

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ
первой половины XX века

Институт философии РАН

Некоммерческий научный фонд
«Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ первой половины XX века

Редакционный совет:

В. С. Стёпин (*председатель*)

А. А. Гусейнов

В. А. Лекторский

Б. И. Пружинин

А. К. Сорокин

В. И. Толстых

П. Г. Щедровицкий

Главный редактор серии Б. И. Пружинин



РОССПЭН

Москва

2014

Институт философии РАН

Некоммерческий научный фонд
«Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ
первой половины XX века

Лев Николаевич Толстой

Под редакцией А. А. Гусейнова,
Т. Г. Щедриной



РОССПЭН

Москва

2014

УДК 14(082.1)

ББК 87.3(2)6

Т52

*Издание стало возможным благодаря
финансовой поддержке
ОАО «Нижегородская инжиниринговая компания
“АТОМЭНЕРГОПРОЕКТ”»*

Лев Николаевич Толстой / под ред. А. А. Гусейнова,
Т52 Т. Г. Щедриной. — М. : Политическая энциклопедия, 2014. —
574 с. : ил. — (Философия России первой половины XX века).

ISBN 978-5-8243-1880-7

Настоящий том посвящен актуализации философских идей и осмыслению духовных поисков Льва Николаевича Толстого (1828–1910). В нем собраны статьи современных российских и зарубежных исследователей его творчества. Представлены подробная хроника и библиография современных философских исследований о Л. Толстом. Книга адресована широкому кругу читателей — философам, ученым-гуманитариям, студентам, аспирантам и всем, кто интересуется проблемами философии истории, религии и культуры.

УДК 14(082.1)

ББК 87.3(2)6

ISBN 978-5-8243-1880-7

- © Пружинин Б. И., общая редакция серии, 2014
- © Гусейнов А. А., Щедрина Т. Г., составление и общая редакция тома, 2014
- © Коллектив авторов, 2014
- © Институт философии РАН, 2014
- © Некоммерческий научный фонд «Институт развития им. Г. П. Щедровицкого», 2014
- © Политическая энциклопедия, 2014

От редакторов

Этот том посвящен философским идеям и духовным поискам Льва Николаевича Толстого. В нем собраны частью уже публиковавшиеся, частью написанные для данного издания статьи современных российских и зарубежных исследователей его творчества: философов, филологов, культурологов, историков. Тематическое многообразие этой книги укоренено в широте интеллектуального горизонта самого Л. Толстого, в разносторонности его стиля жизни и мысли. Однако задача состояла не только в том, чтобы охватить все грани мировоззрения Толстого, но и дать целостное представление о нем.

Судьба Толстого-мыслителя оказалась настолько же несчастной, насколько счастливой была судьба Толстого-художника. Более того, именно несравненное и общепризнанное величие его художественного гения стало препятствием для понимания глубины его философского мировоззрения. Словно предчувствуя это, а точнее, даже осознавая несовместимость одного с другим, Толстой, погружившись в духовные поиски, отказался (за небольшими исключениями) от своего художественного творчества. Общее отношение к учениям Толстого является отрицательным, их не принимает никто кроме небольшого круга его сторонников и последователей, оформившихся в особую общину толстовцев. Существует, наверное, много причин такого неприятия, основная из них состоит, на наш взгляд, в том, что его учения пытаются осмыслить в контексте устоявшихся интеллектуальных традиций — философских

и богословских. Но Толстой шире и по факту, и по замыслу. В философскую традицию он не уместается, так как собственно теоретические задачи имели для него подсобное значение, а на первом месте стояла религиозно-нравственная задача в сугубо индивидуальной выраженности; нельзя забывать: Толстой сам был первым толстовцем, и философия имела для него ценность постольку, поскольку она приводит и воплощается в истинном образе жизни. В богословскую традицию он не уместается, так как был сугубо рациональным мыслителем, не принимал официальное христианство, вообще никакого откровения, и создавал свою религию, совпадающую с моралью непротivления злу силой. Толстой называл себя христианином, но при этом не считал Иисуса Христа Богом или сыном Бога, а только величайшим духовным реформатором. Он мыслил себя в ряду духовных реформаторов, и видимо, в этом качестве и следует его рассматривать. Эта констатация, на наш взгляд, очень важна для формирования философского отношения к мировоззрению Толстого — его можно принимать, можно отрицать, но в любом случае к нему надо относиться именно как к учителю жизни.

Предлагаемая книга не ставит целью задать новый ракурс рассмотрения мировоззрения Толстого, хотя такая точка зрения в ней также выражена. Мы стремились дать полноту взглядов, которая в соответствии с общим замыслом серии отвечала бы на вопрос, что сегодня, в наши дни пишущие люди думают о Толстом. Приоритет состоял лишь в том, чтобы дать слово авторам, у которых желание понять Толстого превалирует над стремлением критиковать и поучать его.

Открывает том статья, в которой интеллектуальное наследие Л. Толстого раскрывается в контексте исторических принятий и непринятий его мысли. Вопрос, заданный автором этого своеобразного предисловия, созвучен общей направленности книги: «Какой опыт извлекает современный читатель духовной прозы Льва Николаевича Толстого, вслушиваясь в многоголосие философской критики его наследия?» Авторы статей — каждый по-своему — отвечают на этот вопрос. И в этом многоголосии ответов — своеобразие нашего исторического опыта понимания Льва Толстого.

«Антропологические развороты» — так называется *первый раздел*, в котором содержатся статьи, актуализирующие представления Толстого о человеке, его энергийной природе, открытости «я», об отношениях мужчины и женщины. Этот раз-

дел создает словесный портрет Толстого-философа, задающий тональность всему дальнейшему движению по книге.

Второй раздел «Философия жизни» открывает нам современный взгляд на размышления Л. Толстого о смысле жизни, вере как фундаментальной категории человеческого существования, историчности жизненного мира. Эти идеи и сегодня не потеряли своей притягательности, и прежде всего потому, что, размышляя о них, Толстой остается честным не только перед нами, но и перед самим собой. Осмысливая сложнейшие теоретические вопросы, он одновременно решает проблемы своей собственной жизни. Забота об истине и о собственной душе для него неразделимы. При описании своего пути к смыслу жизни он не боится словесной обнаженности. Исповедальность пронизывает все его произведения. Тема смысла жизни — сугубо русская философская тема, и в этом качестве она была заявлена именно Толстым; уже после него она получила широкий отклик в русских, а позже и в европейских интеллектуальных кругах.

Один из самых напряженных и дискуссионных — *третий раздел*. Здесь в центре внимания исследователей известный религиозно-этический принцип «непротивления злу», который составляет средоточие мировоззрения Толстого. Авторы книги показывают, как под действием этого принципа наполняются новыми смыслами понятия «Бог», «свобода» и «добро» в нравственно-религиозном учении Л. Толстого. Они также проводят мысль о том, что призыв Толстого: «Одумайтесь, а то погибнете» и спустя столетие после его смерти не потерял своей злободневности. И хотя сегодня мир отстоит от идеала ненасилия еще дальше, чем во времена Толстого, тем не менее (а лучше сказать: именно по этой причине) этот идеал оказывается особенно насущным и спасительным.

Не менее важным для осмысления интеллектуальной и экзистенциальной целостности наследия Толстого является эстетический ракурс, которому посвящен *четвертый раздел* «Красота и добро». Трактат Толстого «Что такое искусство?» был негативно воспринят не только его современниками, он и сегодня в эстетически-академических кругах зачастую рассматривается как результат «старческой причуды». Тем не менее авторы полагают, что эстетическая позиция Толстого (как и Достоевского) оказывается весьма актуальной в плане осмысления современного искусства.

Особый пласт философской жизни Льва Толстого — его отношение к христианству и православной церкви — представлен в *пятом разделе*. Авторы обращаются к его религиозным исканиям, к историческим истокам его отлучения, видят в яснополянском мудреце даже «предтечу большевизма» и размышляют о «христианском гуманизме» как о возможности примирения его позиции и русской православной церкви, хотя именно Толстой сделал все, что только возможно, чтобы не возникало даже мысли о таком примирении. Дискуссии продолжаются.

Наконец, *последний раздел* представляет Льва Толстого и его идеи в контексте культурно-исторических сопоставлений. Здесь мы слышим его голос в русско-немецком философском диалоге, в переписке с Мухаммадом 'Абду и в сопоставлении его идей с концепцией другого русского философа — Африкана Спира.

Подробная хроника и библиография современных философских исследований о Л. Толстом станет подспорьем для тех, кто желает войти не только в жизнь самого писателя-мыслителя, но и в исторический мир мнений-голосов, на пересечении которых его идеи получают свое второе рождение.

А. А. Гусейнов, Т. Г. Щедрина

К. Г. Исупов

Чары троянского наследия: Лев Толстой в пространствах приязни и неприятия*

Мы будем такими, для которых нет места.
Л. Толстой. Христианское учение

1. Предисловие к проблеме

Множество людей, читая позднего Толстого-мыслителя, испытывают смешанное чувство неловкости и гаснущего пиетета перед великим именем, за которым стоит неоспоримый по своему художническому великолепию мир Толстого-писателя. Несводимость без остатка этих двух ипостасей в единство творческого лица очевидна — сколько бы ни толковала о наличии такового реабилитирующая филология и история отечественной мысли. Проблемой остается не примирение Толстого с самим собой в нашем восприятии (он не нуждается в комплементарном оправдании), но наша позиция доброжелательного понимания Другого в ситуации доверия, а не априорно установленного «почтения».

* Впервые опубликовано: Л. Н. Толстой: pro et contra / сост. К. Г. Исупов. СПб.: РХГИ, 2000. С. 7–30.

С толстовским рассказом о жизни нам завещана мысль о жизни, и вот с ней-то и не знают что делать растерявшиеся наследники, чьи усилия сводятся в основном к тому, чтобы избавить бочку меда от пресловутой ложки дегтя. Парадокс в том, что, совершая эту нехитрую операцию, никто не уверен вполне, что отслоение «проповеди» от «художества» споспешествует окончательному прояснению первой к вящей славе второго.

Увы, эта позиция чтения испытана не раз — и в результате мы оставались все при том же смутном ощущении несправедливого дела. Чувство это перерастало в состояние растерянности, а затем в раздражение перед не понятой до конца простотой, столь далекой от простоты. Толстой так и остался для своих оппонентов тревожной загадкой уму и требовательным запросом к совести и сердцу; в его наследии самостоятельной жизнью живет и ширится в проблемном пространстве сложно закрученная гносеологическая интрига и лично к каждому обращенный вопрос, который надо решать не по условиям академической оппонентуры, а внутри единственной жизни и в рамках самосознания. Ситуация эта неплохо описана нашим современником Г. Адамовичем в книге 1967 года: «Проповедь Толстого — очень важное явление в духовной жизни России не только сама по себе, во внутренней и абсолютной своей ценности, но и как “фактор” нашей истории. По существу, она и теперь так же важна, как прежде. От нее можно отмахнуться — “старик блажил”, но разделаться с ней нелегко.

Однако эту несомненную, подлинную важность уловить уже невозможно. Она уже не совсем “доходит”, будто порвались какие-то провода. Ее только чувствуешь, воспринимаешь издалека, но она бездейственна.

Толстой проповедовал в России предвоенной, предкатастрофической, тихой и патриархально-провинциальной. Казалось, тишина водворилась навеки. Нечего стало делать, естественно было подумать о душе. Толстому страстно откликнулись современники: земские врачи, интеллигенты, даже генералы, растерявшие в общей спячке былую воинственность и безмятежно размышлявшие по всяким управлениям и интендантствам. Россия слушала Толстого: он давал ей выход, порыв, волнение, тему существования.

Но сейчас выходов, волнений, тем — хоть отбавляй. Тысячи возражений, тысячи случаев, когда в игру вошли совсем новые элементы... Человек оглушен. Надо бы снова стать земским врачом, но мы уже не земские врачи, нам невозможно со-

брать то, что рассыпалось, воскресить былой душевный строй и стиль. Толстой со своей нужной правдой уходит в прошлое, а жизнь летит мимо, “без руля и без ветрил”»*.

В реплике Г. Адамовича построена почти идеальная мета-историческая ситуация, в меняющемся контексте которой обычно осуществляет свою судьбу всякая наследная значимость: чтобы убедиться в этом, достаточно вместо имени Толстого поставить «М. Щербатов» или «П. Чаадаев», «Н. Гоголь» или «А. Хомяков» и далее — до «А. Солженицына» включительно.

Только в самые последние годы о Толстом снова начали говорить как о современнике; в недавнюю же эпоху никто не удивился тому, что в неплохом для своего времени «Философском энциклопедическом словаре» (М., 1983) есть статья «Толстовство» и нет — «Толстой Л. Н.»: наследие мыслителя подано в векторе «следа» и агонизирующей тенденции, а не в аспектах авторства и истока. Воистину, как говорил Гегель, «тенденция — это труп». История эмигрантского толстоведения показывает сходную картину: за все годы существования «Пути» была опубликована единственная (!) работа о Толстом (Г. П. Федотова), и то в связи с соловьевским сюжетом «Трех разговоров»; Толстого в философской публицистике Зарубежья надежно заслонил Достоевский. Вспоминали о Льве Николаевиче в основном в юбилейные даты — с некоторой неловкостью в чем-то виновного перед ним поколения и как бы пряча глаза под пристальным взглядом Толстого. Это чувство без вины виноватого достойно быть темой специального размышления хотя бы потому, что и теперь мы берем в руки религиозные сочинения великого соотечественника со странным чувством потерявших что-то очень важное, но это «что-то» ощутимо более как сердечное сожаление, а не как очередная утрата нашего люмпен-разума.

В истории русской совести Толстой остается открытой этической проблемой; в истории нашей духовной культуры он — беспризорный феномен; в истории отечественного религиозного опыта (православного и внеконфессионального) — являет уникальный факт релятивной модальности: в одной компании с Толстым оказываются порой люди, бесконечно далекие от мира его идей — и носители духовного звания, и светские мыслители, и маргиналы во всем репертуаре сектантского многообразия, и

* Адамович Г. В. Комментарии // Знамя. 1990. № 3. С. 162.

множество случайно прикоснувшихся к толстовскому огненно-му слову, равно способному и к шоковой терапии, и к пустому раздражению духа.

В 1988 году отмечалось 170-летие со дня рождения, а на заре нового тысячелетия — 90-летие (всего-то!) ухода и кончины Льва Толстого. Говоря условно, почти полтора столетия понадобилось для привыкания и понимания родного писателя; этот процесс, отмеченный и удачами свободной герменевтики, и памятниками принципиальной моральной глухоты, ценен своими итогами сам по себе. История русской мысли этого периода может быть построена и как история диалога с Толстым (Достоевским, Соловьевым — список нетрудно нарастить), т. е. как история философской критики — той особенной формы понимания и спора, в которой созревали, испытывались на правду основные концепции человека, картины мира и религиозно-нравственные доктрины. Главная роль Толстого — быть для русской философии поступка «закваской» в том исконно новозаветном (пасхально-воскресительном и очистительном) смысле, что заповедан апостолом Павлом (1 Кор. 5, 6—8). Эта роль, к которой он смолоду чувствовал себя готовым, более чем удалась; но, как всякий отечественный мессия, он сыграл ее поперек наличного социального сценария, пред глазами изумленного и не готового к подобным зрелищам мира и на историческом фоне декораций, припасенных для совсем иного спектакля.

Наша задача — осознать историю понимания творчества художника-философа в векторе достаточно насущного вопроса: «Какой опыт извлекает современный читатель духовной прозы Льва Николаевича Толстого, вслушиваясь в многоголосие философской критики его наследия?»

2. Мудрость «простака» и апофатика юродивого как национальная привычка

Основной мировоззренческий конфликт Толстого с окружающим человеческим миром состоял в том, что писателя критиковали с тех самых позиций, моральный фундамент которых он отвергал принципиально. В результате мы имеем диалог глухих, причем оппонирующие стороны наделены разными степенями и врозь направленными интенциями глухоты: глухота «первой степени» одолела самого Толстого (он не слышит людей при-

вычной им жизни, людей морального инакомыслия и альтернативной нравственности), а глухота «второй степени» принадлежала его раздраженным собеседникам (они не поднялись на уровень «критики критики»: «Как можно, — полагает носитель подобного воззрения, — отвергать то, что в рамках привычного общежития и этических твердынь не отвергаемо каноном самой привычки?») Параллелизм позиций в эвклидовом мире привычки (которая, по исчерпывающей формуле Пушкина, «свыше нам дана» и есть «замена счастью») так и остался бы разговором через стенку, если бы в России не нашлись люди, способные к восприятию логики иных измерений. Забегая вперед, скажем, что речь идет о «логике» не после, а до Эвклида. Толстой апеллирует не к какой-то особенной и изысканной топологии хитроумного разума, вольного строить окказиональные понятийные конструкции, не к «логике возможных миров», как сказали бы теперь, а к простейшим рефлексам так называемого здравого смысла, и даже не к «смыслу», а к «чувству смысла», т. е. к внутренней интуиции правоты. Толстой называл это «чувством разума», а если позволить себе уточнение — «предчувствием» его. Говоря проще, «до-Эвклидово» пространство толстовской этики, которое он предлагает разделить своим собеседникам, — это пространство мифа: древнейших запретов, дологических ориентаций в мире, синкретической уродненности в бытии. Во времена молодого Герцена и Чаадаева этот «возврат» (ко временам выбора исторического пути; еще глубже — к доистории оформления человечности как основной, маркирующей *Homo Sapiens*'а прерогативы) именовался на жаргоне романтической философии истории «палингенезом» — термином с длинной историей; христианская антропология наследует его в контексте «пакибытия» — воскресения = обновления (Мф. 19, 28). Чем закончился чаадаевский призыв к «возврату» на исходные дороги русского пути — общеизвестно. Толстой, с его прекрасным знанием людей, понимал, что одной риторикой их не убедить; нужен поступок и пример. Причем поступок должен иметь авторитетную для национальной аксиологии форму, бесспорно-внятную, но реализуемую опять же в маргинальном пространстве типов поведения, на грани обыденного и экзотического. Такая форма, отвечающая ожиданию адептов, была найдена: духовное юродство. В этом словосочетании акцент поставлен на первом слове; мы имеем в виду не внешнюю (экстремальную и надчеловеческую) сторону аскезы «юродивых во Христе», с их веригами и

«антиповедением»^{*}, а внутреннее юродство мысли, находящее выход в поведении в той степени, какую диктует русская традиция религиозных исканий. Толстой на исходе жизни выбрал юродство как неточную форму философской эвристики, предфилософской стадии взыскания правды. Авторитетный историк русской философии В. В. Зеньковский предваряет свою книгу очерком прошлого отечественной религиозности. Юродство у него трактуется как архаическая праформа русского философствования: «В юродстве есть интуитивное отталкивание от соблазна всяким мнимым, или частичным, или номинальным “воплощением” христианства»^{**}, — не о Толстом ли это?

