



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.1.84-91

Лапин А.В., Стефанова А.А.



А.В. Лапин



А.А. Стефанова

Два пути веры.

К вопросу об основополагающих идеях религиозной философии Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению подходов к определению феномена религиозной веры. Современное определение веры опирается на семантику термина и ряд значимых моментов, которые исторически определяли содержание религиозной веры у представителей русской философии. Многие идеи, поднимаемые художественной литературой, получали дальнейшее развитие, уточнение и выступали мощным импульсом эволюции русской философской мысли. В данной работе авторы обратились к двум наиболее видным и авторитетным фигурам отечественной художественной и философской мысли – Ф.М. Достоевскому и Л.Н. Толстому. Толстой признаёт смысл веры безотносительно к объекту веры. Его вера – это «сила жизни», знание смысла человеческой жизни, средство обретения этого смысла. Она полностью рациональна и в качестве объекта может избрать любое, даже не религиозное начало. У Достоевского вера – это дар, посланный свыше, потусторонний и неподвластный человеку. Его вера иррациональна, она есть ценность сама по себе и ради себя, поскольку только она в силах ответить на последние, «проклятые вопросы».

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, вера, религиозная вера, философия религии, христианство

Andrey V. Lapin, Anastasia A. Stefanova

Two Paths of Faith.

On the Question of the Fundamental Ideas of Religious Philosophy of F.M. Dostoyevsky and L.N. Tolstoy

Abstract. The paper deals with consideration of approaches to definition of the phenomenon of religious faith. Modern determination of faith relies on semantics of the term and a number of significant aspects, which historically determined the contents of religious belief understood by representatives of the Russian philosophy. Many ideas raised by fiction gained further development and specification and acted as a powerful impulse of evolution of the Russian philosophical thought. In this work the authors address two most outstanding and authoritative figures of the national imaginative and philosophical thought – F.M. Dostoyevsky and L.N. Tolstoy. Tolstoy recognizes the sense of faith regardless of its object. His faith is “the force of life”, knowledge of sense of human life, and means of finding of this sense. It is completely rational and can choose any, even not religious principle, as an object of faith. For Dostoyevsky, faith is a gift sent from above, otherworldly and independent of human. His belief is irrational; it is valuable in itself and for the sake of itself, as only faith is able to answer the last, “accursed questions”.

Key words: Dostoyevsky F.M., Tolstoy L.N., faith, religious belief, religious philosophy, Christianity

Лапин Андрей Валерьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; alterasintos@gmail.com.

Andrey V. Lapin – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of History and Religious Studies, Amur State University, 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027; alterasintos@gmail.com.

Стефанова Анастасия Андреевна – магистрант кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; 676027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; Baklazhanchik.s@gmail.com.

Stefanova Anastasiya Andreevna – graduate student at the Department of Religious Studies and History; Amur State University, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur Region, Russia, 676027; Baklazhanchik.s@gmail.com.

Религиозная вера – понятие, которое широко используется не только в русской богословской, но и в религиозно-философской мысли, занимает одну из центральных позиций. Исторически сложилось множество различных подходов к толкованию веры как феномена, определяемых, с одной стороны, разнообразием существующих видов веры, а с другой – разнообразием мировоззренческих, философских концепций, являющихся основой тех или иных толкований. На современном этапе философия религии определяет религиозную веру, во многом, исходя из семантики термина. Религиозная вера, как и вера вообще, возникает по отношению к тому, что имеет существенно значимый смысл для личности. Часто объект (объекты) веры имеет статус жизненно важного, жизнеопределяющего начала. В авраамических религиях в понятие «религиозная вера» вкладывался сходный смысл и содержание, – вера понимается, прежде всего, как доверие и возможность отдаться под защиту могущественной силы¹. Христианская трактовка веры предполагает веру в существование высшего личностного начала бытия, связь с которым принципиально важна для жизни человека, когда он осознаёт себя призванным согласовать свои действия и поступки с невидимым порядком бытия, созданным его Творцом, – «эта вера – не только убеждение разума, но и открытость сердца к Богу, она – выражение духовной жажды человека и его любви к Богу, самораскрытие человеческого сердца навстречу Богу, чуткое внимание к Его Слову, ответ на Его призыв» [Василенко, 2000, 33].

