian).
47. Yakovenko, B. V. *Moshch' filosofii* [The Power of Philosophy]. Saint Petersburg, Nauka, 2000, 974 p. (in Russian).