Настоятельно просим читателя понять нас правильно. «Настоящие» юродивые, которых изображали Г. Успенский, Н. Лесков и сам Л. Толстой, и канонизированные юроды [от Прокпия Устюжского (рубеж XIII—XIV веков) до Ксении Петербургской] прямого отношения к нашей теме не имеют. Юродство мыслителя иного рода: в нем есть попытка «снять» мучительный разрыв между проповедью и образом жизни (словом и поступком, выбыванием и жестом). Разумеется, Толстой — не «блаженный», что «похаб ся творя», и не одержимый «сеятель разгрома анархии», как думал психиатр Н. В. Краинский, автор книги «Лев Толстой как юродивый»^{***}. Мы понимаем духовное юродство (отмеченное в творческом поведении Чаадаева, Гоголя, Гаршина, Вл. Соловьева, А. Белого, Н. Ключева) как такой способ публичного самовыражения, по условиям которого поступок приравнивается к высказыванию. Иначе говоря, это риторическая форма поведения, удерживающая в себе органичные для юродства черты мессианства и профетизма. Юродивый — владелец и инициатор особой формы слова — приоритетного слова, впервые говорящего последнюю правду. В косноязычной речи древнерусского юродивого проборматовалась

^{*} Успенский Б. А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 326—336. См. также: Федотов Г. П. Святые Древней Руси (1931). М., 1990 (гл. 13 — «Юродивые»).

^{**} Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Т. 1. 2-е изд. Париж, 1989. С. 44.

^{***} Краинский Н. В. Лев Толстой как юродивый. Белград, Б. г. С. 29 (цит. по: Эткинд А. Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М., 1996. С. 325). О юродивом поведении героев Достоевского см.: Иванов В. В. Эстетика безобразия. Петрозаводск, 1993.

та единственная правда, что не сказуема в гладком слове; этому бормотанию отвечал «нелепый» (отрицающий всякую самозванную лепоту) жест и шокирующий поступок. Для эпохи профессиональной философской мысли забота о мыслевыражении отнюдь не исчезла. Герой Достоевского, «князь-Христос» Мышкин, говорит: «У меня жесты другие, не соответственные мыслям, а это унижение для моих мыслей». Как и для князя Мышкина (классического юродивого-мыслителя прошлого века), вопрос о соответствии «поведения» «говорению» — не теоретическая проблема, а тема жизни и финальная творческая задача, личная призванность к которой была осознана Толстым достаточно рано. В дневниковой записи от 5 марта 1855 года встречаем: «Разговор о божественном навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества: религии Христа, но очищенной от веры и таинственности; религии практической, не обещающей будущего блаженства, но дающей блаженство на земле». Автору записи не исполнилось и двадцати семи лет. Это был год сближения с кругом «Современника», в котором тогда печатались его «Юность» и севастьяпольский цикл. В автобиографической трилогии Толстой уже пытается встать на позицию ребенка и подростка, как в старости — на позицию «дурака» и юрода, примеряя эти апофатические маски правды на самого себя. С. Л. Толстой в предисловии к письмам С. А. Толстой 1910 года прямо (может быть, слишком прямо) сказал, что в своем «Дневнике» и в автобиографической драме «И свет во тьме светит» Лев Николаевич писал о том, что «его роль — юродство»^{*}.

Толстой хотел прийти к «своему» здравому смыслу через предварительное отрицание общего здравого смысла привычки в прямой логике простого сознания. Носители такого сознания: муравейный мужик каратаевского типа; наивный ребенок; Божий безумец; Иванушка-дурачок. Точки зрения этих типажей сближены по признаку простоты, онтологически родственной обыденной жизни, данной человеку как форма естественной праведности. С точки зрения «культуры» простой взгляд на вещи есть безумие, — и прав в этом смысле В. Эрн, который, вспоминая толстовского Гришу-юродивого, говорит: «В Церкви

^{*} Дневник С. А. Толстой. 1910 г. М., 1936. С. 19.

нет явления, видимо, более сумасшедшего и более “безумного”, чем *юрродство*»*. Серебряный век еще хранил и чтит утраченную нами традицию апофатического речения — не в строгом богословском смысле апофатики, а в роли инверсивного суждения, православная фактура которого счастливо совпала с языческим поведением сказочного русского дурака. А. Белый отметил в эссе «Лев Толстой и культура» (1912): «Он говорил попросту: по-мужицки, по-дурацки». Юродство как форма святости, ирония дурака, вспять-суждение и восприятие мира на выворот — таковы основы творческого христианства Толстого и такова созданная им ситуация диалога, которую современный автор (по другому, правду, поводу) удачно определил: «Христианский дурак в век апофатики»**.

Типологически (возможно, и генетически) позиция такого рода близка «ученому неведению» Николая Кузанского. «Простец» — герой диалогов великого философа Ренессанса — прочно осел в русской традиции — от Г. С. Сковороды до С. Л. Франка. Подзаголовок основного труда Н. Ф. Федорова, идеям которого сочувствовал Толстой, «Вопрос о братстве, или родстве...» звучит прямо «по-кузански»: «Записка от неученых к ученым...» (90-е годы).

Внутренний простец-идеолог, живущий в Толстом, мог призывать его к молчанию как предельному выражению непротивления, т. е. к чистой апофатике не-высказывания, не-поступания, не-оглядки на общий здравый смысл. «Я понял недавно, — говорил своему секретарю Толстой в 1910 году, — как важно в моем положении, теперешнем, неделание! <...> На все вызовы, какие бывают или какие могут быть, отвечать молчанием. Молчание — это такая сила!»*** Читателю судить, имеем ли мы дело с культурнической гордыней, или с юродством смирения, или с их сочетанием. Ясно другое: встать в диалоге с Толстым в позу самоуничтожения (не паче гордости, а ради истины) со-

* Эрн В. Ф. Толстой против Толстого // Л. Н. Толстой: pro et contra / Сост. К. Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 2000. С. 655.

** Так называется раздел книги Т. М. Горичевой «Православие и пост-модернизм» (Л., 1991. С. 49–57). См. там же главу «Цинизм, юродство и святость» (С. 38–49).

*** Булгаков В. Ф. Л. Н. Толстой в последний год его жизни: Дневник секретаря Л. Н. Толстого. М., 1957. С. 330.

временникам было нелегко, даже тем, кто, подобно Толстому, пытался выйти на путь покаяния.

3. Философия события и эстетика поступка («Война и мир»)

Обычный рефрен философской критики Толстого: ему не хватало чувства истории; так думал Н. Бердяев, а с ним — немалое число союзников. При этом как-то забывалось, что Толстой — автор единственной по историческим масштабам подлинной эпопеи, не считая попыток романов о декабристах и об Александре I. О философии истории Толстого судили в основном по второй части «Эпилога», где подвергаются девальвации «ученые» понятия позитивистской историологии, в терминах которой оказывается невозможным описать прошлое как телеологическое целое. Историки и историологи, обрушившие на «Войну и мир» беспрецедентное количество статей, спорили, по сути, не с Толстым, а с той доведенной до своего логического предела картиной мира, в которой историческому смыслу странным образом места не нашлось. Господствовавшая философия истории была поставлена Толстым в ситуацию голого короля; вновь понадобился «детский» взгляд простака на вещи, чтобы самозванная методология смогла обнаружить себя перед лицом подлинной реальности своего «предмета». Кому принадлежит этот тезис: «История есть абсурд» — обличаемой научной логике или самому Толстому? С чем спорили его оппоненты — с толстовскими представлениями об историческом процессе или с чуждым Толстому образом философии истории?

Вновь перед нами ситуация двойной глухоты спорщиков: критики романа путают позицию автора с образом научной бессмыслицы в «Эпилоге». Так, в свое время, чтобы осудить М. Зощенко, достаточно было отождествить автора с его героями.

Попытаемся понять толстовский историзм на его собственном языке художника-мыслителя; начнем с категорий «событие» и «поступок». С вопроса: «Что считать событием?» — начинается проза Толстого: уже в автобиографической трилогии этот «термин» насыщается этическим содержанием. Событие предстает в модусе этической весомости; текст содержит специальную фабулу поиска событийной меры. Поиск меры

события строится как эволюция точки зрения героя на значительность пустяков (в сфере «комильфотных» привычек, с которыми самосознание героя вступает во внутреннюю борьбу) и на пустячность того, что принято считать значительным (в плане бытового овнешнения «я»: одежда, этикет, вербальные клише светского диалога с его принудительной тематикой и интонационными «позами»). Событийность для Толстого — это качественная характеристика исторического мира. От наивно-эгоистической гиперсобытийности детского мира (первая страница «Детства») — к неподлинной значимости светского ритуала (псевдособытийные «ценности» которого поданы с позиции чужого сознания или конъюнктурной нормы «света»), затем — к личной ответственности за все, что свершилось и свершается, — таков путь толстовского героя, на котором мера события определяется, наконец, степенью ответственной реакции на него. Предварительный итог размышлений над моральным статусом проблемы «человек в мире событий» подведен в «Люцерне» (1857). Сотня богатых зевак оставила без подаяния нищего певца: «Вот событие, которое историки нашего времени должны записать огненными неизгладимыми буквами. <...> Это факт не для истории деяний людских, но для истории прогресса и цивилизации» (III, 7–8)*. Запомним этот момент: естественным претензиям события на историчность отвечает его свойство стать моральной проблемой. Толстовский герой живет в мире эпической нравственности, поэтому для него нет событий больших и малых. Принцип равновеликости событий существенно определил фактуру эпической действительности «Войны и мира». На той же мысли вырастает и «прозаика» Толстого, и тот особенный прозаизм повседневного, что дан уже в «Севастопольских рассказах» (1855): работа над текстом отражает переходы от оперативной свидетельской записи к поэтике художественного обобщения.

Человеческий план мировой событийности образован, по Толстому, миром поступков. Категория поступка, помимо

* Тексты Л. Толстого цитируются по двум изданиям: Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1978–1984 (в скобках указаны: рим. цифрой том и араб. — страница); Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. (Юбилейное издание). М.; Л., 1928–1958 (в скобках и том, и страницу указываем араб. цифрами). См. трактовку факта и события на толстовском примере в кн.: Лотман Ю. М. Структура художественного текста. М., 1970. С. 284–285.

традиционно-этических коннотаций, вносит в эстетическую действительность текста весьма серьезные значения философско-исторического аргумента. Наглядно это проявляется в том режиме философствования, когда в игру вступают понятия причинности и предопределения. На уровне поступка то, что мы привыкли называть причинностью, у Толстого нередко подменяется мотивацией — например, личной страстью: «Они боялись, тщеславились, радовались, негодовали, рассуждали, полагая, что они знают все, что они делают, и что делают для себя, а все были произвольными орудиями истории и производили скрытую от них, но понятную для нас работу. Такова неизменная судьба всех практических деятелей, и тем они не свободнее, чем выше стоят в людской иерархии» (VI, 105). Здесь сплетаются воедино большие проблемные комплексы: свобода воли и историческая причинность, случай и закон, толпа и личность. Подчеркнем существенный момент: история у Толстого предопределена не в том смысле, что некие события не могли не случиться, а в том, что эти события, плотно сцепленные с другими, заняли в истории свои структурно незаменимые точки. Нетрадиционная трактовка предопределения возникла у Толстого в связи с не совсем обычной интерпретацией «события» и «поступка».

«Факт» тогда получает в «Войне и мире» статус «события», когда он «незаметно, мгновение за мгновением, вырезается в свое значение» (VI, 280). Вот эти «свои значения» событий (а не сами события, которых уже нет) и есть история в ее предопределенности. В прошлом, полагает Толстой, нет событий и причин, а есть означившаяся их присутствием смысловая включенность в общий ход вещей. Историки и просто обыватели, думает Толстой, толкуют о событиях в их дискретном разбросе в историческом пространстве, а говорить надо, оказывается, об их смысловых «следах», сложная совокупность которых и есть прошлое. Толстому очень дорога мысль о непрерывности исторического движения, содержание которого не понять в терминах дискретного восприятия и описания (VI, 275–277). Событийная сплошность бытия одна способна превратить историю в нечто осмысленное и смысловое. Онтология прошлого — смысловая, а не фактическая. Поэтому и будущее у Толстого состоит не из событий, фактов и прочей наличности. Это смысловое будущее, новая пространственная смысловая композиция, полуреальный, полусимволический абрис смысловых связей, наподобие наполнивших воздух «нитей Богородицы», что сняты в финале «Войны и мира» Николеньке (VII,

307—308). У Толстого нет будущего во времени и нет будущей истории, но есть не заполненная еще пространственная проекция, ожидающая «своих значений», пустотность жизненного смысла. В заметке «О будущей жизни вне времени и пространства» (1875) Толстой трактует последнее будущее как «возврат к патриархам»: «Время уничтожается с жизнью, а потому жизнь будет и прежде, и после, и потому с Авраам<ом>, Иаковом, и со всеми временами, и будет витать здесь, потому что вне пространства она будет везде и нигде» (17, 338).

Пространство памяти (прошлое) предстоит пространству будущего, а человек в исторической действительности поступка осуществляет событийную непрерывность мировой памяти по всем векторам времени. Перевод события из ранга простой наличности в статус «следа» позволил Толстому новаторски интерпретировать провиденциальный план истории. «Провиденциальное» — не антитеза «реальному», потому что в реальной истории уже нет никакой реальности, она «лишь» смысловая память былого. Предистинация лишается, таким образом, традиционно-таинственного, таящего угрозу содержания. В ней нет теперь ничего «загадочного» и «потустороннего», поскольку предопределение — это принцип естественной связи одного следа со множествами других, это присущая ему, следу, мера сложности взаимосцеплений. В аспекте Промысла история «говорит» с нами не значениями событий, а событиями значений. Объем события значения определен смысловой валентностью его в мире иных смысловых следов. Попытка героя понять событие значения (т. е. прогнозировать историческую ситуацию) может сулить успех только на той временной дистанции, когда «событие» есть еще только «факт», простейшая наличность, когда оно еще не означило себя в смысловых связях с другими и сам герой движется вместе с объектами своего исторического внимания в общем потоке.

Категория валентности события и поступка имела для Толстого принципиальное значение. Свершенное необратимо, смысловой горизонт поступка определяется масштабом его вхождения в мир других необратимых поступков — и так возникает нечто единственное из всего возможного: уникальный образ истории. «Совершенный поступок невозвратим, и действие его, совпадая по времени с миллионами действий других людей, получает историческое значение. Чем выше стоит человек на общественной лестнице, чем с большими людьми он связан, тем больше власти он имеет на других людей, тем очевиднее предопределенность каждого поступка» (VI, 159). Так опреде-

ляет Толстой валентность события и поступка. Герой может участвовать в прояснении событийного «текста» истории самим фактом присутствия в нем. Так, «князь Андрей был одним из тех редких офицеров в штабе, который полагал свой главный интерес в общем ходе военного дела» (Там же). Но когда «общий ход вещей» проясняет свои смысловые очертания и уходит навеки в глубину смыслового прошлого, тогда те, «кто пытался понять общий ход дел <...> самые бесполезные члены общества» (VI, 18). Свидетельства участников эпического состояния мира (в применении этой гегелевской формулы к общественной психологии 1812 года) обретают подлинный масштаб событий лишь в потоке сплошь соучастной событийности на правах элемента ее органически смыслового самоопределения; таковы прозрения князя Андрея и Пьера при Бородине.

Включенность в поток событий — условие понимания истории. Для Толстого внешняя точка зрения — это точка зрения «теории» с ее готовыми и потому всегда ложными моделями объяснения. Задолго до современных споров о деформирующем присутствии наблюдателя в объекте решает Толстой проблему исторического объяснения. Но в таком виде она решается только для героя. В позицию автора — инициатора мета-исторической рефлексии и аргумента — вносятся существенные уточнения.

Толстой-философ пытается понять историю как домашнее дело человека, опирающегося в своих решениях на союз с Провидением. Последнее может акцентироваться в контекстах ветхозаветно-общинного договора, по условиям которого Бог берет на себя роль патрона по благоустройству дел человеческих. Нарушение его устава ставит человека в ситуацию конфликта между скрижалю Закона и языческим капризом лично непобедимой страсти. Ничего, кроме ужаса перед наказанием, в этом положении не остается человеку. Таково внутреннее состояние преступившей Закон Анны Карениной: «Раз человек отклонился от истинного пути, гибель неизбежна, все попытки спасения напрасны. Это имманентный человеческой природе закон. И Бог эпитафия — это природный, иудейский Бог, грозный и карающий, который живет в человеке», — говорит М. Бахтин*. Подобным образом решается в «Войне и мире»

* Бахтин М. М. Конспекты лекций / Подг. текста и вступ. заметка В. Кожина // Прометей. М., 1980. Т. 12. С. 263. Сходная трактовка — в статье

проблема свободы воли. Обстоятельства создаются людьми — в рамках Завета (здесь: в очевидно православном смысле), так что они вольны совершать или не совершать некие поступки, но если первой позиции довлеет нудящая необходимость, то второй — необходимость выбора, т. е. то же нудительное долженствование.

Трагедия внешней подневольности поступка и историческая подневольность событий не осознается Толстым-автором как вина и как трагедия, потому что сфере самосознания они подлежат как нечто готовое. Человек заранее реабилитирован в истории как элемент событийной композиции. Какие бы позднейшие аргументы ни представляла ему историческая рефлексия, он не нуждался в них (и не нуждался в истории как науке, во всяком случае в том ее состоянии позитивистского самомнения, которое так раздражало Толстого). Единственная этическая нужда, которая отвечает потребности живого существа в ответах на вечные вопросы, — это нужда в этической реабилитации и самооправдании перед уставом Завета, нужда в нравственной «этодицее» Дара выбора как единственной и неальтернативной свободы.

Сколько угодно я могу размышлять, что некая причинность «причинилась» («учинилась» в сплошь учиненной «причинности» бытия), могу подозревать в этой причинности претензию на закон, намек на Закон, выгодно оттененный его нарушением, но я прежде всего призван к вере в высшую адекватность всего ряда событий Завету, Промыслу и в высшую адекватность моего исторического присутствия в мире. Отсюда, в частности, пафос неприятия Толстым пиетета перед социальными суррогатами Провидения (власть, царь и т. п.). В кругу Толстых говорят даже о возможности «сознания вносить в цепь причинностей новые элементы» [письмо В. Г. Черткова А. Н. Сиротининой-Шаховской (85, 23)].