В христианстве вера есть, прежде всего, ответ человека на обращённое к нему Слово Божие, ответ, в котором через любовь реализуется абсолютная самоотдача Богу. С первых веков христианской истории вера утверждается как коллективный опыт богопознания, как «общее достояние, которым нельзя овладеть просто посредством индивидуального усилия, не сопровождающегося знакомством человека с тщательно отобранным и проверенным наследием христианского сообщества, накопленным многими поколениями» [Пикок, 2004, 109].

Секуляризованная культура разрушила монополию теологии в определении понятия «религиозная вера». В современной культуре данное понятие с полным правом исследуется в философии религии как религиозными, так и светскими авторами. Стоит отметить, что в понятийном аппарате философии, наряду с понятием «религиозная вера», существует и понятие «вера», которое философски определяется как убеждение, ещё не получившее обоснования истинным знанием. Содержание и основания подобной веры – априорные предпосылки познания, которые не могут быть ни строго доказаны, ни опровергнуты, а потому принимаются на веру, например, убеждение в реальности, а не иллюзорности окружающего нас мира; убеждение в его связанности и подчинённости закономерностям, постижимым разумом.

«Вера религиозная» и «вера философская» часто формально обращены к одному объекту – к Богу. Однако в современной культуре этот объект понимается как специфический, как «Бог философов». «Бог философов» – чистая идея разума, общий принцип познания, а не его объект; существование Бога – не более чем необходимое требование практического разума.

Сочетать непротиворечиво христианскую веру с античной мудростью удалось лишь, впрочем, со значительными оговорками, в средневековой культуре. В дальнейшем со стороны христианской мысли были сделаны значительные уступки, что в числе прочих причин обусловило наступление процесса секуляризации в духовной культуре Европы: «Вопрос, как мы приходим к истинной вере, занимал множество умов с самого момента зарождения философии. Эпоха Просвещения явилась водоразделом в истории развития мысли, потому что решительным образом отказалась от простой опоры на авторитет как на основу веры» [Полкинхорн, 1998, 39]. В настоящее время проблема отношения разума и веры сохраняет свою актуальность, но приобретает специфическую форму отношения религии и науки в современной культуре.

Миновав стадию жёсткой конфронтации между наукой и религией, крайности процесса секуляризации и нигилизма, философия и теология совместными усилиями дали новое содержательное определение феномена веры. Это определение ещё далеко не полное, с учётом того, что специфика веры вряд ли может быть

выражена адекватно в рациональном понятии, однако оно позволяет непротиворечиво сочетать в себе и богословское и философское начала, без выяснения вопроса об их первичности.

В отечественной философии религии есть концепции религиозной веры, авторы которых непротиворечиво сочетают особенности конфессиональных определений веры и результаты философского анализа указанного феномена.

В частности, И.Н. Яблоков в своём определении религиозной веры [Яблоков, 2005, 64] указывает ряд важных признаков, которые встречаются как в работах светских, так и религиозных авторов, что позволяет отнести их к базовым характеристикам понятия «религиозная вера». Отметим, прежде всего, понимание того, что вера есть утверждение действительного бытия существ, свойств, связей, превращений, «которые являются продуктом процесса гипостазирования», а также утверждение диалогического характера отношений между субъектом и объектом веры. «Содержание веры обуславливает символический аспект религиозного сознания. Символ предполагает совершение сознанием актов объективирования мыслимого содержания, направленности на объективированный предмет (существо, свойство, связь), обозначения этого предмета» [Яблоков, 2005, 65] – данная характеристика указывает на познавательный компонент религиозной веры, часто именуемый «вера как знание», что также является базовой характеристикой феномена религиозной веры.