Историческая аргументация строится в «Войне и мире» в приемах «дадаистского» сведения к абсурду привычных понятий социологии. Моральным основанием здесь служит убеждение Толстого в факте «человечности как закона. <...> Научная же социология есть только суеверие» [из письма В. Н. Давыдову от 20 мая 1886 года (63, 355)]. Еще в ранней прозе Толстой наивничает всерьез, предлагая заменить битву народов дуэлью

императоров. В эпопее дискредитируется понятие власти, всячески шельмуется позитивистская философия истории, теория истории как истории личностей. Понятие причинности дробится Толстым через разложение его как математической функции в бесконечный ряд. Если причин бесчисленное множество, то она, причина, как бы и не существует в бытийном статусе и как теоретический аргумент бессмысленна.

Возврат в самосознании Толстого к традиционной логике Провидения мотивируется превращением слов-аргументов [типа «общий дух (войска)», «общее направление (умов)»] в вероисповедные термины. Толстой не может не замечать, что поединок логики и истории в его трактате по философии истории безнадежен хотя бы потому, что ведется в единой для них системе авторской — невыгодной для «науки» и убедительной для «веры» — аргументации. Это стало одной из причин того, что в финале жизни писатель вновь возвращается к признанию личности в истории (в специфическом контексте личного поступка — «ухода»).

Толстой создал концепцию этического энтузиазма, привлечательную своим пафосом благородного практицизма.

В своих поисках практической этики Толстой идет от этической оценки событий к метаисторической рефлексии, а от нее опять к этике нравственного дерзания и оправдания Добра. Эти процессы отражены и в эпопее: в тексте метаисторическая позиция автора нарастает постепенно, отвечая потребности в концепции события. Это новая черта европейского романного мышления. Для наследников искусства романа метароман станет одной из ведущих форм. На место автора, меланхолически сетующего на «обстоятельства» и «превратности моря житейского» (например, в прозе Н. Карамзина), приходит концептуализующий метароманист с правом авторского голоса, причем это голос не повествователя только — рассказчика или хроникера, а голос, оформленный в приемах философско-риторической поэтики суждения и с приоритетом публицистического аргумента. Задачу постановки авторского голоса и риторического завершения романа в поучающих интонациях Толстой решает, воскрешая изначальное родство риторики и историографии (если иметь в виду европейскую традицию*).

* По наблюдениям А. А. Тахо-Годи, ранняя греческая семантика слова «история» связана с акцентами зрения и познавания, искусного делания

Постепенное сгущение философско-исторических вставок в философский трактат (финал второй части «Эпилога») демонстрирует рождение метаромана как новой редакции жанра. Изображена жизнь в истории, эта жизнь задавала вопросы, а теперь ей «все равно», кем или чем являться: «образом» или самой себя рассказывающей и поясняющей «жизнью». Автор-художник не успел спохватиться — и вся эта махина заговорила римскими периодами классической риторики. Говоря словами Т. Манна, «книга <...> как бы обретает самосознание»*. Такова судьба романических текстов с формальным допущением авторской метароманной риторики (сентенции, поучения, выводы). Перед Толстым были наглядные примеры, например «Дон Кихот». Роман великого испанца не выдерживает натиска морализующей философии, и нужна была гениальная находка автора (заворожившая в XX веке Борхеса, а с ним — всю металитературу), чтобы роман самозамкнулся и сохранил себя как роман по преимуществу: герои второго тома «читают» роман о себе, а мы его уже прочли, но охотно перечтем вместе с героями. У Толстого, как и у Сервантеса, возникла новая для писателей проблема — это проблема бесконечного текста. Сервантес справился с ней сюжетно-риторически (возвращаясь к началу через превращение героя в читателя своего романизованного жития), а Толстой — жанрово-риторическим образом (сливая в голосе метаавтора знание о романе с проповедью последней правды о войне и мире) и в рамках эстетики истории: текучесть общей жизни субординируется словом о ней (Толстой назвал это «искусством = историей», т. е. эстетикой истории).

Проблема бесконечного текста у Толстого явлена в форме рефлексии над открытостью истории в текущий исторический день; текст романа призван к условному завершению в личном «тексте» метаисторического монолога автора. Самое главное у героев незавершенных судеб как бы впереди, «за» рамками

и суждения (Тахо-Годи А. А. Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним // Вопросы классической филологии. М., 1980. Вып. II. С. 107–126; 126–157). См. также: Исупов К. Г. У истоков европейской эстетики истории // Вестник Челябинского ун-та. 1994. Вып. 1 (2). С. 15–21; Вахрушев В. С. Об истории с эстетической точки зрения // Российский исторический журнал. 1996. № 1 (9). С. 11–16.

* Манн Т. «Иосиф и его братья»: Доклад // Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. М., 1960. Т. 9. С. 174.

повествования: таков эстетический эффект «нон-финито» и бесконечного текста как нового способа организации художественного материала.

Чтобы такая метаморфоза романа как жанра могла состояться, необходимо было переосмыслить качество исторического времени. Здесь особое значение обрели для Толстого категории памяти и субъективный опыт переживания длительности. Толстой одним из первых вводит в литературу образы переживания времени в пороговых состояниях сознания: герои переживают «точечное» время (смерть Пазухина в «Севастопольских рассказах»), «вечное» время (Платон Каратаев), кризисное симультанное время болезненных состояний [так, раненому Ростову «бесчисленное множество предметов» кажется «историей одного и того же» (VI, 251)]. Образы сжатого или диффузного времени в изображении Толстого противостоят традиции линейной необратимости, воспитанной в читателе позитивистскими внушениями образа истории как причинного ряда. Толстой доказывает возможность внепричинно текущего времени, на время переносятся человеческие качества, оно может быть социальным или чисто субъективным, может быть событийной энтимемой и не будет нуждаться в анализе в терминах каузальности. Так понятое время в каждом своем моменте готово свернуться в событийную «точку» — «случай». Семантика «случая», лежащая в основе «внутренней формы» «причинности» (т. е. того, что «причинилось», «учинилось»), является для Толстого убедительнее всех ученых аргументов философии истории позитивистов.

Трактат по философии истории, помещенный в финал романа, долго не находит своего места: текст буквально «выталкивает» инородный его фактуре тип дискурса. Толстой долго решает, куда вставить трактат — в начало, в середину, пока роман сам не вытесняет «философию» на периферию «художества».

В художественно-повествовательном массиве романа жизнь уже сама объяснила себя, организовала хаос событий в осмысляющую их эстетику истории. «Письмо» превозмогло логический «дискурс» и сделало его излишним.

4. От философии истории к философии человека

Сознание Толстого работает в режиме дедукции: от картин жизни общечеловеческой к прозаическому быту частного лица. Многофигурные мотивации поступков человечества вну-

три истории по фактуре своей неотличимы от порыва одной-единственной души. Антропология Толстого носит целевой характер. Толстой метафизику общения заменил физикой целевого соответствия общему делу и воле истории. Перед нами — обычная для Толстого процедура замены: так, проблема смерти заменена проблемой мысли о ней (она, мысль о смерти, физически невыносима); вопрос теологии («что есть Бог?») заменен вопросом о выживаемости в Божьем мире («как жить по-Божьи в безбожной современности?»). Воспринимая человеческую единицу как монаду среди монад, Толстой представляет социум в виде жестко формализованной и легко управляемой структуры, каждый элемент которой наделен предсказуемым поведением с разумно внятным набором мотиваций. Вряд ли такую модель общества можно назвать организмом. Это, скорее, механистически построенное сообщество на манер того, что Толстой называет роем и муравейником, а зоологи — псевдосоциальным конгломератом.

Каприз личной воли усмирен и примирен в судьбе «общей жизни» органическим, как полагает Толстой, образом. Чем же эта социальная органика обеспечена?

Кратчайший ответ: социально организованным добром, т. е. милосердием; атмосферой равномерно разлитого в пространстве общения эроса, приязни и понимания.

Сочетание в толстовской модели общества элементов организма и механизма делает ее порой теоретическим гротеском — жутковатым и полукомическим вместе. Почти невозможно ухватить смысл его как уникальной философско-мировоззренческой целостности и этически амбивалентной практики. Скальпель аналитика способен пройти по любой оси этого двутелого концептуального существа, не нарушая его единства, но и не обнаруживая его главного мировоззренческого нерва. Теория Толстого удивительно пластична. Под руками комментаторов она охотно превращается в авторские философские «скульптуры», отвечая картинам мира и воззрениям самих комментаторов (если они сочувствуют Толстому); равным образом она мгновенно усиливает в своем облике зловещие черты все и вся уравнивающей этики Великого Инквизитора (если Толстой подвергается резкой критике).

Но странное дело: ни комплименты, ни полемический контекст неприятия не размывают фундамента толстовской концепции. В ней наличествует некий аргументивно неотразимый остаток, который является не теоретическим, а

фундаментально-жизненным, онтологически укорененным в социальное бытие принципом. Спорить с ним — все равно что спорить с Бытием.

Этот принцип есть Христова Истина — последняя правда Нагорной проповеди. За кажущейся простотой ее запросов к человеку таится экстремальная этика абсолютной открытости Богу и людям. Пока в мировой истории совести только одной Личности удалось оказаться вполне адекватной Божьим заповедям — Иисусу Христу. Вот — уровень, на который Толстой хотел поднять человека, но не сумел поднять даже себя самого.

Нам ли судить об удаче или неудаче этого подвига, на пути к которому «поражение от победы» и впрямь неотличимо? Толстой сумел вновь поманить нас надеждой на нравственное восстановление человека. Пафос этического чаяния, которым насыщена проповедь Толстого, как бы перекрыл (хоть и не отменил) неканоничность ее очертаний. В стране, где так легко теряют веру и так трудно к ней возвращаются, толстовство могло стать всеобщим соблазном. Никакой паники сектантской одержимости не возникло, вопреки ожиданиям официальных кругов. Слишком многое в толстовстве было замкнуто на личность Толстого; но даже его мощной ауры на всю Россию не хватило.

Уход Толстого оставил в памяти наследников идеологическую «тень», окаймившую поступок мыслителя в абрис отчаянной попытки направить мир на стезю добра. В рамках философской биографии уход стал решающим моментом эстетического завершения его судьбы в глазах всего мира и в духовной истории России. Он вошел как сомкнутое явление в память наследников, но тут же развернулся в полемическом пространстве Серебряного века как сложное идеолого-архитектоническое целое, внутри которого мерцали образы прихотливо ветвящегося пути к истине. Комментаторам пришлось пройти по этим дорогам, чтобы пережить ужас тупика в конце каждой из них.

Авторами Серебряного века было замечено, что последние своды своей антропологии Толстой воздвигает в форме танатологии. Писателя сближало с Н. Федоровым состояние удрученности перед самым фактом смерти. Федоровская религия «общего дела» и толстовская этика праведной жизни замыслились их инициаторами в форме борьбы со смертью. Чтобы суждения Толстого в этой связи могли быть поняты достаточно адекватно, стоит всмотреться в тот фон, на котором они воспринимались.

Статус специфической философской проблемы смерть получает с XVIII века в сочинениях А. Радищева («О человеке...»),

1792—1796), кн. М. М. Щербатова («Разговор о смертном часе»; «Разговор о бессмертии души» — оба 1788). Смерть в этих трактатах осознается лишенной собственного онтологического содержания, это квазиобъектный фантом, существенный в бытии, но собственной сущностью не обладающий. Объект танатологии суть реальность его описания (как в утопии или в математике), а не описываемая реальность. XVIII веком был задан двойной аспект смерти: есть смерть изображающая (реальность смертного и смертью структурированного наличного мира) и смерть изображенная (в символе, аллегории, эмблеме, в судьбе литературного героя). В естественных агрегатах Натуры, полагает такая точка зрения, жизнь и смерть взаимно изображают друг друга: смерть — это произведение жизни. Чувство заброшенности в бытии и в истории для просыпающегося личностного самосознания позапрошлого века компенсируется идеями метемпсихоза и палингенеза. Жизнь, изображаемая смертью, явлена мыслителям Просвещения в феномене человека как Божьей твари: бессмертная душа, оплотненная (= означенная, изображенная) смертным телом. Поэтому тело (изображающая смерть) может быть понято у Радищева как часть натурального ландшафта. Любопытство к смерти также мотивировалось масонской концепцией необратимого во времени поступка. Любовь к ближнему оказалась сублиматом страха смерти, а созерцание тленных футляров существования принудило к идеям нравственного самосовершенствования. Первая смерть изображенной смерти состоялась на Руси в форме юродства: юрод презрел свое тело и тем «выпал» из сплошь детерминированного смертью состава смертного мира. В XIX веке смерть рассматривается как угроза Мирового Ничто: активно обсуждается «смерть вторая» и судьба как школа смерти*. В художественной литературе запрет на исследование судьбы и смерти снял Пушкин: жизнь и смерть образуют в его порядке бытия единство («И пусть у гробового входа / Младая будет жизнь играть...»). Этого эстетического такта не хватило В. Печерину, автору мистерии «Торжество Смерти» (1837). У Тютчева романтический танатос осложнен темами смертельной любви поэта-небожителя и эротического суицида («И кто в избытке ощущений, / Когда кипит и стынет кровь, / Не ведал ваших искушений — / Самоубийство и любовь?») В Гоголе рус-

* Игнатий Брянчанинов. Слово о Смерти. 6-е изд. М., 1900.

ская культура исчерпала возможности позитивного осмысления смерти в пределах эмпирии. У Достоевского смерть предстает трансцендентной загадкой и насмешкой над человеком [см. реплику Ипполита в «Идиоте» (1868): «Зачем природа создает высшие существа, чтобы потом насмеяться над ними?»]. В его картине мира линии Эроса и Танатоса прочерчены во взаимно сопряженных объемах: это мировые оси бытия, острия которых смыкаются в метаистории — в соборе лиц ангельского жития. Внутри истории смерть неодолима, а попытки прижизненного подражания Христу могут оказаться смертоносными для ближнего (таков князь Мышкин — герой трагической вины и источник гибели для других). Альтернативой страху смерти (популярная для эпохи Толстого тема) Вл. Соловьев считал катарсис, который ждет «я» на пути сочувственного внимания к ближнему. Если для Л. Шестова смерть есть прямое издевательство над «здравым смыслом» [«Откровения смерти» (1915)], а для Н. Бердяева она маркирует линию дуального раскола бытия и человека на манихейски враждебные ипостаси, то Н. Федоров прямо призвал к онтологической реформе: надлежит изъять смерть из мира и тем устранить главный ущерб бытия, чтобы осуществить тотальное воскрешение всех почивших поколений. Главное, в чем преуспела танатология XIX века, — она обрела пластику скульптуры. Возникла *скульптура смерти*: успокоенная в «своем» пространстве, смерть позволяет обойти ее кругом, разглядеть с разных дистанций и в разных ракурсах, измерить, достроить как пластическую структуру, «размягчить» для концептуальной формовки и комбинирования в составе пространственных ансамблей мировоззренческой архитектуры, подыскать онтологическую нишу в научной модели мира, в образных картинах Космоса и в историческом самосознании*.

Л. Толстой пытался создать философию смертной телесности. Тема таких текстов, как «Три смерти» (1859), «Смерть Ивана Ильича» (1864–1868), «Хозяин и работник» (1895), «Записки сумасшедшего» (1844–1901), — смертное мучение плоти, всей кожей отвращающей приближение кончины, страх

* Проблемную развертку темы и библиографию см.: Исупов К. Г. Русская философская танатология // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 106–114; Исупов К. Г. Русская философия смерти // Смерть как феномен культуры: Сб. ст. Сыктывкар, 1994.

смерти*. Для героев Толстого смерть обтекает всю поверхность плотяного человека, отводя его глаза от возможных просветов в *иное* жизни. Смерть тотально объемлет мир, столь же тотален и ветхозаветный страх пред Богом — Хозяином и подателем жизни и кончины земного века. Толстой думает о «религии смерти», которая «необходима для нравственной жизни» (17, 356). Он затевает своего рода танатотерапию. С этой врачебно-душевной целью издается своего рода учебник смерти (О смерти: Мысли разных писателей / Собрал Л. Толстой. М., 1908), не без влияния которого была написана книжка С. А. Андреевского**. Искусство умирания, *ars moriendi*, показано в новелле «Три смерти»: умирает барыня (терзая своими капризами ближних); умирает мужик (со спокойным приятием неизбежного); умирает дерево (возвращаясь к корневым стихиям вечного круговорота). Толстой-мыслитель, столь тяжело и с таким надрывом переживающий смерть как тему жизни («Дневник» переполнен смертной тревогой), на уровне философского текста пытается доказать, что пристрастие «я» к размышлениям о кончине — результат гордой отъединенности от общей жизни, которая вообще не знает такой проблемы, коль скоро Человечество-Община бессмертно. В статье «Религия и нравственность» (1897) читаем: «...всякий человек, проснувшись к разумному сознанию, не может не заметить того, что все вокруг него живет, возобновляясь, не уничтожаясь и неуклонно подчиняясь одному определенному, вечному закону, а что он только один, сознавая себя отдельным от всего мира существом, приговорен к смерти, к исчезновению в беспредельном пространстве и бесконечном времени и к мучительному сознанию ответственности в своих поступках, т. е. сознанию того, что, поступив нехорошо, он мог бы поступить лучше».

Тот тип бессмертия, о котором толкует Толстой (С. Н. Булгаков сказал бы — «условное бессмертие»), предлагается отыскивать в мире здешнем. Воскрешается старинная народная

* О страхе смерти см.: Шперк Ф. Э. О страхе смерти и принципах жизни. СПб., 1895; Токарский А. О страхе смерти // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 40. № 6; Рашидов С. Ф. Смысл жизни и страх смерти как обнаружение феномена самосознания // Фигуры Танатоса. Символы смерти в культуре / Отв. ред. А. Демичев. СПб., 1991. С. 36–46.

** Андреевский С. А. Книга о смерти: (Мысли и воспоминания): В 2 т. Ревель; Берлин, 1922.

утопия о Царствии Божьем на земле в хоровом согласии доброго человечества. Стоит пожертвовать своим эгоистическим «я» во имя общего, погасить «индивидуальное» (что для позднего Толстого есть синоним «культурного») — и ты открыт яркому и свободному миру многообразной человеческой жизни, природе, Космосу. В «Войне и мире» создан образ такого сознания — Платон Каратаев. Толстой прекрасно понимал, что его герой не похож ни на реального мужика 1812 года, ни на крестьянина-современника. Это мировоззренческая конструкция. Платон Каратаев счастлив своим беспамятством, он не помнит, сколько ему лет. Герой надежно вкоренен в память рода, в его языке нет слова «я» («из Каратаевых мы»). У него нет личной речи и личных интонаций; речь эта вся соткана из клише, пословичных формул и той пресловутой готовой «мудрости», которую толстоведы так любят возводить к фольклору. Словом, он до такой степени умален общим, что его смерть, как смерть муравья в муравейнике, событием не оказывается. Именно в рамках темы смерти Толстой-художник и Толстой-мыслитель благополучно совпали. Подвох в том, что на деле происходит отмена самой проблемы смерти, Толстой снимает ее, переводя в план «обобществления» ее смыслов. Толстой не желает понимать смерть метафизически — как раскрытие бесконечного в индивидуальной человеческой судьбе. Когда он рассуждает о смерти, над текстом зависает вопрос: о чьей смерти идет речь? о смерти дольней оболочки или о кончине «я»? Наверное, прав М. Бахтин, когда говорит: «В мире Достоевского смерть ничего не завершает, потому что она не задевает самого главного в этом мире — сознания для себя. В мире же Толстого смерть обладает известной завершающей и разрешающей силой»*. Если это наблюдение справедливо, то приходится с горечью констатировать: окончательное и бесповоротное завершение «я» в смерти есть завершение не только телесное. На каких-то глубинах толстовского контекста прочитывается мысль, с которой сам Толстой вряд ли согласился бы: умирает *все* — и душа тоже. А это и есть «смерть вторая», богооставленность.

Метафизическое несчастье многих ересей в том, что за внешне неотразимым и убедительным аргументивным фасадом нас ожидают лабиринты и тупики, в которые так охотно и с таким азартом стремятся все новые и новые адепты. «Троянский ком-

* Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 315.

плекс» творчества наших вольнодумцев порождает результаты, обратные искомым, — не потому ли толстовцы так раздражали Толстого? На Толстом сказалась грустная сторона механизма наследования. Наследуется, как правило, не то, что завещано (Достоевский не завещал «достоевщины», а Ницше — ницшеанства). Так и с Толстым: его этика морального экстремума смогла породить идеологию крайностей: либо анархизм (отрицание власти и государства), либо новый нигилизм (отрицание цивилизации, а с ней — науки); культурофобию (см. популярную для Серебряного века тему апокалипсиса культуры, в борьбе с которым Г. Федотов, П. Струве и В. Эрн создают варианты «богословия культуры»). Всеми чему угодно могла способствовать проповедь Толстого (от атараксии антично-буддийского толка до революционерства), только не укоренению в русской жизни принципа «золотой середины»*. Русский этический маятник знает только крайние точки своей амплитуды. Обретение «золотой середины» есть выход в стагнацию и в смерть духа. Пример К. Батюшкова, который попытался остаться в домашнем уюте дружеского общения и который закончил безумием, достаточно показателен. В грибоедовско-батюшковской формуле: «Писал, как жил, и жил, как писал» — единства высказывания и поступка — уже дана идеальная творческая норма и тема толстовской жизни.

Подобным образом конспект толстовских идеологических коллизий сложился в дотолстовской литературе. «...Одна группа мыслителей полагала, что путь к социальной гармонии пролегает через возврат к “естественному” человеческому обществу, свободному от усложненных государственных форм, от разделения труда, к обществу патриархального равенства. С этой точки зрения, человеческая история представляется цепью заблуждений и должна быть отброшена. Идеологи другого направления полагали, что социальная гармония наступит как естественное завершение всего хода истории. Эта точка зрения была проникнута историзмом <...> ей было присуще представление о нравственном значении промышленности и цивилизации. С первой точки зрения это отрицалось. <...> Первая подводила к признанию идеала человека, работающе-

* Немировская Л. З. Утопические идеи Толстого и его «золотое правило» // Общественная мысль: Исследования и публикации. М., 1993. Вып. III. С. 136–148.

го своими руками, свободного от угнетения и никого, в свою очередь, не угнетающего. Это была восходящая к XVIII веку и его демократам-уравнителям типа Руссо и Радищева точка зрения, считавшая трудовую (т. е. крестьянскую) частную собственность основой социальной гармонии. Идеалом теоретиков второго толка был свободный от эксплуатации работник-гражданин высокоорганизованной гармоничной цивилизации. Он включен в коллективный труд и коллективное распределение. Демократической эгалитарности мыслителей первой группы противопоставлен социалистический принцип»^{*}.

Как говаривал академик А. Н. Веселовский, петраркизм старше Петрарки. Толстовство было готово до Толстого. Время нуждалось в проекции этого типа идеологии на личную судьбу, а ее убеждающего голоса — на личную интонацию и на взыскующее действия личное «поступающее сознание».

Философско-логический принцип дела Толстого приходится обозначать термином, увы, утратившим для современного слуха свои положительные контексты: *эклeктика*. Отмечается, что «эклeктика особенно часто встречается в периоды коренной перестройки теорий или мировоззренческих схем и выступает в двух формах: как предварительный этап синтеза разнородного в единую систему (конвергентная эклeктика) или как начало типологического распочкования единых прежде систем (дивергентная эклeктика)»^{**}. Ценностные формы мышления числят в своем ряду «синкретику» (мифопоэтическое тождество слова и вещи) и «синтез через анализ»^{***}. Мыслительная драматургия Толстого строится на срединном принципе эклeктики; он сделал шаг от синкретики, чтобы в анализе и с точки зрения здравого смысла вернуться к праисточникам библейского родового мышления, к «докритической» стадии и новому синкретизму. Не такого ли рода попытки запечатлены в синэстезии Скрыби-

^{*} Лотман Ю. М. Истоки «толстовского направления» в русской литературе 1830-х годов // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Т. III. Таллинн, 1993. С. 89.

^{**} Петров М. Эклeктика // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 5. М., 1970. С. 543.

^{***} См.: Лекомцев Ю. К. Некоторые вопросы общей теории различения // Проблемы структурной лингвистики—1967. М., 1968; Николаева Т. М. Проблемы описания единиц плана выражения: «Синтез через анализ» // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Вып. IV. С. 483—486.

на или в супрематическом опыте Малевича? Релятивистские картины мира у Эйнштейна и Лобачевского, корпускулярно-волновая теория света, модерн язычества в философии мифа Серебряного века, морфология культуры Шпенглера, идея двенадцатитоновой музыки Шенберга, развитая в «Докторе Фаустусе» Т. Манна, теория множеств Г. Кантора и эстетика числа В. Хлебникова — эти разнородные явления принадлежат общему энергетическому источнику: стремлению заново «собрать» Космос человеческого бытия.

Эклектика как принцип отношения к жизни соединяет плохо соединимые рабочие механизмы ее восприятия и оценок: дифференциацию и ценностную суммацию. Отчасти поэтому наследие Толстого отмечено эффектом всеактуальности и всеприсутствия; иначе не оказалось бы оно столь притягательным для таких разных людей, как, скажем, М. Пришвин и А. Швейцер. По той же причине Толстого никак не разделяют представители гуманитарных дисциплин. Так и кажется, что чуть ли не вчера А. Белый произнес по этому поводу: «Если бы встретились три профессора — социологии, эстетики, философии — в разговоре друг с другом о Толстом, они старались бы сбыть Толстого друг другу; все трое сошлись бы на признании его ценности; но философ утверждал бы ценность Толстого в эстетике, эстетик в социологии, социолог в философии. Все трое в этом смысле отказались бы от Толстого, сбыв его религии. Как отнеслись религиозные деятели к Толстому, мы знаем: в буквальном смысле слова они сбывали его, изгнали за черту религиозной оседлости. И Толстой стоит пред нами каким-то Вечным жидом, неуспокоенным изгнанником из всех мест оседлости современной культуры и государства»^{*}.

^{*} Белый А. Лев Толстой и культура // Сборники изд-ва «Путь». Сб. второй: О религии Льва Толстого. М., 1912. С. 161.

Раздел I. Антропологические развороты

О. А. Седакова

Весть Льва Толстого

*Вступительные замечания к курсу
В. В. Бибихина
«Дневники Льва Толстого»**

Все люди закупорены, и это ужасно.
Л. Н. Толстой

Записи лекций В. В. Бибихина о дневниках Льва Толстого в настоящем издании впервые увидят свет. Я надеюсь, что это событие будет оценено. Ни в отечественной, ни в мировой литературе о Толстом ничего похожего не говорилось. Существует справедливое предположение, что вся русская мысль конца XIX—XX веков (которую называют также русской религиозной мыслью) возникла из Ф. М. Достоевского и вокруг него. И не только русская мысль («достоевская» линия в советской России была официально пресечена и исподволь продолжалась в работах М. М. Бах-

* Впервые опубликовано: Бибихин В. В. Дневники Льва Толстого. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. С. 5—20.

тина). Достоевскому-мыслителю чувствуют себя обязанными европейские философы и богословы. То, что в нашей словесности есть еще один, не менее мощный источник *новой мысли* — Лев Толстой, — по существу, не открыто. Для широкого читателя Толстой остается «великим художником» и прямолинейным «моралистом», проповедником «опрощения» и «нового христианства», в котором обычно видят рационалистскую и моралистскую редукцию ортодоксального учения*. Ни та, ни другая ипостась Толстого как будто не требуют философской герменевтики. В своих великолепных лекциях о Прусте М. Мамардашвили решительно замечает, что Лев Толстой не дает материала для такого, философского, чтения, как Пруст. Это утверждение тем более странно, что как раз в художественной мысли Марселя Пруста и Льва Толстого есть точки глубочайшего схождения, которые можно упустить из виду, только если видеть в Толстом исключительно «наивного реалиста большого стиля». Как же не заметить в Толстом, в самом центре Толстого ту же феноменологию озарений, которой занят Пруст? Мамардашвили называет эти вспышки нового смысла и «новой растроганности» в Прусте «эпифаниями»: они заключаются во внезапном явлении в себе некоего другого Я, не индивидуального в привычном смысле, бессмертного, благоволящего ко всему и невыразимо счастливого, которое, по словам Пруста, «одно должно было бы писать мои книги». В связи с Львом Толстым В. В. Биbihин описывает похожий феномен как «выход из метрики» (об этом дальше) или «возвращение в себя неизвестного»: «Здесь любовь совпадает с ранним удивлением и уже не может кончиться»**. Вот один пример толстовских наблюдений над «другим Я» с комментарием Биbihина:

«21 Июля 1870. Все теории философии (новой от Картезиуса) носят ошибку, состоящую в том, что признают одно сознание себя индивидуума (т<ак> н<азываемого> субъекта), тогда как сознание — именно сознание всего мира, т<ак> н<азываемого> объекта, так же несомненно.

* Стоит сравнить с такой дневниковой записью: «Есть правда личная и общая. Общая только $2 \times 2 = 4$. Личная — искусство! Христианство. Оно всё искусство» (17.II.1858).

** Цитаты из текста лекций даются без указания страниц.

Человек сознает себя, как весь мир, неиндивидуально, и сознает себя, как человека индивидуума»

«Между этими двумя сознаниями, — говорит Биbihин, — та большая несимметричность, что для первого, индивидуального, в социуме есть принятая система координат, отчетливое расписание (в конституции, праве, медицине, системе социального обеспечения), а для второго, общего сознания мира, вовсе ничего вроде принятой системы координат и расписания нет, и люди каждый раз удивляются, когда буквально спотыкаются о то, что сознание (ощущение, настроение) мира, беспризорное и несанкционированное, это реальность, в толпе, на войне, в семье, в умирании более сильная чем культивируемое сознание индивидуальности». Где еще «эта реальность более сильная»? Во вдохновении, в любви, в поэзии. В моменте веры (как это описано в «Исповеди»). Эту реальность переживает сам Толстой, ее переживают его герои (осознавая это, как Пьер Безухов в плену у французов, или безотчетно, как Наташа Ростова на охоте у дядюшки). Об этой реальности «другого себя», «себя неведомого», того себя, которое есть мир и для которого «быть и испытывать счастье одно и то же» повествуют и Пруст, и Толстой. М. К. Трофимова, великий знаток и переводчик древних гностических текстов, видит в прустовских вспышках «другого Я» точное соответствие опыту первых гностиков. Об открытии «себя божественного» как о начале духовного опыта пишет в своих посланиях Антоний Великий. Это совсем другая антропология, чем та, которую несет в себе цивилизация Нового времени.

Сопоставляя Льва Толстого и Вильгельма Дильтея, современников, чья мысль двигалась в общем контексте молодого позитивизма эпохи его Sturm und Drang'a и похожим образом искала выход из когнитивной тюрьмы «современного мышления» и сциентизма — реалистический выход, В. В. Биbihин замечает: «строгая феноменология» Дильтея нашла себе понимание, что же касается Льва Толстого, то его понимание в России «отстает хорошо если не навсегда».

Мы много говорили с В. В. Биbihиным об этой поразительной неоткрытости Льва Толстого и о том, куда могла бы идти мысль, им вдохновленная. Единственный образец такой мысли Биbihин находил в Л. Витгенштейне (Витгенштейн оставил свидетельство о том, что чтение Льва Толстого глубочайшим образом изменило его жизнь). «Логику Витгенштейна можно считать философской транскрипцией Льва Толстого».

В. В. Бибихин, многие годы посвятивший Витгенштейну и последний вечер своей жизни отдавший правке корректуры своей последней книги о Витгенштейне, делает это утверждение ответственно. И пусть читатель, располагающий общепринятым представлением о Льве Толстом, спросит себя: пришла ли бы ему в голову такая связь: Толстой—Витгенштейн? А связь Толстого-мыслителя с Лейбницем? Кантом? Дильтеем? Гуссерлем? Все эти сопоставления, развернутые и глубокие, мы найдем в курсе В. В. Бибихина. Почему они не приходят нам в голову? Дело не только в том, что мы не смогли прочесть мысль Льва Толстого: это еще простительно, поскольку он излагает ее слишком непривычным для нас образом, в решительном отстранении от ученого философского дискурса. Но мы не смогли прочесть и мысль классиков европейской философии иначе чем в «университетском» ракурсе, а не как то, что *задело* прежде всего самого автора (Канта, скажем, прочитанного Толстым с глубочайшим сочувствием) — и затем *задевает* нас, то есть имеет самое непосредственное отношение к ходу нашей жизни, а не помещено в область специальных «интеллектуальных занятий».

Другой круг сопоставлений мысли Толстого, которые проводит В. В. Бибихин, совсем из иного поля: это традиционная православная аскетическая практика, «невидимая брань», монашеская школа *трезвения* и *хранения сердца*, та «другая антропология», которая лежит в основе исихастской традиции. Здесь В. В. Бибихин опирается и на собственную работу с источниками (переводы и исследования Макария Великого и Григория Паламы), и на ту интерпретацию «лаборатории исихазма», которую предложил С. С. Хоружий. Антиклерикальные и антидогматические демарши Толстого обсуждаются бесконечно, и сам он настойчиво утверждает, что опирается только на Писание, а в нем — только на Новый Завет, и то выборочно, а предание целиком отвергает (причем и само Евангелие он считает необходимым отредактировать, удаляя из него все, что, по его мнению, внесено туда церковным преданием). Но то, что Лев Толстой в самой практике своей внутренней жизни интимнейшим образом связан с духовной школой древнего православия, остается незамеченным. В его случае это был не вопрос послушного следования и дисциплины, а стихийно найденная школа ума и самосознания: она и обеспечивает Толстому уникальную независимость его суждений.

И третий круг — с которого все сопоставления курса Бибикина собственно и начинаются: начальная мысль, «дометрическая» (не буду пересказывать того, что говорится в этом курсе о «метрике» и «неметрическом», это одна из основных мыслей В. В. Бибикина), еще свободная от тех представлений пространства—времени, которые ставит на свое место Кант и от той «субъектности» и «предметности» новоевропейского мышления, которые ставит под вопрос Толстой (его физика последовательно энергетична: в мире Толстого действуют не тела, а *силы*). Начальная мысль, для которой мудрость, София ближе к инстинкту, чем к разуму в его позднейшем понимании, а человек отчетливо знает в себе и в других то «общее Я», «Я мира», о котором мы говорили, и твердо, как натуралисты свои законы природы, знает, что существующим правит «закон любви и поэзии», словами Толстого. Это мир Ригведы (ее первой вспоминает Бибихин в связи с дневниками), мир китайской, индийской, древнегреческой мудрости. Ничего произвольного в этом сближении нет. Поздний Толстой читает и переводит эти тексты, включает их в «Круг чтения». Он читает их не «исторически», исследовательски, а как актуальный, лично ему интимно знакомый опыт. И, как он уверен, опыт, необходимый другим. Как та самая *весть*, о которой говорит Бибихин. Никакой истории эстетики, истории мировоззрений, никаких «национальных картин мира», в которых уверен первокурсник гуманитарного факультета, для Льва Толстого не существует. Все происходит сейчас. Наивное чтение? Или наоборот: чтение того, кто посвящен в ту глубину, где, как говорит почитаемый Толстым крестьянин-философ Василий Сютаев, «все в тебе и все сейчас»?

Да, мы много говорили с Владимиром Вениаминовичем о том, что обещает открытие мысли Толстого. Многие другие темы наших разговоров и переписки возникают в ходе лекций, я узнаю их, как будто неожиданно ко мне приходит новое письмо из тех дней. Это Гёте и Рембрандт, это «Новая Жизнь» Данте и Томас Манн, это цвет и зрение, это живопись XX века, с обзора которой начинается курс... С какого-то времени было понятно, что Владимир Вениаминович готовится говорить о Толстом. Но вот чего я не ожидала тогда: что предметом размышлений он выберет не художественные сочинения Льва Толстого, а его дневники! Работы с этими текстами я никак не могла вообразить.

По многим причинам Владимир Вениаминович Бибихин — единственный человек, который оказался способен таким об-

разом прочитать эти странные и, вероятно, никем еще сплошь, от начала до конца не прочитанные записи Льва Толстого. И еще бы: они были писаны не для чтения. Их никак нельзя было бы назвать «дневником писателя». Они пишутся человеком, для которого то, что он автор «Войны и мира» и вообще «великий русский писатель», — десятое дело.

Самая простая из причин, обеспечивших эту возможность чтения, — особая связь В. В. Бибихина с жанром дневника (настоящего дневника, не литературного произведения в форме дневниковых записей). Бибихин, как известно, переводил и комментировал дневники Л. Витгенштейна. Но что важнее: он сам из десятилетия в десятилетие, до последних дней вел регулярные дневниковые записи. Отсюда этот навык к чтению скорописи и недоговорок, первых подвернувшихся под руку слов, эта способность находить связь в том, что по видимости бессвязно, — в шокирующем соседстве записей разного смыслового веса. Но главное — это интимное знакомство с самим состоянием *Человека, Ведущего Дневник*. Человека рас-стояния — так об этом говорит В. В. Бибихин. Рас-стояние полагается между неким другим «Я», безымянным Смотрителем, который неотступно видит себя биографического, именованного (как в дневниках Толстого: *«Как хорошо, нужно, полезно, при сознании всех появляющихся желаний, спрашивать себя: чье это желание: Толстого или мое. Толстой хочет осудить, думать недоброе об NN, а я не хочу. И если только я вспомнил это, вспомнил, что Толстой не я, то вопрос решается бесповоротно. Толстой боится болезни, осуждения и сотни и тысячи мелочей, которые так или иначе действуют на него. Только стоит спросить себя: а я что? И всё кончено, и Толстой молчит»*). Видит снаружи его действия и чувства и никогда с ним не совпадает: это Я принадлежит другому порядку вещей. Это *Я теоретическое* (прошу читателя не пропустить замечаний В. В. Бибихина о первом смысле слова «теория» — посольство, посещение, смотр). Если оно перестанет отличать «себя» от «Толстого», целиком ввяжется в то, что не «теория», все погибло, битва проиграна. Если обратиться к евангельской притче о работниках-арендаторах и удалившемся хозяине виноградника (Мр 12, 1–9; Мф 21, 33–42, притче, которая десятилетиями владела умом Толстого), это «теоретическое Я» — своего рода посыльный, который, в отличие от виноградарей («Толстого»), помнит, что хозяин у виноградника есть и однажды, вероятно, он вернется и спросит ответа.