В работе Ю.А. Кимелева «Философия религии» понятию «религиозная вера» посвящена специальная глава. Мы обратимся к тем характеристикам понятия «религиозная вера», которые возможно содержательно наполнить материалом, представленным в русской религиозной философии. Рассматривая веру как «средоточие религиозного отношения», Кимелев указывает на то, что для философского анализа веры, как в светской, так и в теологической традиции важно понимание того, что вера в принципе может быть связана со знанием, представляться как знание – «вера как таковая конституируется знанием о том, что “Бог есть”, “Бог существует”» [Кимелев, 1998, 73], соответственно конституируется определённым знанием о том, каков Бог. В этом фундаментальном смысле вера как таковая есть знание, есть целостное или даже тотальное знание. В этом смысле вера неотделима от содержащегося в ней, конституирующего её знания. Но знание лишь компонент целостного феномена религиозной веры, другой определяющий компонент – «отношение к инкорпорированному в веру знанию». Всякое теоретическое осмысление веры должно учитывать оба компонента, обе константы веры. Характер рассмотрения и представления указанных компонентов и определяет, по Кимелеву, различие в трактовки феномена веры в философии и теологии. Мы абсолютно согласны с автором в том, что теология определила характер философского осмысления веры, а философская проблематика веры является «наследницей определенных моментов теологической мысли».

Ю.А. Кимелев указывает на ряд значимых моментов, которые ранее определяли содержания религиозной веры у представителей русской философии – «для обозначения и определения субъектного и субъективного момента веры, отличаемого от содержательного момента, или “знания веры”, в европейской философской и теологической традиции наиболее часто использовались понятия “акт” и “доверие”» [Кимелев, 1998, 78]. Термин «доверие» часто выражает содержание «движения веры» у русских мыслителей. Доверие сопровождается благоговением, смиреннием и любовью, теми началами, которые русские мыслители рассматривали как константы веры. Для русской мысли характерно понимание того, что обладающий этими началами уже расположен к вере.

Указанные константы веры во многом берут своё начало в художественной литературе, пропитанной философской проблематикой. Обращение к творчеству русских писателей для более детального познания духовного мира человека вообще очень характерная черта для русской философии.

В произведениях таких классиков отечественной литературы как Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой особое внимание уделяется проблеме бытия человека. Реконструкция представления о вере в творчестве этих писателей в контексте проблематики веры в русской религиозной философии, позволит существенно дополнить содержание феномена веры в современной философии религии.

Критика произведений Ф.М. Достоевского занимает особое место в русской философской традиции. В контексте этой критики многие идеи Достоевского получали дальнейшее развитие, уточнение и выступали мощным импульсом эволюции русской философской мысли.

Отношение Достоевского к Богу и религии вообще всегда оценивалось исследователями неоднозначно. В публикациях последних лет его религиозность успешно подтверждается и анализом творчества, и биографическими данными, и воспоминаниями современников. Однако таковой ситуация была далеко не всегда, находились и те, кто сомневался в религиозности Достоевского [Чотчаева, 2009, 258].

Наиболее близкой к действительности представляется точка зрения Н. Лосского, который считал, что Достоевский пережил лишь кратковременную «утрату Христа», которая произошла с ним в середине 40-х гг., после которой, уже в 60-х гг., у писателя начинается период особенной религиозности. Как писала об этом Г.Б. Пономарёва: «Вера Достоевского в постоянном строительстве, это процесс, становящийся и развивающийся перед идеей Бога и Христа, её личностным воплощением. Идея здесь испытывается и утверждается вновь, и, в конечном счете, этот процесс, хотя и сложен, созидателен. «Горнило» же сомнений не есть уход, тем более уход окончательный в атеизм» [Чотчаева, 2009, 259].