Но даже не это предстоящее событие — первая вещь, о которой идет речь. Первая — реальное положение здесь и сейчас. «Я теоретическое» видит настоящее положение виноградарей так, как они его не видят. Оно видит, что главное в нем — не сами их дела, а их «оставленность»: их *оставили* делать все что им угодно. При этом заставить «их» («Толстого») изменить поведение, «принять меры» это Я не может: оно не распорядитель и не надзиратель. Но глаз с них оно не сводит и, как датчик, отмечает все, что видит. Одобряет или нет (чаще нет), но не пытается вмешаться. Чтобы избежать путаницы: Я дневника, «Я теоретическое» — совсем не то «Я мира», «бессмертное Я» счастья, с которого мы начали и о котором говорят и Пруст, и Толстой. У Пруста мы вряд ли найдем саму эту ситуацию «невидимой брани». Тем не менее и это «теоретическое Я» Толстой называет «истинным» и «божественным». Когда этого «Я» в тебе нет, вести дневник невозможно: не с кем беседовать. Герой «Воскресения», Нехлюдов, переживший второе рождение, открывает это тождество жизни «я» и ведения дневника: «Два года не писал дневника и думал, что никогда уже не вернусь к этому ребячеству. А это не ребячество, а беседа с собой, с тем истинным, божественным собой, которое (!)* живет в каждом человеке. Все время этот я спал, и мне не с кем было беседовать» («Воскресение» Ч. I, XXXVI).

Судя по фрагментам тех дневниковых записей, которые Владимир Вениаминович опубликовал, его собственная работа в дневнике была чрезвычайно близка работе Толстого и Витгенштейна: она этична в своем существе. Говоря точнее, она аскетична. «Начинаясь, он (дневник) имел главной заботой подъем и падение, и та же забота спустя шестьдесят лет. Чтобы замечать подъем и падение, надо знать верх и низ. Рост жизни, о котором забота зрителя, идет вверх». Вообще говоря, все то, что «не идет вверх», не возрастает, не есть жизнь, как ее понимает Толстой. Это смерть, и со смертью в себе идет борьба.

Это своего рода «невидимая брань». По ходу курса Библихин замечательно разъясняет невидимость этой брани: дело не в том, что она не видна другим, идет в секрете от них — а в том, что некие силы борются в сплошной темноте, на ощупь, наугад, и ничто из известного, «видимого» (например: а, это бес уныния!) здесь всерьез не поможет. Одно и то же может иметь раз-

* Обратим внимание на этот удивительный средний род я.

ные и противоположные смыслы — и это, быть может, первое озарение того «смотрителя», того «теоретического Я», которое ведет дневник. «Решающее происходит в первом невидимом непространственном движении ума», комментирует Биbihин «великое открытие», как его называет сам Толстой: преступление состоит не в «составе дела», не в поступке самом по себе. Из дневника 1859 года: «Видел нынче во сне: Преступление не есть известное действие, но известное отношение к условиям жизни. Убить мать может не быть и съесть кусок хлеба может быть величайшее преступление. — Как это было велико, когда я с этой мыслью проснулся ночью!» На евангельском языке: важно «то, что исходит из сердца».

Узнавать все приходится каждый раз впервые. Это, замечает Биbihин, обязанность свободы. «Свобода обязывает к вниманию — к высшей дисциплине во всем, на каждом шагу, в тщательном обращении со своим... То, что казалось пройденным и решенным, должно снова стать первым».

В. В. Биbihин много думал о «первой философии» и читал о ней курс. «Первая философия» стоит перед первым различием — бытия и небытия. То, что мы узнаем из дневников Льва Толстого, можно назвать «первой жизнью». Она стоит перед различием жизни и смерти. Очень немногие люди в самом деле живут «первой жизнью»: быть может, таких меньше, чем гениев. Непрерывным, всегда «первым» и совершенно личным, *своим* различием во всем происходящем жизни и смерти, гибели и спасения, верха и низа. Ведь есть множество готовых расписаний, к которым можно примкнуть и навсегда оставить этот странный труд, делегировать его «принятым понятиям», «обществу», «традиции», приказам власти. Толстой не покидает того места, где, словами Биbihина, «жизнь складывается вокруг странности». В частности, той странности, что верх и низ, гибель и спасение, *свое* и мертвое (только *свое* в самом настоящем смысле живо) необъяснимо реальны и самым первым образом касаются тебя лично. Толстой покидает все, что хочет отнять у него эту странность, он бежит из таких мест, как из тюрьмы.

Итак, вот одно из определений метода работы с дневниковыми текстами Льва Толстого; его В. В. Биbihин дает уже во второй половине своего курса. «Наша цель не портрет. Но и не вживание, вчувствование. *Мы вглядываемся в человека как в весть, к нам сейчас обращенную и содержащую в себе ту тайну, участие в которой нам сейчас крайне*

нужно для нашего спасения». Курсив в приведенных словах принадлежит ему. Смыслы некоторых из этих слов в бибихинском употреблении требуют комментария: *спасение* (и, соответственно, *гибель*), *весть*, *вглядываться*... Они далеки от тех автоматических стереотипов, к которым привык наш современник. Внимательный читатель сам увидит прояснение этих (и многих других) значений в ходе чтения лекций*. Я хотела бы здесь обратить внимание на одну тему в выделенной курсивом фразе: на тему *участия* — причем: *участия в тайне* человека. Это, по Бибихину, и есть условие *понимания*. Противоположный *пониманию* подход — объяснение, толкование. Чем отстраненнее толкование, тем оно предполагается «объективнее». «Удушающие тупики толкования», «безысходная сфера толкования» — так говорит об этой практике Бибихин. В. Дильтей оставлял этот способ обращения с вещами, *объяснение*, для естественных наук: в области гуманитарных (Geisteswissenschaften) единственным адекватным методом он считал *понимание*, которое состоит в установлении *связи*. Но гуманитарная мысль современности привычно идет путем механических *объяснений* на месте *понимания*. Особенно показательным образом это происходит с чтением мысли Льва Толстого, которую его критики с удивительной последовательностью не уважают. «Как раз те глупости, которые он (Толстой) с самого начала отставил в сторону, у него и ищут», — замечает В. В. Бибихин. Толкование, иначе — поиски простейших «причин» или пересчет на язык готовых понятий и терминов, философских, религиозных, социальных, и сводит мысль Толстого к ряду печальных «глупостей»: анархизму, нигилизму, пантеизму и другим, привычным, но пустым по существу терминам. Если они что-то и говорят, то одно: мы-то с вами все эти глупости давно превзошли и цену им знаем. Феноменом удивительного высокомерия критиков по отношению к Толстому-мыслителю Бибихин занимается особо. Как мы знаем, Толстой-мыслитель (не говоря уже о Толстом-проповеднике) обычно противопоставляется Толстому-художнику. Но есть и еще один Лев Толстой — Толстой-человек, и именно он, а не художник и не мыс-

* Так, о спасении он думает со ссылкой на Хр. Яннараса: «Спасение <...> не юридическое оправдание поступков. Греческий термин очень значим. *Ἰωτηρία* означает: я становлюсь *σῶς*, целостным, я достигаю полноты своего существования».

литель, и есть герой дневников! Он, человек, бесконечно важнее для себя, чем «писатель», «мыслитель», «общественный деятель»; он знает, в чем состоит его дело: «...и не мое дело задавать себе работу, а мое дело проживать жизнь так, чтобы это была жизнь, а не смерть», как он пишет в 1880 году в письме к Н. Н. Страхову. Важность этого дела объясняется не какой-то безумной фиксацией Толстого на своем индивидуальном спасении, которое ему дороже творчества: в человеке совершается судьба мира. В этом Толстой уверен.

Человека Льва Толстого и хочет В. В. Бибихин увидеть как вещь, которая, как он говорит, нам сейчас необходима. И «художественное», и «религиозное», и «мыслительное» этого человека происходят из одной почвы, из того «молчания», для которого, как говорит Бибихин, «не было уха». Современники слышали его слова, принимали их как руководство к действию (одни) — или же возмущались их скандальной категоричностью (другие), но молчания в них не слышали. Сразу же после публикации знаменитого осуждения смертной казни «Не могу молчать», прогремевшего как гром над всем миром, сразу же на многих языках, Толстой записывает в дневнике: «написать бы теперь “Могу молчать”, “Не могу не молчать”». Что делать с этим толкователю? А человек, занятый *пониманием*, согласится: да, *вместе* это и есть правда — и «Не могу молчать» и, одновременно, «Могу молчать». И это не «парадокс» и не «антиномия» (опять пересчет на знакомые термины), а простая правда человеческой жизни, если она, эта жизнь, видит себя перед лицом какой-то взыскующей ответа силы, иначе говоря, в свете внимания. Так постоянно видит себя жизнь Льва Толстого в его дневниках. Из этого положения рождается мысль того рода, которую В. В. Бибихин называет *редкой мыслью*. *Редкая мысль* мыслит о *странном*, не делая его обыкновенным, не переставая удивляться ему. Из этого положения (добавлю от себя) рождается и то *художественное* (слово Толстого), которое можно назвать *редким*. Оно тоже говорит о *странном*. Не только в этом толстовском, но и в других своих курсах В. В. Бибихин повторяет одно тревожное наблюдение: наша современность теряет контакт с *редким*. Говоря точнее, всякий ее контакт с *редким* кончается плохо. *Редкое* в ее руках превращается в рядовое, как вино в воду. *Странное*, то, с чем неизвестно что делать, она всеми способами пытается устранить. «Можем ли мы удержаться в оползне, не скатываться вместе с движением современной массы ко всё более полному, сплошному,

удобному истолкованию странности, в которую мы брошены. Для нас это наверное самое важное, от чего зависит судьба». Какое преувеличение! — должен возмутиться читатель. *Это* самое важное! Мы, не обсуждая, привыкли думать в количествах. Существенно то, что статистически преобладает. Редкое и странное располагаются где-то на обочине, в маргинальных областях и мало кого и когда касаются. Таков мир «метрики». В. В. Биbihин сохраняет верность древней философской мысли, для которой не самое вероятное и частотное, а самое редкое и в каком-то смысле невероятное и представляет истину. Поэтому что только оно обладает животворящей силой, оно меняет общую судьбу — точнее сказать, сквозь него эта судьба проходит. «Антиколичественная» притча о горчичном зерне (Толстой в своем переводе заменил его березовым семечком) — лучший образ для того другого зрения, другой мысли о мире, которую ищет Толстой. Видеть вещи как семена — то есть в их будущем, в их росте, в их жизни. Мельчайшую крупинку — как огромное дерево, в кроне которого поселятся птицы.

«Человеком без свойств» назвал жителя своей современности Р. Музиль. «Типический» портрет нашего современника можно было бы озаглавить: «Человек без озарений». Этот портрет, как и музильевский, не должен быть карикатурой или сатирой — скорее, сочувственной констатацией. Лев Толстой знал это «закупоренное» состояние человека и мучился им. Ему было с чем это сравнить. Его дневники, говорит Биbihин, сосредоточены вокруг озарений, то есть *редких* мыслей, которые произвольно вызвать невозможно: они воспринимаются как приходящая откуда-то весть. Озарения дневников никак не связаны с писательскими замыслами, «творческими находками», они относятся к тому, что, согласно Толстому, единственно необходимо для человека: к «науке жизни». Почти все другие науки от нее отвлекают. В Льве Толстом, среди прочего, можно увидеть предтечу нынешних контркультурных движений. До тех «деконструкций», которые умеет сделать он с любой культурной формой, куда современным деконструкторам! Но смысл его «антиисторичности» и «контркультурности» (которая вызывает полное сочувствие В. В. Биbihина) совсем иной. Толстой хочет убрать эти формы не потому, что они «репрессивны» и «условны» — а потому и там, где они перекрывают путь тем откровениям, тому «раннему изумлению», из которого «в начале» и возникает культура. Где они закупоривают человека, не давая ему встретиться со *своим*, с «инстинктом Божества»,

словами Толстого. «*Письмо культуры в желаемом предделе то же, что письмо природы*», замечает Биbihин (курсив его).

Мы начали с того, что Толстой не был по существу понят, что его мысль не была прочтена. Это категорическое утверждение необходимо смягчить. Да, достойного комментария к его мысли еще не появилось. Но *весть* Толстого современники ощущали, даже не умея в ней разобраться: этой вестью были не столько его сочинения и публицистика — но само его присутствие, которое чувствовали все. С. Н. Дурылин описал это так: «...он тучей пролился над нами — и какая-то капелька толстовского дождя, росы, испарений, инея (как угодно!) есть в каждом из нас»*. Жить, писать и действовать «при Льве Толстом» что-то значило! Томас Манн, меньше чем кто-нибудь склонный к пафосу и мистике, позволяет себе такое предположение: «...и в дни, когда бушевала война, я часто думал о том, что она вряд ли посмела бы разразиться, если бы в четырнадцатом году глядели еще на мир зоркие и проницательные серые глаза старца из Ясной Поляны. Было ли это с моей стороны ребячеством? Как знать. Так пожелала история: его уже не было с нами — и не было никого равного ему. Европа неслась, закусив удила, — она уже больше не чуяла над собою руки господина, — не чует ее и поныне»**.

«Рука господина», говорит Т. Манн. Сам Толстой сказал бы: «идея поэзии». В европейском путешествии, за чтением новейшей литературы Толстой записывает в дневник: «Консерватизм невозможен. Нужны более общие идеи чем идеи организмов государства — идеи поэзии, и ее не уловишь в Америке и в образующейся новой Европе» (12/24.VIII.1860). Что же такое эта *поэзия*, вместе с *любовью* составляющая толстовский закон мира (во всяком случае, это никак не сочинение регулярных стихов)? Оставим это размышлениям читателя. В. В. Биbihин комментирует слова Толстого: «Поэзия это и есть та “более общая идея”, которая сильнее чем целесообразность и справедливость».

* Дурылин С. Н. Из автобиографических записей «В своем углу» // С. Н. Дурылин и его время: Книга первая. Исследования. М., 2010. С. 171. Толстовский дождь выпал в романе Пастернака «Доктор Живаго» — и был также неузнан его современниками, выросшими «без Толстого».

** Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. Т. 9. М., 1960. С. 621.

Лекции В. В. Бибихина написаны сырым, свободным языком, близким языку Дневников и потому тоже не представляют собой легкого чтения. Объяснений, как мы говорили, здесь нет и потому быть не может никаких «выводов» и «диагнозов». Проще (в обычном смысле) Толстой после этих лекций не становится. Он становится реальнее. Лекции В. В. Бибихина, вероятно, впервые всерьез всматриваются в весть Толстого. Всматриваются не предвзятыми и не пустыми глазами: в зрении самого автора есть тот изменяющий опыт, о котором говорит Толстой. В. В. Бибихин возвращает присутствие Толстого в нашу жизнь. Его здесь, в России, давно не было.

В. В. Биbihин

Дневники Льва Толстого*

I-I**

5 сентября 2000

В разделе изобразительного искусства XX века новой Третьяковки*** за исключением может быть только Кандинского, который часто отсутствует (гастролирует), Малевича и примитивистов, после 1917 года почти всё беспросветно. Разрозненность, одиночество, нет обещания, движения, будущего. Крик или жалоба, и больше глухой ужас. Природы в русской живописи уже нет почти совсем с 20-х годов, т. е. с ее уходом глядевшие глубоко художники согласились уже тогда.

Церковь, светская и духовная, осудит этот упадок. Она минует тем самым Христа, чью лямку как может тянет художник. На его стороне захваченность, пусть черным экстазом. Ею богатый, он гнушается соглашать, улаживать.

* Впервые опубликовано: Биbihин В. В. Дневники Льва Толстого / Подготовка текста О. Е. Лебедевой. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. Публикуется в авторской редакции.

** Римская цифра обозначает номер семестра, арабская — лекцию. — *Прим. ред.*

*** Третьяковская галерея на Крымском Валу, д. 10. — *Прим. ред.*

Мы смотрим еще один новый фильм о Христе, дорогой. Безумие эроса картинно не изображается, потому что режиссер и оператор не безумствуют. Одержимый, бесноватый, яростный остаются на экране поэтому иллюстрацией к тексту. Не безумствуя, жалко своих костей, они так удобны, удобнее авторучки. Примириться, убедить себя в необходимости гражданских похорон, помнить об общей судьбе смертных невозможно. Подарить свои кости можно только в экстазе, бросить их только в безумии. Услыште в Евангелии нервное, страстное, дикое, влюбленное существо, конечно в теплой давней эллинско-иудейской среде, — нетерпеливое и делающее неуместным позднее благочестие евнухов. Ориген евнух в этом смысле: отнявший у себя то, на что всё равно был уже не способен. Тем более те, кто шли за ним после него.

Сейчас теснота, темнота, одиночество. Все подорваны, ни у кого не получилось. Чужая сила помогает, механически поднимает тело с постели, надо думать, в большой гроб. Смерть не подорвана, она остается безусловной правдой. Все века человечество было внимательно к еде, сну, смерти, рождению, к одежде, слову, поведению, ритуалу. Много есть независимо от настроения мы начали сравнительно недавно. Рабочий день размечен паузами для кофе, и когда мы забываем о еде, то это потому что всё, что мы делаем, приведено в ритм с едой. (Американские биологи сделали запоздалое открытие: человек будет жить до 120 лет, если у него отнять запах и вкус пищи.) Мы беремся за вкусный кусок от расстройства. Как говорить теперь о я, что оно такое, если оно может менять себя. Как не я распоряжался куском, а кусок мною, так этому я никогда не удавалось остановить соскальзывание в сон: начав что-то видеть, я обязательно засыпал, и мужественное намерение не закрыть глаза только упрочивало сон. Сейчас у меня уже нет никакой надежды остановить кусок и сон, а ведь вся моя надежда в этом только. Снова и снова яставляю руки остановить катящийся камень, вместо того чтобы признать и отступить. Я заглядываю в сон якобы чтобы увидеть, на самом деле чтобы уснуть, там сладко. Я один раз ускользну туда и уже не вернусь.