Даже принимая деятельное участие в собраниях кружка Петрашевского, глубоко интересуясь социализмом, прежде всего в социально-нравственном аспекте, Достоевский отрицательно реагировал на выпады Белинского и Петрашевского против Христа и религии. Вспоминая один из вечеров у Белинского и нападки последнего на Христа, Достоевский пишет: «Да знаете ли вы, – взвизгивал он раз вечером (он иногда как-то взвизгивал, если очень горячился), обращаясь ко мне: – знаете ли вы, что нельзя насчитывать грехи человеку и обременять его долгами и подставными ланитами... В этот вечер мы были не одни: присутствовал один из друзей Белинского ... – Мне даже умильительно смотреть на него, – прервал вдруг свои яростные восклицания Белинский, обращаясь к своему другу и указывая на меня: – каждый-то раз, когда я вот так помяну Христа, у него все лицо изменяется, точно заплакать хочет» [Достоевский, 1972, 21, 11]. Выпады против Христа Достоевский не мог простить Белинскому всю свою жизнь. По свидетельству участника кружка Н. Спешнева, и Петрашевский производил на Достоевского «отталкивающее впечатление тем, что был безбожник и глумился над верой» [Достоевский, 1883, 91].

Близость с петрашевцами дала толчок коренному перелому в мировоззрении Достоевского, став причиной ареста писателя и последующей ссылки. Начало этого перелома ознаменовала знаменитая встреча в Тобольске с жёнами декабристов, как потом об этом писал сам Достоевский: «Они благословили нас новый путь, перекрестили каждого и оделили Евангелием – единственная книга, дозволенная в остроге. Четыре года пролежала она у меня под подушкой в каторге» [Достоевский, 1972, 11, 315]. Наблюдая за заключёнными в остроге, писатель приходит к выводу, что для лишённого воли человека вера не только не теряет своей привлекательности, напротив, становится для них тем единственным, что уравнивает их в правах с остальным миром: «Арестанты молились очень усердно, и каждый из них каждый раз приносил в церковь свою нищенскую копейку на свечку или клал в церковный сбор... Тоже ведь и я человек – может быть думал он и чувствовал, подавая – перед богом-то все равны» [Достоевский, 1959, 177].

В последние годы появляются публикации о влиянии восточной традиции на творчество Ф.М. Достоевского. Особое внимание авторов привлекает увлечение Достоевского исламом и коранической литературой, первоначальное знакомство с которыми происходит благодаря его товарищам по несчастью из Омского острога. В среде каторжников, с которыми отбывал своё наказание Достоевский, были люди, принадлежащие к разным как этническим (татары, калмыки, евреи, цыгане, выходцы с Кавказа), так и религиозным (иудаизм, буддизм, ислам) группам. Несколько позднее, в Омске, Достоевский знакомится с Ч.Ч. Валихановым – казахским учёным-энциклопедистом и просветителем, который ещё больше расширил знания Фёдора Михайловича об исламе. В своих записках, а также в его произведении «Записки из Мертвого дома» Достоевский не раз свободно цитировал Коран [Чотчаева, 2009, 260].

Хорошо зная не только постулаты христианства, но и других мировых религий, Достоевский в своём творчестве доказывает, что вера Бога не принижает человеческого достоинства, не ущемляет его свободы. Даже наоборот, вера, согласно Достоевскому, подчиняется идее свободы и Христос, как модель идеальной свободной личности, лучшее тому доказательство: «Добровольно положить свой живот за всех, пойти за всех на крест, на костер, можно сделать это при самом сильном развитии личности. Сильно развитая личность, уже не имеющая для себя никакого страха, ничего не может сделать другого из своей личности... как отдать её всю всем, чтоб и другие были точно такими же самоуправными и счастливыми личностями».

Сразу после освобождения из заключения Достоевский в известном письме к Н.Д. Фонвизиной, написанном в январе-феврале 1854 г., так формулирует свой «символ веры»: «Я скажу... про себя, что я – дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных». Верить через абсурд, верить силой абсурда. Награда в вере – обретение спокойствия и полноты смысла, обретение изначальной простоты – «И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими люблю, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято» [Достоевский, 1972, 28(1), 176]. Символ веры Достоевского не выводим доводами разума, он изначально иррационален, он сторонится всякой определённости, так как его содержание не может не вызывать недоумение с точки зрения разума, оно отказывается от разума как источника истины: «Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [Достоевский, 1972, 28(1), 176]. Через много лет, в записных книжках 1880–1881 годов умудрённый жизнью писатель повторит: «Все Христовы идеи оспоримы человеческим умом и кажутся невозможными к исполнению... Христос ошибался – доказано! Это жгучее чувство говорит: лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами» [Достоевский, 1972, 27, 56–57].

Таким образом, Достоевский видел в вере, прежде всего основание для выхода из тупика рациональной самонадеянности, был убеждён, что разум не в силах ответить на последние, «проклятые вопросы», а требование этого ответа заложено в природе человеческого духа, через который личность способна приобщаться «мирам иным».

Религиозное мировоззрение Ф.М. Достоевского принято противопоставлять мировоззрению Л.Н. Толстого, поскольку существует общепризнанная точка зрения, что Достоевский в своём идейном развитии пришёл к полному согласию с традиционным православием, а Толстой, в свою очередь, пришёл к собственному, «моральному» истолкованию христианства [Евлампиев, 2013, 13].

В отличие от Достоевского, о религиозности которого можно судить исходя из анализа его писем, заметок, а также из анализа его литературных персонажей, Толстой о своём осмыслении религии и её места в жизни человека, говорит не только устами своих героев, но и напрямую. В письме Страхову писатель сетует на трудности с выражением мучивших его мыслей: «Напишите свою жизнь; я все хочу то же сделать. Но только надо поставить – возбудить к своей жизни отвращение всех читателей» [Толстой, 1928, 22, 876–877]; три недели спустя он сообщил: «Я очень занят, очень взволнован своей работой. Работа не художественная и не для печати» [Толстой, 1928, 22, 868–870]. После 13 лет перерыва Толстой снова начинает вести дневник, где фиксирует свои религиозно-философские искания, критикует материализм, точно и чётко формулирует вопросы, над которыми работает. Лишь осенью 1879 года, после посещения Киево-Печерской и Троице-Сергиевой лавр, Толстой решает изложить своё новое миропонимание. Так появляется трактат «Исповедь», а несколькими годами позже – «В чём моя вера?».

«Исповедь» поднимает ряд проблем, регулярно затрагиваемых в русской литературе и философии, и, прежде всего, – проблему потери веры в Бога. «Я был

крещён и воспитан в православной христианской вере. Меня учили ей и с детства, и во все время моего отрочества и юности. Но когда я 18-ти лет вышел со второго курса университета, я не верил уже ни во что из того, чему меня учили», – признаётся Толстой [Толстой, 1991, 5]. Он говорит о том, что когда его старший брат Дмитрий «предался вере и стал ходить ко всем службам, поститься, вести чистую и нравственную жизнь, то... все, и даже старшие, не переставая, поднимали его на смех» [Толстой, 1991, 11]. Исходя из такого отношения окружающих, ещё совсем юный Толстой уже делает вывод о том, что «учить катехизис надо, ходить в церковь надо, но слишком серьезно всего этого принимать не следует» [Толстой, 1991, 12]. А уже взрослый Толстой делает вывод о том, что «человек очень часто долго живет, воображая, что в нем цело то вероучение, которое сообщено было ему с детства, тогда как его давно уже нет и следа... эти люди, – по мнению писателя, – самые коренные неверующие, потому что если вера для них – средство для достижения каких-нибудь житейских целей, то это уж, наверно, не вера» [Толстой, 1991, 26]. И уже в этой мысли отчётливо виден главный критерий, предьявляемый Л.Н. Толстым для определения истинности веры, – вся жизнь человека должна быть построена в соответствии с его вероучением. Даже если человек регулярно посещает церковь и неукоснительно исполняет все предписанные обряды, но при этом ведёт неправедную жизнь, – он не может считаться верующим и христианином [Толстой, 1991, 83].