И еще. Все века, как берегли кусок и сон, так полагались на молитву. Я всегда хотел от молитвы сразу большой выгоды, не терпел ее так, не держал ни минуты. Едва заглянув в богатства, я себя вижу одним распорядителем и хочу торговать в обмен на деньги, вести оборот. Смысла в молитве я не вижу.

Что одно, среди наводнения, совершенно ясно: что корабль веры держится чудом, верой, сам собой. Поступок поэтому условная вещь, безусловны всё-таки одни глаза, если они видят не только днем. Некоторые вещи, силы природы, действуют неостановимо, борьба с ними сомнительное занятие.

Общая скверность идет отсюда, от верного ожидания неудач и от неизбежности навредить, напортить. Надо прибиться скорее к уверенному, успешному, идущему: подскочить к строю, включиться, куда все, ведь не может быть чтобы все ошиблись и шли не туда. Это встраивание и всегда было, но *сейчас* оно становится правилом. Собравшееся большинство открывает себя тем способом, какой только доступен большинству: смотреть крупно, не замечать меньшинства, мелочь, «кошачий концерт». Когда людей в коллективе много, они скорее любезны, особенно дамы. Они служат, сделают что надо, выдадут деньги, сделают и больше, пока скользят в проложенных рельсах, но иначе — вне рельсов, в грязи и в неизвестности. Страна вокруг островков обеспеченности остается поэтому неухоженной. Такими рельсами была религия: пойти в храм, венчаться, сказать, вспомнить молитву. Но прямо рядом с этими рельсами оставялась своим процессам глубокая грязь. «Высокая духовность русского народа». *Сейчас* разница: ты в расписании среди компьютеров, привыкая к нерешению нерешаемого, или на открытом ветру. Остается после установления большинства досаждать вопрос о качестве, но он трудный, и его можно обойти, приняв основное решение: все равны, никто в конечном счете не лучше других, и кто будет судить. Решив так, большинство задыхается в самом себе сразу. <...> Гениальный музыкант, композитор и <...> талантливая поэтесса, спутница в творчестве. Забота <...>, восстановление духовной иерархии в стране на почве признания истинных ценностей. Они обращаются к власти с предложением исполнить на праздник грандиозное произведение, подразумевается что о Христе и духе, изливающимся и расцветающем. Спрашивается, зачем им это нужно. Труднее видеть, как им теперь от этого отстать. Духовность, божественное, поминовение жертв, возрождение. Почему и меньшинство тоже выглядит жалко? Потому что с самого начала оно не решилось быть в меньшинстве, заглядывалось на всех, не стояло на своих ногах.

Стоит то, что вынуждено есть и пить только когда в этом есть предельная необходимость выживания. Не стоит, не может стоять и не будет стоять то, что ест и пьет без крайней не-

обходимости и живет для обеспечения себе этой возможности. Между этими и теми прекращается надежда что-то сказать: первых не могут слышать, они могут только показать; среди вторых, где ясно, что человек должен сначала обеспечить себя едой и питьем, а потом говорить и думать, обеспечение еды и питья предшествует мысли и никогда не кончается, потому что в этой деятельности нет необходимости, которая только и может быть пределом. Сытость не предел, потому что при едении без необходимости цель не сытость, а бесконечное обеспечение возможности есть. Не прикоснувшись к необходимости, в принципе невозможно отличить настоящий голод от зависти к тем, кто ест.

Прибитые дамы и толстые молодые священники, открывшие мазохистскую жилку в этих дамах, уверенные от знания человеческого несовершенства и всем телом давящие силой этой правды, что люди несовершенны. Когда давишь, подавленные встречают это с пониманием и охотой, и давящий начинает чувствовать тоску по улаженному человечеству и любовь к нему такому, какое могло бы стать на молитву правильно. Но такого народа нет, и у него сильнее любовь к нему, далекому, до страсти. Ты собрался было жить, но тебя достанут, уличат, осудят, укусят: ты неправильный, не такой, какой должен быть. Поэтому сам *ты* жить не будешь.

Всё перебито неспособностью быть в разных местах, делать одновременно и быстро разные вещи. Отсюда неуверенность, что ты сейчас делаешь то, что нужно. Поэтому, странно сказать, мера твоей неуверенности — она же мера участия во всеобщем. Если не бояться знать, видеть.

Бунин, «Деревня». Ожидание, неустроенность, духовное терпение. Срыв его, переход в физику, дает историю последующих десятилетий, т. е. прочитав Бунина, не надо было, не обязательно проживать этот XX век. То же накопление энергии и тот же срыв *сейчас*. С автоматизацией механизмов деревня меняет форму на более гладкую, но упоение холодностью сохраняется то же, та же жадность до людей рабов, то же славывание хребта, жгучий интерес к жизни и ее испытание, эксперимент. Успокойся, действуют силы сильнее тебя, говорит Бунин, и само это признание, внимание всё меняет. Только оно может что-то изменить.

Хитрый зверь, вцепившийся в небо и землю, хотящий жить, извернется и в смерти. *Как*. Всё дело в этом. Что добро идет Богу в дело, что берет верх правда, что мы им служим, это было

наше суеверие, как мы и подозревали. Надо уйти скорей. Этого ждут. Не через недели, а *сейчас*. Прекратить совсем нажим, расчет, волю. Ни малейшего соображения о моих обязанностях, абсолютная уверенность что я на самом деле никому не нужен. Если бы я всерьез попробовал быть нужен, я сначала искал бы именно здесь, в тихом уходе. Допустим, я уже не тревожу людей планами. Но я занимаю место в воздухе и на стуле. Я бы его освободил. Всё на самом деле так просто. Если дышишь с утра, вытаскивай ложки, сегодня, и всё. Если не дышишь, не терзайся неоконченным, это смешно. «Неоконченный роман». А если бы ты его окончил. Не больше ли в неоконченности правды, красоты большой картины. Как есть, ты приготовил; лучше стало быть не смог; и довольно. В заглядывании вперед есть порча, увиливание от дела под руками. Примешивается представление о помощи Бога большой судьбе. Даже если сейчас пока твое предчувствие будущего оправдывается, потом оно обязательно не оправдывается и придется признаваться в ошибке. Не будет торжественного закругления, а будет внезапный обрыв, как ломается ветка от ветра, который ей был до этого нужен. Мои предчувствия, которые меня никогда не обманывали, почему я ими и гордился, меня обманывали и держали в тюрьме тем самым всегда. Своему ощущению, что они суеверие, я не верил.

Хотим ли мы на самом деле свежести, чистой полосы жизни? Такое желание не может быть базовым, потому что сама жизнь не первична. Не странничество при жизни, а жизнь при странности от самого начала. Исправить жизнь во всяком случае нельзя, можно только начать новую. С каждым куском еды начинается новая. Или она уже не начинается совсем.

Ты не знаешь по совести, что такое на самом деле слово, λόγος. Если мы договорились до того, что жизнь складывается вокруг странности, то странность же и слово, слышное про-странство, она же и речь как луч. Или проще: не так ведь всегда было, что интимное в темноте оттуда диктовало, а всё развешивалось в меру открытия сторон странности. Слова, которые ты слышишь про себя, решают, тем более что ты не решаешься произнести их даже про себя и тем более написать.

Проблема в том, как мне достучаться до меня, в простом смысле, попросить меня что-то сделать, не переедать, не напиваться лишнего. Надо хотя бы не переставать удивляться сначала себе, тогда не останется времени удивляться другим, и чужая неприступность растает. Тогда все другие станут говорить тебе, в твою бездарность, и помогать выбраться, как Рад-

жнишу нечего было дать людям кроме нужды в них, — своей, такой острой, что он не мог без них. Косым сонным зрением ты видишь себя держащим заключенного в тюрьме и самим этим заключенным. Это двойное зрение спутывает карту и календарь, возвращает всё из врасстания в метрику, оставляя без привычной ориентации, хотя конечно становится не видно, что ты делаешь и чего хочешь, где работаешь. Например, что ты делаешь. Хочу спасения. Где оно. Только в необеспеченной мысли. Почему так. Я не знаю. Ригведа, которой занимались прошлый семестр*, может быть последний остаток (церковное ритуальное закрепление) не записывавшей себя мысли. Показать может только долгий разбор, опора на близкое необходима, и я хочу найти ее у Льва Толстого, и по причине, которую я скажу, прежде всего в его дневниках.

Необходимость простоты, чтобы не запутаться, представляется сразу. Главная помеха простоте — боязнь подставиться, показаться наивным. Толстой не боялся сравниться с народом. Оглядка раздваивает. Она же и показывает, что дела в руках собственно нет. Выход на сцену предполагает дело, и когда дела в руках нет, делом оказывается именно простота. Предсказание, расписание не наше дело. У нас всегда как бы только один день. Или еще точнее. В Ригведе мы встретили явственное неразвертывание метрики, пространства и времени. В. Н. Топоров говорит, что в Россию компьютер мог прийти и 1000 лет назад, и всё было бы в порядке, и наоборот еще через тысячу лет. Греция, думает он как я, скользнула уже в запись, т. е. *раньше-позже* и на нем начала располагать ленту событий. В греческой культуре уже не наблюдается слой, который соответствовал бы Ригведе, кроме отчасти Пиндара. Время не собирается, а вбирается в момент предельного усилия, которое потесняет смерть. Век — вечность, зон — жизненная сила, не отменяемая смертью**. Вневременность будет вывертываться и переходить в безвременье. Безвременье данность, ранний простор не данность, он добывается успехом, ради него всё, потому что он когда достигнут может уже вместить всё. Он никому

* <См.: В. В. Биbihин. Грамматика поэзии. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009. С. 7–266>.

** См.: Топоров В. Н. Конные состязания на похоронах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 37.

ничем не обязан и ни от кого ничего не ждет. Он начинает и ведет.

Тело в метрике тает, всякая еда как яд, который оно наивно принимает, потому что он сладкий. Оно садится за еду, собственно, умирать. Его части, большой, уже нет, как у калек, потерявших ноги. Не случайно тело при этом хвалится своей целостью, здоровьем, получаемым от еды. Оно рано хвалится и неправильно думает о прибавлении веса. В предельном усилии оно растрачивается как никогда и наоборот возвращается к вечности, выходит из метрики в топику и становится местом для всего, в том числе для любой метрики. В предельном усилии принятое расставание с телом соединяется с его возвращением. В конце концов ему решительно говорят: если ты не идешь со мной, я пойду дальше без тебя. Допускают, что тело может опуститься в обморок, я без него в тумане отплываю. Я могу бросить себя и надеяться, что меня подхватит свое.

Приятно садиться или ложиться умирать. Это хорошее алиби для лени. Упиваясь таянием тела, ожидая теперь уже только чуда, утопая в лени, радуясь алиби. Труд кажется ненужным и невыполнимым. Он должен идти до развязывания узла настолько раннего, что он идет до первой вязи. Самые интимные вещи оказываются там, из всего на свете, где личности уже всего меньше, где род, генетика, личности всего меньше принадлежащая, и именно ею она гордится больше всего, растрачивая совсем чужой банк. Ты сидишь уютно развалясь и занимаешься колдовством, определяешь сам себе, как должен сложиться трудный разговор с самим собой. Нужно знать, что ни усталость ни смерть не алиби, работай по обстоятельствам, только чего? разве жизни, достатка, выгоды? Это уже нет.

Рано или поздно встречает другой пейзаж, сложный, но без метрики. Как в детстве, нет имен и четких лиц, больше линии сил, направления движений, смещений, угроз. И второе, всё тонет в безысходной тревоге, нет удобных, опорных или хотя бы фиксированных мест. Всё уходит и раньше детства, в движение клеток, химию тела, с риском сбоя всего автомата. Пейзаж по мере знакомства с ним перестанет разве что очень пугать, но не больше того: освоиться в нем нельзя. Здесь встреча с настоящим другим, когда по Ригведе 1, 164, 38:

Бессмертный — одного происхождения со смертным.
Эти двое расходятся постоянно, направляясь в разные стороны.
Когда видят одного, не видят другого.

(разбиралось 25 марта 2000 года). Восстановление другого как безусловно невидимого. Чем больше он возникает, тем больше невидим. Идя таким путем, ничто сделанное не будет другим чем созданием этого другого. Таким созданием другого было развертывание войны и мира у Толстого. В отличие от своих вещей, которые он хотел читать, при первом написании и в измененных редакциях, в других домах и в своей семье, дневник Толстого писался не для чтения другими и оберегался от других, в том числе от жены. В одно и то же время он многократно читал «Крейцерову сонату» в семье и гостям и записывал в дневнике вещи не для прочтения. Его художественные вещи вписываются в ткань культуры, в дневнике он обращается напрямую с собой. Сам он не он сам без этого глядящего в дневнике на него самого, между ним самим и глядящим на него поддерживается *странное* пространство, очищающее и развертывающее его. Эта странность, уже говорилось, вмещает всё. На переднем крае ее сохранения я боюсь, прячусь, хочу заснуть, прячусь в повторение той же фразы, схемы, лексики. Кто имеет здесь хорошую тактику, проигрывает в стратегии. Обеспечение куска хлеба сбивает на присоединение к большинству.

Обеспечение начинается не с обеспечения запасов, потому что их явно отберут. Предприятие обеспечения держится на верности, например подчиненного своему шефу. Верный подчиненный обеспечен своей верностью прочнее чем любое материальное обеспечение. Служба чистоты, начиная с интимного, выверяя себя, строит ограду, надежную охрану своих, начиная с границ, образуя костяк снаружи. Только после этой ограды верности внутрь этого панциря забирается всё ценное, как земля, недра, культура. Всё это материальное богатство обеспечено верностью. Но верность должна быть поддержана привязанностью, хотя верность сама по себе привязывает как хорошая вещь, но в конце концов привязанность распоряжается верностью, а не наоборот. Верность не может поддержать обеспечение, если не поддерживается привязанностью. В этом смысле красота первична и только она дает заказать себе жизнь от нуля, выкраивая ее из целого.

К сожалению, чаще всего понимают достоинства верности, особенно для дела обеспечения, но не понимают зависимость верности от привязанности. Призывая к верности, священник, молодой, с узко поставленными глазами, хорошим голосом и пением, ровной речью, говорит: «Надо направить свои стопы в храм». Скорее покой и согласие, рай. Беззащитный, зависи-

мый, послушный работник, терпеливый, красивый, привязан к красоте верности, но он не знает другой захваченности кроме как ею, и обычно ради обеспечения, которое она дает. Попытки этого рая поддержать себя изнутри замыкают его в тюрьме.

Возвратимся к вопросу, что нас захватывает больше чем есть, жевать, не только пищу, не обязательно вкусное, но поглощать массу мира. Еда приземляет как деньги, как дети и семья, иначе я улечусь. Мне станет странно, я потеряюсь. Я привык находиться в еде, деньгах и бытовых обязанностях. Я привык к этому устройству мира, которое я критикую, и к своему телу. Пора давно отвыкать. Очертания мира пройдут и иначе, круче, с другой скоростью, от которой закружится голова. Моя забота уже мало что изменит. Уже сейчас надо попробовать остановиться без опоры в безвоздушном, среди господства уже *тех* сквозных линий.

Поэтому надо радоваться болезни. В ней физикохимия тела показывает себя. То, что плавно шло в автомате, сбивается, сбивает сначала соседние части на то, чтобы оказаться механизмом, потом и те, которые охранены обычно взаимопомощью от сбоев. Я должен помочь ей <болезни> как могу если могу. Часто не могу, потому что я сам привесок к этой физикохимии и теряюсь, иду к врачу, т. е. подаю свое тело уже как машину. Врач мало может, он отрезает, заменяет, упрощает и выдает тебе уже машину, не автомат, обратно в режиме, приспособленном к твоему новому смирению, согласию управлять машиной. Но физикохимия исходно не мной была налажена, я в ней, ее автоматом, сбился, поскольку был подхвачен движением родовой жизни, и эта жизнь прорывается сама себе через меня, как знает и умеет, целью имея вовсе не поддержание механики, а именно только свою полноту.

Пока я это думаю и говорю, суэта больного антропоида успокаивается в движении руки по бумаге и в речи. Эта суэта странно служит жизни, только не ошибемся, опять же не моей, а другой, которая рвется к своей цели. Я тут ее врач, сначала избавляющий ее от меня, обузы. Надо различать этих нас двух, и любой строгости различения тут будет мало. Каким чудом движение руки по бумаге, или изобретателя по схемам, должно служить цели жизни, я не знаю, дальше упрямства в сохранении странности другого я здесь пойти наверное далеко не могу. Я могу позаботиться о том, чтобы движение руки по бумаге не забыло о своем странном начале, чесотке антропоида и сбое физикохимии. Где это начало, там еще не конец. Цель еще как-

то говорит о себе, она одна собственно и говорит. Она ищет, и она, опять же, не поддержание механизмов, в разложении на которые автомата я виноват. В болезни цель особенно дает знать о себе. Вообще неясно, была ли бы жизнь без боли. Кант заметил, что тело избавляется от боли только в смерти, и хрип умирающего это облегченное распускание, снятие боли. Косность, с которой можно справиться только через боль, входит в игру для широты размаха. В конце концов ей будет отдано всё по согласию. Причиной для согласия, может быть, будет уход с поста, решение об этом будет принято тем, кто так или иначе не появляется и не зависит от черт на бумаге. Он может, попровавшись, снять сторожа и, решив сложить тело, растаять в невидимом, неметрическом.

Он высшая инстанция жизни. Как он, прадревний, оказался начальником жизни, молодого, эона. На правах судьи и сторожа. Он мудрость молодого, делает его не слепым. Как старик сумел угадать молодого, призвать его к подчинению. Старый и молодой сходятся во вкусе к настоящему.

Мы начнем с дневников шестидесятилетнего Толстого. Они настраивают на строгость размахом, силой. В присутствии Толстого уже трудно отступить, оно поддерживает сейчас как живая спина. Там работает упрямая воля, пробивающаяся к одному, невидимому, с уникальной зоркостью. Она работает как среди слепых, один из которых сам Толстой. Он копает уже там, имея сорокалетний опыт, где о мнении других и впечатлении на них давно не думают.

Помню то доброе чувство, по которому я не боялся, что меня осудят за ошибки. Я знал, что больше доброго, чем злого, что от сердца доброго исходят слова добрые, и потому не боялся зла и не боялся осуждения и теперь в хорошие минуты не боюсь. Если бы это было, то это б[ыло] бы высшее благо — юродство (12.2.1889 // ПСС, т. 50)*.

* Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Юбилейное издание (1828–1928). Сер. 2: Дневники / Под общ. ред. В. Г. Черткова. М.; Л., 1928–1964. Т. 46–58. <В дальнейшем ссылки на это издание будут даны после цитат в круглых скобках с указанием последовательно тома, а затем страницы, либо только тома>.