«Отпав от религии», по его собственному утверждению, Толстой тем не менее чувствует в себе присутствие веры во что-то. Проведя достаточное время в Европе, сблизившись с «передовыми и учеными европейскими людьми», Толстой находит для себя новый духовный ориентир: «Вера эта приняла во мне ту обычную форму, которую она имеет у большинства образованных людей нашего времени. Вера эта выражалась словом «прогресс» [Толстой, 1991, 78]. Но и вера в прогресс не приносит ожидаемого облегчения – наука может предложить множество точных данных об окружающем мире; но ответ на вопрос «в чем смысл моей жизни?» она дать не в состоянии. Осознание этого приводит Толстого к мысли самоубийстве: «Разумное знание привело меня к признанию того, что жизнь бессмысленна, жизнь моя остановилась, и я хотел уничтожить себя» [Толстой, 1991, 127].

После длительных размышлений Толстой приходит к новому выводу: «Где жизнь, там вера, с тех пор, как есть человечество, дает возможность жить, и главные черты веры везде и всегда одни и те же... какая бы то ни была вера, всякий ответ веры конечному существованию человека придает смысл бесконечного, – смысл, не уничтожаемый страданиями, лишениями и смертью. Значит – в одной вере можно найти смысл и возможность жизни... Вера есть сила жизни» [Толстой, 1991, 145–147].

Однако в людях своего круга Лев Николаевич не находит ни истинно верующих людей, ни отклика на открывшуюся ему истину. Простая и безыскусная вера крестьян тоже надолго его не удовлетворяет. Именно тогда Толстой окончательно разочаровывается в христианстве. По его мнению, для человека, жившего в разных странах и знающего «презрительное, самоуверенное, непоколебимое отрицание, с которым относится католик к православному и протестанту, православный к католику и протестанту и протестант к обоим», очевидна неправда всякой конфессии или секты, объявляющей только себя в истине, а всех других во лжи. Он считал неоспоримо истинным и совершенно неопровержимым то, «что если два утверждения друг друга отрицают, то ни в том, ни в другом нет той единой истины, какою должна быть вера» [Толстой, 1991, 348].

Указанная идея заканчивает «Исповедь», и с неё начинается трактат «В чём моя вера?». Толстой стремится «выразить свое исповедание». В письмах его звучат важные признания: «живу только тем, что надеюсь... передать свою веру другим» [Толстой, 1928, 85, 76]. И ещё: «одно средство жить радостно – это быть апостолом. Не в том смысле только, чтобы ходить и говорить языком, а в том, чтобы и руками, и ногами, и брюхом, и боками, и языком между прочим служить истине (в той мере, в какой я знаю ее) и распространению ее – вселению ее в других» [Толстой, 1928, 63, 194].

В трактате он ещё раз подчёркивает, что «вера, из которой не вытекают дела, не есть вера. Это только желание верить во что-нибудь, это только ошибочное утверждение на словах, что я верю в то, что я не верю. Вера, по этому определению,

есть то, что содействует делам, а дела – то, что совершает веру, то есть то, что делает веру верой» [Толстой, 1989, 266]. Вера и поступки человека, таким образом, контролируются тем учением, в которое тот верит, то есть «у него будет соответственно этому взгляду вера, и все поступки его будут всегда сообразны с нею... смотря по тому, в чем он будет полагать волю Бога, у него будет соответствующая вера, и все поступки его будут вытекать из этой веры» [Толстой, 1989, 268].

Выводы

Рассмотрев мировоззренческие позиции двух таких непохожих писателей, Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, можно, с одной стороны, заметить явные сходства – достаточно холодное отношение к христианству и вообще к традиционной религиозности в молодые годы, попытки переосмысления традиционной интерпретации христианства. Однако принципиальная разница между рассмотренными нами авторами заключается в том, что Толстой признаёт смысл веры безотносительно к объекту веры: «Вера в самом существенном своем значении не есть только «обличение вещей невидимых» и т.д., не есть откровение (это есть только описание одного из признаков веры), не есть только отношение человека к Богу (надо определить веру, а потом Бога, а не через Бога определять веру), не есть только согласие с тем, что сказали человеку, как чаще всего понимается вера, – вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живёт. Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь да верит» [Толстой, 1928, 23, 35]. Вера рациональна, она лишь средство обретения смысла жизни. Вера Толстого рациональна и в качестве объекта может избрать любое начало: Родину, нравственную систему ценностей, долг перед обществом. В такой вере нет трагедии и безумия, но, с точки зрения Достоевского, такая вера лишь часть, а не целое, такую веру легко можно заменить неверием, придав ему статус веры и смысла. Через всё творчество Достоевского проходит идея иррационализма веры, звучит мысль, – вера есть дар, над которым человек не властен, вера есть ценность сама по себе и ради себя, поскольку она имеет потустороннее основание.

Библиографический список

1. Василенко, Л.И. Краткий религиозно-философский словарь / Л.И. Василенко. – М.: Истина и Жизнь, 2000. – 256 с.
2. Достоевский, Ф.М. Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского / Ф.М. Достоевский. – СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1883. – 506 с.
3. Достоевский, Ф.М. Письма в 4 т. / Ф.М. Достоевский. – СПб.: Наука, 1959. – 256 с.
4. Достоевский, Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. / Ф.М. Достоевский. – СПб.: Наука, 1972.
5. Евлампиев, И.И. Достоевский и Толстой об истинном и ложном христианстве / И.И. Евлампиев. – М.: Вече. – 2013. – № 25. – С. 13–24.
6. История религии. В 2 т. Т. 1. Учебник / под общ. ред. И.Н. Яблокова. – М.: Высш. шк., 2007. – 464 с.
7. Кимелев, Ю.А. Философия религии. Систематический очерк / Ю.А. Кимелев. – М.: Аспект ПРЕСС, 1998. – 424 с.
8. Лапин, А.В. Феномен религиозной веры в мировоззрении Ф.М. Достоевского: дисс. ... канд. филос. н. / А.В. Лапин. – Благовещенск, 2006. – 168 с.
9. Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. – М., 2005. – 508 с.
10. Пикок, А. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке / А. Пикок. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 416 с.
11. Полкинхорн, Д. Вера глазами физика: богословские заметки мыслителя «снизу – вверх» / Д. Полкинхорн. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1998. – 232 с.
12. Толстой, Л.Н. В чем моя вера? / Л.Н. Толстой. – Тула: Приокское книжное издательство, 1989. – 304 с.
13. Толстой, Л.Н. Исповедь / Л.Н. Толстой. – СПб.: Художественная литература. Ленинградское отделение, 1991. – 416 с.
14. Толстой, Л.Н. Полное собрание сочинений / Л.Н. Толстой. – М.: Государственное издательство художественной культуры, 1928.
15. Чеснова, Е.Н. Осмысление феномена веры в религиозно-нравственном учении Толстого / Е.Н. Чеснова // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. – 2012. – № 3. – С. 82–86.

16. Чотчаева, М.Ю. Вера в бога в мире идей Достоевского и Чехова / М.Ю. Чотчаева // Вестник Пятигорского государственного университета. – 2009. – № 1. – С. 258–261.

Текст поступил в редакцию 18.12.2017.

¹ В еврейском языке слово «emunah» (вера) означает «доверие», производный глагол «aman» переводится как «полагаться», «опираться» на кого-либо, то есть находить опору и защиту в том, кому можно довериться. Верующий иудей доверяет Богу, полагается на него. «Emunah» есть соблюдение Божественных заповедей: доверие переходит в верность, каждодневно подтверждаемую в конкретной жизненной практике. В исламе глагол «amina» (верить), значить, прежде всего, доверять кому-либо. В этом слове тот же корень «mn», что и в еврейском «emunah» и русском «аминь». От этого же корня происходит и «iman», вера, понимаемая как доверие, уверенность в ком-то. Коран устанавливает тесную связь веры как доверия Богу, «iman», с «islam», подчинением Ему. Вера как доверие реализуется в покорности Богу, Его воле. В Новом Завете «вера», «pistis» и «верить» «pisteuein». Глагол «pisteuein» означает «доверяться». Наряду с доверием в нем есть значения «выражать покорности» и «выражать верность». В религии древних славян, греков, римлян также встречается указанная семантика веры: см. соответствующие разделы, написанные А.П. Забияко в Истории религии. Т. 1., М., 2002.