Эта небоязнь подставиться часть общего отказа от обеспечения, «жизнь христ[ианская] в полном отречении от собственности, безопасности» (30.3.1889), и шире, от я вообще.

Здесь не аристократ, который обеспечен, а опять же зоркость видения, к чему ведет обеспечение. «Зачем живут все эти люди? Смерть, равно как и на мне часто» (23.5.1889; там же).

Люди, не воскресшие к жизни, заняты всегда и всё только приготовлениями к жизни, а жизни нет. Заняты едой, сном, учением, отдыхом, продолжением рода, воспитаньем. Одного нет — жизни, роста своей жизни [...] Вся плотская жизнь организма с ее пищей, ростом, продолжением рода есть по отношению истинной жизни (растущей) только разрушительный процесс (30.5.1889).

Пишущий дневник приставлен к делу, которое по любым меркам другое чем забота о своем таланте и славе. Он тянет лямку сам, не ища помощи у других и себя самого как знаменитого писателя. Он как один в штольне, как поставленный всю проходку сделать сам. В дневниках не то что великий русский писатель еще имел свойство вести записи о своей жизни и работе, а была неведомая инстанция, в нее мы должны еще взглядеться, перед которой стояла в первом лице русская литература. Когда тридцатилетний Толстой записывает о себе «я вырос большой», говорится с удовольствием, потому что иметь дело с крупным интереснее, чем с мелким. И явно больше того, при мелком не было бы этого зрителя, этого дневника, или зритель мелким занимался бы не так. Хотя дело у него было бы то же. Художнику этот делатель не позволит ничего, чего не одобрит. Но он ему разве что-то запретит? И не позволит и не запретит. И не предпишет, не продиктует. Но одновременно направит. Из этих отношений между художником и пишущим дневник мы пока определенно знаем только одно, что пишущий дневник даже подтолкнет художника выступить на свету, показать, прочесть перед людьми сработанную вещь, а сам пишущий дневник никогда не выступит на свет. Тело с речью пишущий дневник тоже подтолкнет, поощрит поступить, двигаться, терпеть, но сам с собой ничего не делает, остается тридцать и пятьдесят лет тот же самый, неподвижный, нетерпеливый, нетерпящий.

«Я вырос большой», замечает и говорит с удовольствием как о ребенке пишущий дневник, чего сам о себе большой писатель не скажет. Пишущий дневник тоже занят ростом, ростом жизни, и был бы занят ростом и в том случае, если бы не вырос в большого писателя. Росту жизни, он считает, рост тела скорее вредит чем помогает. Вредит почти что или безразличен для роста жизни и рост писателя, пишущий дневник может запретить телу много есть и писать большие художественные вещи, ради роста жизни. Рост жизни происходит поэтому не попутно с делами тела и человека среди людей, а часто поперек им и против них. Так? Или сказать, что жизнь прорастает через всё, через тело и через писательство, и за этим смотрит как смотритель, теоретик, пишущий дневник? Он как смотритель, теоретик жизни встает в отношение к другим учителям, к философии, религии.

Любовь у Толстого частое, и в разговорах о нем часто единственное остающееся, но не единственное у него имя закона роста жизни. Он записывает о Прокофии Власовиче Власове, крестьянине деревни Ясная Поляна, который участвовал в беседе Толстого 1886 года с французским писателем Полем Дерулэдом, о чем в статье Толстого «Христианство и патриотизм», гл. IX:

Еще поразила меня, не помню всё, деликатность Прокоф[ия], подумал: ум, дарованья даны не всякому и неравномерно, но понимание чувств людей, улыбки, нахмуренья дано всем, и малоумным, и детям, больше чем другим (7.7.1889).

Все дары духовные, как то: рассудок, таланты, грация — распределены между людьми неравномерно и могут быть и не быть. Одно всем равно и присутствует одинаково у всех — и у глупых и у детей еще больше, чем у умных и старых: это деликатность, внимание, ласка, именно то, что одно нужно для единения людей (Записная книжка № 2, 8.7.1889).

Талант так же привлекателен как здоровье, бездарность так же непривлекательна как уродство, болезнь. Но рост жизни имеет целью не поддержание здоровья и преодоление уродства и болезни, если жизнь хочет по-настоящему расти, она должна уметь вобрать в себя для своего роста и болезнь и уродство, точно так же и бездарность и духовную нищету, должна уметь, и пишущий дневник требует это, учит этому.

Ты страдаешь. Это от того, что ты заснул и забыл, в чем жизнь твоя. Она только в установлении Царства Б[ожия] на земле, установлен[ие] же толь[ко] чер[ез] [рост] сущности. И то, что ты называешь страдан[ием], есть только поощрение росту, как гроза растению. Соблуди только чистоту в твоей животн[ой], смирен[ие] в мирской и любовь в Божеской жизни при тех условиях, к[оторые] вызвали в тебе страдание, и ты увидишь, как то, что ты называешь страданием, превратится в радость сознания, увеличения жизни. Радуйся лишениям

.....униженьям

.....враждебности (Записная книжка № 2, 16.7.1889).

Для соблюдения же чистоты тебе нужны {!} лишения, для смирения нужны худая слава и унижения, для любви нужна враждебность {!} к тебе людей (и если любите любящих вас, какая же вам... и т. д.). И потому то, что ты называешь страданиями, то, на что ты жалуешься, чем тревожишься, о чем горюешь, чего боишься, всё это ничто иное, как или лишения и боли, или худая слава, оскорбления, унижения, или враждебность к тебе людей; а то и другое и третье необходимо тебе [...] Нельзя ответить, будет ли возмездие на том свете или нет? [...] Вроде того, как если бы люди ленивые, голодая от праздности, спрашивали бы, будет ли им награда на том свете [...] ...работа, дающая хлеб, есть необходимое условие животной жизни. Точно так же надо понять, что перенесение лишений, унижений и враждебности есть необходимое условие жизни духовной (17.7.1889).

Учением жизни было христианство. Конечно, крещеное священство как новое шаманство заняло все места старых культов, язычества, иудаизма, католичества, со смещением в сторону упрощения и с санкциями власти, т. е. со снижением уровня и с встраиванием в монархию. Почвенная стихия, колдовство, тихое, льнущее к земле, лесу и к воде, к болоту, не могла измениться. От христианства как истинной религии православие, Толстой прав, дальше чем та религия, которая была до него. Тексты, на которых стоит православие, остаются в нем как бомба замедленного действия и делают свое дело. Они были закопаны переводом, но и через него проросли. Толстой реформатор восстановитель, как Лютер, христианства против православной языческой религиозности.

13

15 мая 2001

Разные настроения отчетливо различаются в Толстом. Одно безмятежное, невозмутимое, отрешенное, когда он вдумывается в мировосприятие блохи, жителя Сириуса или совсем непредставимого существа, с надеждой смотрит на тысячелетнее развитие человечества. Другое — подробное беспокойное внимание к своему состоянию, неостанавливающаяся забота выметания скандала, на котором ему грозило бы застрять: постоянная работа поддержания выхода из тюрьмы, в которую человек сам собой почему-то попадает. Эти два настроения связаны между собой и поддерживают друг друга. Свобода широкого взгляда дает покой и надежду в работе над собой, которая иначе казалась бы безысходной, сизифовым трудом. А очищение себя от скандала, поднятие себя за волосы из болота, как у барона Мюнхаузена, как раз и готовит моменты безграничной свободы, полета. Третье — Толстой подавленный, сонный, раскладывающий пасьянс, играющий в винт, больной, бездумный. Это вялое бродящее состояние как почва, и он его допускает, не изгоняет. Оно неким образом питает как сон те первые два.

В настроении заботливой тревоги он кричал 27 марта 1908 года на посетительницу монахиню, что казни, по 10 каждый день, сделала церковь, и на ее возражения, срывая голос: «Ну так, так и сказать, что Христос говорил глупости, а мы умнее его... Это ужасно!» Почти уже полгода знавший его Гусев «никогда еще не видел Льва Николаевича таким взволнованным»*. 11 мая 1908 Толстой диктовал в фонограф:

Нет, это невозможно! Нельзя так жить!.. Нельзя так жить!.. Нельзя и нельзя. Каждый день столько смертных приговоров, столько казней. Нынче 5, завтра 7, нынче 20 мужиков повешено, двадцать смертей... А в Думе продолжают разговоры о Финляндии, о приезде королей, и всем кажется, что это так и должно быть... **

* Гусев Н. Н. Два года с Л. Н. Толстым. Изд. 2-е. М., 1928. См. запись под 27.3.1908.

** Там же.

И не мог дальше говорить. На следующий день в дневнике:

[...] Вчера мне было особенно мучительно тяжело от известия о двадцати повешенных крестьянах. Я начал диктовать в фонограф, но не мог продолжать (12.5. 1908 // <ПСС, т. 56>).

В следующий день 13 мая 1908 дневниковых записей нет, и понятно почему: Толстой явно был увлечен, наверное с раннего утра, и написал целиком первую редакцию «Не могу молчать». Потом он ее доделывал до 17-й рукописи до 15 июня. Торопил напечатать. 4.7.1908 года газеты «Русские ведомости», «Слово», «Речь», «Современное слово» и еще другие из центральных, и из губернских тоже, напечатали отрывки и были оштрафованы; в одном случае издатель газеты был даже арестован. Но ведь были нелегальные типографии, и гектографы, и переписывание от руки — там всё вышло полностью. Так же и на других языках начиная с латышского. Голос был громкий.

[...] Нельзя так жить. Я, по крайней мере, не могу так жить, не могу и не буду.

Затем я и пишу это и буду всеми силами распространять то, что пишу, и в России и вне ее, чтобы одно из двух: или кончились эти нечеловеческие дела, или уничтожилась бы моя связь с этими делами, чтобы или посадили меня в тюрьму, где бы я ясно сознавал, что не для меня уже делаются все эти ужасы, или же, что было бы лучше всего (так хорошо, что я и не смею мечтать о таком счастье), надели на меня, так же, как на тех двадцать или двенадцать крестьян, саван, колпак и так же столкнули со скамейки, чтобы я своей тяжестью затянул на своем старом горле намыленную петлю [...] Люди-братья! Опомнитесь, одумайтесь, поймите, что вы делаете. Вспомните, кто вы [...] Перестаньте — не для тебя, не для своей личности, и не для людей, не для того, чтобы люди перестали осуждать вас, но для своей души, для того Бога, который, как вы ни заглушаете Его, живет в вас.

К кому это обращение? Они названы: правительственные люди, министры, прокуроры, судьи, полицейские, палачи, кто пишет приговор, ставит виселицу, намыливает веревку, выбивает стул из-под ног. Такое обращение к ним было бы совершенно невозможно, немислимо от человека, который не знал

бы вживе на опыте то, что может предложить вместо страсти погони, охоты, преследования и наказания. Озабоченный кричащий Толстой в этой статье — *за день до того, как раз в день записи о мучительной тяжести известия о двадцати повешенных, сделал и ту запись, которую мы читали:*

Со мной случилось нынче что-то новое, необыкновенное, не знаю, хорошее или дурное, должно быть хорошее, потому что всё, что было, есть и будет, всё только хорошо: случилось то, что я проснулся с небольшой головной болью и как-то странно забыв всё: который час? Что я пишу? Куда идти? Но, удивительная вещь! рядом с этим особенная чуткость к добру: увидел мальчика, спящего на земле, — жалко; бабы работают — мне особенно стыдно. Прохожие — мне не досадно, а жалко. Так что совсем не к худшему, а к лучшему.

Не только тот самый человек это о себе записывает, но и в тот самый день, когда он задумал этот крик «Не могу молчать». И вы думаете это вся запись за этот день? Дальше совсем откровенное одновременное присутствие в этом человеке полюса беззаботного счастья:

[...] Запел соловей под окном, до слез радостно. Сейчас только вспомнил, что я нынче, гуляя перед чаем, забыл молиться. Всё забыл. Удивительно! Сейчас читаю свое письмо Анатолию Федоровичу и не могу вспомнить, кто это.

Умиленные слезы от пения соловья, забывание всего на свете — и тот же человек в те же часы заходится в крике, который хочет, чтобы гремел на весь мир, обязательно, как можно скорее. «Не могу молчать». Качели. Без этих качелей, без «противоречий» так называемых, не было бы размаха, просто не было бы этого человека. И нужна была вся мировая слава, чтобы поддерживать эти качели — и они, чтобы ее поддерживать.

Проходит четыре месяца после того конца лета, когда по России и Европе гремит это толстовское «Не могу молчать». Для многих Толстой так и остался навсегда тот, кто «не могу молчать». Появляется дневниковая запись 6.1.1909 в Ясной Поляне о Михаиле Гершензоне.

Третьего дня был настоящий интеллигент, литератор Гершензон, будто бы с вопросами о моих метафизических

основах, в сущности же с затаенной (но явной) мыслью показать мне всю безосновность моей веры в любви (<ПСС, т. 57>).

Слова «несерьезная интеллигентская болтовня» в записи того же дня относятся уже не к Гершензону, но и к нему тоже, потому что и речь Гершензона и болтовня писателя Александра Эртеля складываются в нем в одно решение:

Одно, что вынес из этих двух впечатлений, это — сознание тщеты рассуждений. Ах, если бы только отвечать, когда спрашивают, и молчать, молчать. Если не было противоречием бы написать о необходимости молчания, то написать бы теперь: «Могу молчать». «Не могу не молчать». Только бы жить перед Богом, только любовью. А вот сейчас писал о Гершензоне без любви — гадко. Помоги, помоги... не могу назвать (там же).

Стало быть, громкий крик Толстого на весь мир имеет оборотной стороной, своей основой, откуда питается, это молчание, не в смысле замкнуться и набрать в рот воды, а от полноты покоя и любви? Да, выходит что именно так. *Отсюда* впечатление одновременно силы и отлетности, косвенности крика, какой-то по касательной отнесенности его — воздушности. Да, этот рупор, как в другом месте говорит Толстой, — одновременно странным образом тишина, идет от тишины и зовет к тишине. Толстой как с двумя руками, как на двух ногах стоит на этой противоположности.

Одной из них, мы сказали, нет без другой. Поэтому стиль позднего Толстого, кратких написанных с убойной размеренной рассудительностью манифестов «Что же делать?», «Не могу молчать», «Пора понять», «Великий грех», конечно, сложился применительно к эпохе газет и многотиражных брошюр, вторил стилю царских манифестов и официальных обращений, но в основном уверенность этого обращения мучимой совести к миллионам создана и обеспечена бесконечным, бестревожным покоем созерцания вечной машины мироустройства, где по невидимым человеку законам как пчелы в улье поколения служат неведомой им цели. *Это то же самое созерцание, которым определяется нерушимый, уверенный фатализм «Войны и мира»* — фатализм в положительном смысле слова, когда человек всё-таки решительно *участвует* в судьбе, в той мере,

в какой целиком, без остатка с верой отдает себя на служение своему призванию и призванию страны. Он не знает замысла фабрики, именно поэтому нужна вера и ощущение постоянного присутствия Бога, чтобы фабрика стала *своей*, и работа на ней достигла счастья полноты, полноты счастья. Как полвека назад, так и теперь он живет этим ощущением приставленности к великому делу. Что дело великое, чувствуют, не могут не чувствовать все. Враги Толстого те, кто вообразил, что фабрика уже брошена, и вместо послушности точным, тонким, едва слышным указаниям хозяина начинают сами кричать, заглушая слух себе и другим, распоряжаться собою и фабрикой.

Рабочие на огромном, сложном заводе получили от хозяина ясное и признаваемое ими самими наставление о том, что они должны и чего не должны делать для успешного хода завода и для своего блага. И вот являются люди, не имеющие никакого понятия о том, что и как производит завод, которые уверяют рабочих, что нужно перестать делать то, что предписано хозяином, а начать делать совершенно обратное для того чтобы завод действовал правильно и рабочие получили бы наибольшее благо.

Кроме слов, помимо слов и громче их уже звучит толстовская музыка (его музыкальность особая тема), прежде всего размеренный вбивающий ритм, гром словно трубы тысячелетнего канона.

Разве не совершенно то же делают эти люди, не имеющие никакой возможности объять всех тех последствий, которые вытекают из общей деятельности человечества? Они не только не соблюдают те, установленные разумом человеческим, общие всем и вечные законы для успеха этой деятельности и для блага отдельных лиц, но прямо и сознательно нарушают их в виду мелкой, односторонней, случайной цели [...] Только бы поняли все люди, что делать всякому человеку всегда надо только одно: исполнять то, чего требует от него то Начало, которое управляет миром и требования которого не может не сознавать ни один человек, не лишенный разума и совести, забыв о всяких своих положениях: министров, городских, председателей и членов разных боевых и не боевых партий, и не только не было бы тех ужасов и страданий, которыми полна жизнь человеческая

и в особенности теперь жизнь русских людей, но было бы Царствие Божие на земле («Что же делать?» Ясная Поляна. Октябрь 1906).

Дикий Толстому не только Столыпин с рациональным планом уничтожения нерациональной общины, не только революционеры, которые охотятся за прячущимся Столыпиным. Толстому не из чего *выбирать*. Любое устройство кроме одного единственного убийственно. Он еще острее Владимира Соловьева чувствует ненужную канитель истории, и лучше даже Константина Леонтьева в его знаменитых пророчествах видит, *что* будет в любом случае кроме одного с Россией.

Теперь рабство земельное {остатки крепостного права} подлежит уничтожению, но временно оно осуществится в государственном рабстве и, может быть, перейдет в рабство капиталу.

Отменено должно быть всякое правление кроме одного, прямой и буквальной власти Евангелия. Толстой этого хочет, ждет. Он надеется на свою проповедь и, радикальнее революционеров, которые еще оглядываются на «реальную политику», ставит вопрос на *или-или*. Или правительство (т. е. просто любое правительство, и тогда смерть) — или закон любви. Остальное ему тоска. «Нельзя верить, чтобы русский народ променял Бога на государство».

Мы, русские, теперь в огромном большинстве своем, всем существом своим сознаём и чувствуем, что всё то государственное устройство, которое держит, угнетает и развращает нас, не только не нужно нам, но есть нечто враждебное, отвратительное и совершенно лишнее и ни на что не нужное («Пора понять», 6.12.1909).