References

1. Vasilenko L.I. *Kratkiy religiozno-filosofskiy slovar'* [Short Religious and Philosophical Dictionary]. Moscow: Istina i Zhizn', 2000, 256 p. (in Russian).
2. Dostoevsky F.M. *Biografiya, pis'ma i zametki iz zapisnoy knizhki F.M. Dostoevskogo* [Biography, Letters and Notes from the Notebook of F.M. Dostoevsky]. St. Petersburg: Tip. A.S. Suvorina, 1883, 506 p. (in Russian).
3. Dostoevsky F.M. *Pis'ma v 4 t.* [Letters in 4 Vols.]. St. Petersburg: Nauka, 1959. – 256 p. (in Russian).
4. Dostoevsky F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.* [Complete Works in 30 Vols.]. St. Petersburg: Nauka, 1972 (in Russian).
5. Evlampiev I.I. *Dostoevsky i Tolstoy ob istinnom i lozhnom khrisťianstve* [Dostoevsky and Tolstoy on True and False Christianity]. Moscow: Veche, 2013, no. 25, pp. 13–24 (in Russian).
6. *Istoriya religii. V 2 t. T. 1. Uchebnik* [History of Religion. In 2 Vols. Vol. 1. Textbook]. Ed. I.N. Yablokov. Moscow: Vyssh. shk., 2007, 464 p. (in Russian).
7. Kimelev Yu.A. *Filosofiya religii. Sistemicheskiy ocherk* [Philosophy of Religion. Systematic Review]. Moscow: Aspekt PRESS, 1998, 424 p. (in Russian).
8. Lapin A.V. *Fenomen religioznoy very v mirovovozzrenii F.M. Dostoevskogo: diss. ... kand. filos. n.* [The Phenomenon of Religious Belief in the Worldview of F.M. Dostoevsky]. Blagoveshchensk, 2006, 168 p. (in Russian).
9. *Osnovy religiovedeniya* [The Fundamentals of the Study of Religion]. Ed. I.N. Yablokov. Moscow, 2005, 508 p. (in Russian).
10. Pikok A. *Bogoslovie v vek nauki: Modeli bytiya i stanovleniya v bogoslovii i nauke* [Theology in the Century of Science: Models of Being and Establishing in Theology and Science]. Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andreyana, 2004, 416 p. (in Russian).
11. Polkinkhorn D. *Vera glazami fizika: bogoslovskie zametki myslitelya "snizu – vverkh"* [Faith through the Eyes of a Physician: Theological Notes of a Thinker "Bottom-Up"]. Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andreyana, 1998, 232 p. (in Russian).
12. Tolstoy L.N. *V chem moya vera?* [What I Believe]. Tula: Priokskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1989, 304 p. (in Russian).
13. Tolstoy L.N. *Ispoved'* [Confession]. St. Petersburg: Khudozhestvennaya li-teratura. Leningradskoe otdelenie, 1991, 416 p. (in Russian).
14. Tolstoy L.N. *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete Works]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy kul'tury, 1928 (in Russian).
15. Chesnova E.N. *Gumanitarnye vedomosti TGPU im. L.N. Tolstogo* [Humanities Journal of Tolstoy Tula State Pedagogical University]. 2012, no. 3, pp. 82–86 (in Russian).
16. Chotchaeva M.Yu. *Vestnik Pyatigorskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Pyatigorsk State University]. 2009, no. 1, pp. 258–261 (in Russian).