Не спрашивайте поэтому в отношении Толстого, для чего ему нужна вся эта гигантская проповедь, если он выбрал молчание и не может не молчать. Вся *эта проповедь и есть его молчание* и к молчанию призывает. Так ее никто не слышал и не мог слышать, потому что все срывались на принятие мер. Беда публики была в том, что всякую представившуюся ей идею, в том числе толстовскую, она проецировала на пространство и время: завтра, когда будет свергнуто наконец правительство;

там в Петербурге, где нас услышат. Беда и публики и Толстого была в том, что того уха, которому могла бы быть слышна молчащая сторона толстовской проповеди, просто свободного не было. И наоборот, у Толстого не было восприятия для того, чем была деловито захвачена эта 150-миллионная страна. Если бы ему сказать, но они каждый в своем занятии и в страсти, они вовсе не услышат или услышат не то. Но ему уже было ясно, что можно хоть и не видеть все эти занятия и страсти, словно их вовсе нет. И это невидение-неслышание было самое доброе, что Толстой мог сделать: потому что присмотреться поближе к занятиям людей, как к своей семье, значило неизбежно начать говорить им о кривости, ненужности всех их занятий.

[...] Осуждать за глаза людей подло — в глаза неприятно, опасно, вызовешь злобу.

Толстой поэтому вокруг себя запрещал бранить правительство — то самое, которое он считал вредным и ненужным. Оно было вредным и ненужным только в зеркале участливого, совсем особого закона; и кто не брался явно за выполнение этого закона, у того вся его критика тоже вращалась в общей области обреченности, где смирение было в любом случае лучше бунта.

А непонятливость Толстого была в том, что он очень давно, как бы даже не просто по натуре со своим рождением, вкладывал себя в здесь и теперь целиком, воспитывал это в себе, любил это и считал русской добродетелью.

[...] Жизнь только в настоящем. Загадывания, предположения, желание видеть распространение своих мыслей, увеличение числа единомышленников, желание написать такое, что вызвало бы сочувствие, похвалу — всё это губит жизнь (20.1.1909 // <ПСС, т. 57>).

Эта собранность на минуте здесь, постоянная, имела ту оборотную сторону, нам странную как слепота или как игра актера под лучом прожектора, когда всё остальное в темноте — представьте только такого актера и такую темноту, когда у актера нет дома и гримерной и кулис, а в темноте вообще нет ничего, — что для Толстого собственно *кроме круга его присутствия ничего по-настоящему нет и нигде ничего такого что не сходилось бы в круг его присутствия и не было бы*

обращено прямо к его решению, принимаемому здесь и теперь, нет. Никакой исторически ведущей, задающей тон миру Европы или Америки нет. Никакого вышестоящего далекого Бога нет, кроме того, который открыт своей собственной силой и мыслью. Никакой каменной архитектурной иконной или невидимой святыни, кроме ощущаемого здесь и теперь бытия, нет. Богу просто негде там поместиться, на периферии моего присутствия, потому что там узкий, плоский и бледный край всего того настоящего, которое близко ко мне и ближе даже меня самого.

Понимаете теперь, почему так важно при толстовском навыке настоящего спасти себя от подавленности. Упасть это то же что провал мира, который тогда тоже заваливается. Когда он пишет, как 24.1.1909, «вчера был в тяжело раздраженном состоянии», то мы можем быть уверены в беспросветности этого мрака. Ни в какой дальней святой обители, ни в Париже, ни в будущем этот человек не видел в такие часы и не искал — вообще нигде вне себя — внешнего луча света. От тяжести некуда было уйти, некуда выбросить хотя бы часть себя хоть в воображении. Спасение снова должно было прийти из *своего*, вблизи, — но зато оно было тем вернее.

Эта собранность на *здесь и теперь* заходила у Толстого очень далеко. *Здесь и теперь* у него надо понимать не в пространстве и времени, а раньше, в том, что из себя видит пространство и время.

Важность, значительность последствий наших поступков нам не дано знать. Доброе слово, сказанное пьяному нищему, может произвести более важные и добрые последствия, чем самое прекрасное сочинение, верно излагающее законы жизни (10.3.1909 // <там же>).

Слово пьяному нищему или всему человечеству различаются пространством, в котором оно раздается. Громкость слова не может быть нашей первой заботой. Решающее происходит в первом невидимом непространственном движении ума. Тут собирается всё усилие, и тут же достигается всё достижение. «Всё в тебе» (крестьянский философ Василий Кириллович Сютаяев). Здесь до всякого слова победа или поражение. Появляется ли потом слово или нет, говорится оно глухому или миллионам интеллектуалов, относится к первому достижению меньше чем качество взятой бумаги к качеству записанной мысли. Достижение может продиктовать собой обращение к миллионам.

Цель, обращение к миллионам, поможет собраться силами для достижения. Поиски хорошей бумаги могут и помешать: мысль забудется.

Расчет на массовость способен вообще в корне подорвать всякую искреннюю мысль. Все эти соображения ходят вокруг того, что единственно важно и что изменить нельзя: главное решается или оказывается уже решено до развертки в четырех измерениях хронотопа.

Ах, *вынуть* человека из его родной среды, где совершаются первые движения сердца, так же легко как разбудить. Разбуженный начнет их скрывать и стыдиться как неприличных снов. Это вырывание духа из его почвы происходит постоянно, с размахом, вот уж действительно в масштабах карты и календаря. И как-то мгновенно. Мужик в глубине почвы или носитель неграмотного самоценного ума, или его символ. Но как его легко вырвать из почвы. Может быть легче чем картошку.

Мужик думает своим умом о том, о чем ему нужно думать, интеллигент же думает чужим умом и о том, о чем ему совсем не нужно думать. Но думает мужик так только до тех пор, пока он дома, в своей среде; как только он приобщился интеллигенции, так он думает уже совсем чужим умом и говорит чужими словами (16.3.1909 // <там же>).

Преимуществ интеллигентного состояния много. Одно очень привлекательное то, что тут всё можно, ошибшись или что не понравилось, перетолковать, переписать, отречься. К толстовской дисциплине относится, как мы видели, одноразовость, невозможность ничего изменить. Он работает на том уровне до редакции, которую у него часто отмечают, для того чтобы успеть сказать (что на том уровне первых неуправляемых душевных движений значит и сделать) всё самое существенное (а на том уровне как во сне всё существенно), пока его не разбудили (собственная интеллигентность и внешние интеллигенты) и не втянули в безысходную сферу толкования.

То, что читают и списывают мои дневники, портит мой способ писания дневника. Хочется сказать лучше, яснее, а это не нужно. И не буду. Буду писать, как прежде, не думая о других, как попало (29 и 30.3.1909 // <там же>).

Пусть это вам не покажется странно. Я проверил себя, и не похоже что я ошибаюсь. Тот же смысл у первого затца витген-

штейновского логико-философского трактата: *Die Welt ist alles, was der Fall ist*. Я предлагаю перевод: мир существует как попало. Как упало. Как выпало. И ни в коем случае никак не иначе. Всё остальное будет не мир, а наши подстроенные конструкты. Они вернутся в мир, когда мы устанем их держать усилием и они вернутся в свое *как попало*.

Стало быть, Толстой понимает, что дневник шифрован для постороннего, неясен для понимания. Но пустить в машину своего писания, 17-я редакция «Не могу молчать» идет в печать, оттачивать читая семейным, гостям, откладывая, переделывать — с *дневником* он это никогда не сделает. Как наоборот никогда не пустит в печать ничего без отделки, много раз просит не придавать никакого значения тому, что как письма, разговоры оставлено без отделки — никаким записям Маковицкого — и серьезно относиться только к тому, что пропущено через машину авторского редактирования. Через нее достигается после прохода через фильтры *избавления* от интеллигентности *снова* статус *так, только так и никак не иначе*.

Никакие преимущества интеллигентности не компенсируют первобытной прямоты. Так никакая эффективная рациональность частного (отрубного) землевладения не компенсирует выветривания первобытной справедливости, происходящего при разрушении бестолковой иррациональной древней общины. Толстой против Столыпина еще и поэтому, кроме расстрелов. У него есть отчетливая, ясная для него как день, простая и радующая его программа для страны, радикальный анархо-консерватизм. Эта программа открывается ему как политэкономическая проекция Евангелия: это закон любви, переписанный в терминах государственного хозяйства. Толстой не переменялся с тех молодых лет, когда, мы читали, он считал неправильным отнимать у богача его трюфели чтобы раздать бедным. К революционерам Толстой в целом снисходительнее чем к правительству: они молодые; они не испачканы грязью церкви. Но он против них и решительно за хозяев:

Сейчас сидел в унынии за пасьянсами, и вдруг мне стало ясно, ясно до восторга и умиления то, что нужно бы сделать. Стало мне ясно то, что в существующем зле не только нельзя обвинять никого, но что именно обвинения-то людей и делают всё зло [...] сердятся на людей, воспитанных в том, что хозяйственность [...] добродетель, что хорошо наживать, хорошо не промотать отцовское, дедовское, — сердят-

ся и готовы убивать их за то, что они делают то, что считают должным, и мало того: стараются владеть этим как можно безобиднее, делают всякие уступки, лишая себя. И их считают врагами, убивают те, которые и не подумают сделать этого. Убивают и тех, которые воспитаны на том, что стыдно не занимать в обществе то же положение, которое занимают отцы, деды, и занимают эти места, стараясь смягчить свою власть. И убивают те, которые желают власти не менее, [не имея] для этого даже и повода наследственности. Одним словом, надо и хочется сказать то, что надо войти в положение людей и не судить их по их положению (которое образовалось не ими, а по тысячам сложнейших причин), а по их *доброте* (21.3.1909 // <там же>).

У крестьян сохранить бестолковую непрактичную общину. За богатыми сохранить всё. Если пособирать, то полная программа «как обустроить Россию» без рекламы у Толстого была. Ему было ясно, что и как делать со школой. С церковью? Если вас обманут и скажут, что я причастился перед смертью, то это будет такая же ложь, как если скажут, что я перед смертью смотрел порнографию или ругался матом*. Прочитав такое у Толстого, можно было конечно спокойнее взрывать церковь. И зря. Лучше бы прочитали другое:

15 августа [1909]. Вчера вечер — скучно. Нынче, посоветовав Машеньке ехать к обедне, встал в 6 и ездил к попу. Чудное утро. Как много мы теряем, просыпая утра. Читал «Новую философию» {«История новейшей философии» Г. Геффдинга. СПб., 1900}. Как искусственно, ненужно (<там же>).

Отмены марксизма, стало быть, Толстой хотел бы; разрушения церквей... — вместо этого он посоветовал бы видите почаше ходить на раннюю литургию. И эта программа, устройства страны, была ему важна: как прибраться за собой; как вынести горшок.

Когда в близости смерти всё становится неважно, это остается важно:

* <Вольное цитирование фрагмента дневниковой записи Л. Толстого от 22 января 1909 г.>

27 апреля 1909. Нынче могу написать со смыслом: «если буду жив», потому что чувствую себя слабо очень, спал десять часов прекрасно, но чувствую близость — не смерти — (смерть скверное, испорченное слово, с которым соединено что-то страшное, а страшного ничего нет) — а чувствую близость перехода, важного и хорошего перехода, перемены [...] Такое состояние близости к перемене очень, смело скажу, радостно. Так ясно видишь, что нужно делать, чего не нужно. О «Вехах» совсем пустое. О праве ничего, и о воспитании можно. Художественное и да и нет. А о революции очень, очень нужно. Ну, прощай, до завтра, е[сли] б[уду] ж[ив] (<там же>).

Главная толстовская мысль о революции была та, что России не обязательно модернизироваться по западному образцу.

Вот в этой-то остановке шествия по ложному пути и указании возможности и необходимости проложения и указания другого, более легкого, радостного и свойственного человеческой природе пути, чем тот, по которому шли западные народы, в этом главное и великое значение совершающейся теперь в России революции («О значении русской революции», конец).

Достижения западного прогресса не так уж заманчивы. Они скрытно губительны, потому что понемногу приучили веками почти всё европейское человечество к власти: всякой, над людьми, природой, судьбой, своими условиями жизни. В конечном счете власть над Богом. Чем больше у европейца власти над всем этим, тем больше он одновременно зависим от властной системы, в которую включен. Индийский крестьянин с мотыгой странным образом благодаря своей включенности в природу более независим чем английский лорд-протектор. Сейчас, когда я это говорю, кажется, что положение изменилось: колоний нет, и английские фермеры могут прокормить индийских бедных. Казалось бы, устарело это у Толстого:

Все народы эти [западные] не могут сами кормиться своим трудом и всегда, как пролетарии от достаточных классов, находятся в полной зависимости от тех народов, которые кормят себя и могут продавать им свои избытки, как Индия, Россия, Австралия (там же VII).

На самом деле всё по-прежнему: фермерство американского типа нерационально, оно тратит на калорию пищи намного больше тепла чем индийский крестьянин. Стратегически (пере) производство сельскохозяйственное в Америке — и конечно у нас уже теперь то же, потому что мы не пошли по толстовскому пути сохранения крестьянства — это хуже чем пиррова победа из-за совершенно тупикового, самоубийственного расходования нефти, воды и, главное, кислорода атмосферы. Допустим, период сумасшествия для человечества необходим чтобы образумиться. «Это последние судороги того, что должно исчезнуть», как пишет Толстой (там же, XV), цитируя письмо Дюма-сына к Эмилю Золя. Тогда достоинство Толстого в том, что когда это сумасшествие еще не было так ясно видно, он вовремя встревожился.

Выход: анархия, отмена власти всякой в принципе. Толстой верит, что большинство народа не хочет власти. Оставьте земледельческую общину в покое, и она устроится сама, как Толстому известны примеры ушедших общин в Сибири, которым было хорошо, пока их не нашли русские чиновники. Второе: сохранение независимости, т. е. прямой привязки к земле, т. е. крестьянства в полном составе. Это в годы Толстого у России пока еще есть. Третье: природное христианство. Похоже, что такое явление, как специфически русская религиозность, есть даже и до сих пор. Возможна быстрая, за годы, перемена настроения. «На земле мир и в людях благоволение не всегда будет только мечтой». Не надо никаких премудрых реформ. Достаточно лишь... мы уже слышали что, анархия, работа на земле, узнавание в ближнем себя.

В действительности достаточным и во всяком случае уж необходимым было бы для каждого без исключения человека на земле иметь те озарения, которые имел Толстой, его одаренность и его десятилетиями школу дисциплины, изменения зрения, отказа от себя — вся школа, которую мы знаем по дневникам. Вернемся тогда к этой школе. Она на самом деле стоит в середине всего. Здесь Толстой мастер, один на своем заводе, работает уверенной рукой.

Дело в том, что любая программа запутается в своих пунктах, даже если их только три как у Толстого, если не найдет *одно*. Это возвращение в себя неизвестного. Здесь любовь совпадает с ранним удивлением и уже не может кончиться. Любовь предписанная работать не будет даже в таком дисциплинированном существе как Толстой.

Целый день был не в духе. Боролся. Всё не умею быть — не казаться, а быть любовным ко всем. Хорошие письма. Тоскливое состояние — недовольство — очевидно внутреннее, потому что во сне то же самое состояние — во сне всё чего-то не выходит (5.5.1909 // <ПСС, т. 57>).

Сепаратно любовь не вызвать. Предписания только напоминания. Надо пустить всю машину оглядки на себя, перемены глаз в ход — и разумные соображения годятся только для первого запуска этой машины.

И сможет ли эта машина нового работать и так держать человека, если он не подогрет как Толстой и обеспеченностью, и мировой славой. Я собственно так не думаю. В публикуемом, это видно, он уже обращается ко всему миру, будет сразу переведен и прочитан везде, до Японии и Индии. Но и в дневниках: только кажется что в затворе оставляет что-то из своего. Та же большая машина со всеми накоплениями и приобретениями продолжает работать, вводя в действие всё свое мастерство и всю ту бодрость, какую дает слава. Ее подпитка, в виде посетителей, десятка просителей, десятка-двух писем, а главное газет, где почти ежедневно печатаются его вещи, ему нужна.

16 мая [1909]. Вчера вечером пришла почта. Письма незначительные, но в газетах мои письма: священнику и Трегубову. {И эта оговорка много говорит: оба письма в *одной* газете, он невольно соскальзывает на приятное ему впечатление что *много* газет с его письмами.} И как пьянице вино, так мне эти письма, и сейчас забота о суждении людей. Должно быть, от того, что я не чувствую уже телесных похотей, я особенно болезненно чувствую тщеславие и не могу освободиться. Вчера, зная, что письма эти заставят меня говорить про них, подумал, что надо не говорить, особенно при сыне Сереже. Так что я воздержался от тщеславия ради той же заботы о мнении людей, ради тщеславия (<там же>).

Тут же, конечно, исправительная работа над порывом любви к своей славе. Но эта исправительная работа, он знает, служит славе, в которой его ставка мировое первенство. Оно дано поддержанием крайней отрешенности. Всё достигается предельным выкладыванием с найденной точкой приложения, куда. В последние годы всё дело Толстого — бросить набранную силу,

мощь на спасение страны, не меньше, создать неофициальную общину сторонников, которые смогли бы перебить влияние 100 или 200 тысяч, по подсчету Толстого, революционеров. Опрокидывание власти осуществится, он знает, и без всяких революционеров, уже неотменимо.

Именно поэтому работа, о которой дневник, нужна: нужнее всякой проповеди, как постоянное усилие неупущения того первого движения сердца, до всякой встречи с массами, о которой мы говорили.

Мы говорили об упущении этой первой человеческой стихии, ее распускании и потере в пространстве и времени. Может быть еще раньше она теряется в том, что только условно и с большой оговоркой можно назвать пространственным: еще полу-пространственное *тело*. Увязание мысли в теле происходит так вдруг и нечаянно, что для обратного ее извлечения нужны уже особые приемы, вроде этого вышибания клина клином:

Записать [это значит задать себе впредь как урок]:

- 1) Дурное расположение духа не только не вредно, но всегда полезно для работы над собой.
- 2) Нельзя ли вместо того, чтобы думать, что мысль плохо работает от прилива крови к мозгу, или на душе мрачно от того, что печень не в порядке, думать, что недостаточно прилива крови к мозгу и печень не в порядке от слабости работы мысли и от мрачности души. Одно нераздельно с другим. Что причина и что следствие (23.6.1909 // <там же>).

Как мы должны об этом думать? Толстовский резкий прием перевертывания картины работает на то, чтобы заметить одно, действительно практически важное: в здоровье и в болезни, всегда и в любое время нам не хватает обережения чистой мысли от увязания в теле и в веществе. Так что мы просто пока не знаем и в принципе не можем узнать, на что способна мысль. Научила бы, на что способна мысль, только школа отделения видящего от вещества. Вся наша цивилизация это, наоборот, школа такого связывания мысли с веществом (это связывание неизбежно и необходимо, для того и мысль), когда внимание к веществу опережает и возможности вещества отыскиваются старательнее чем возможности мысли.

Признаём же мы обыкновенно вещество причиной духовного потому, что внимание наше направлено на вещественные изменения, а не на духовные (там же, продолжение).

Спрашивание ответов на всё в себе, по принципу «всё в тебе» (мы читали сегодня), незнание Бога нигде вне своей ограниченности (прекрасная дефиниция «Бог есть то неограниченное всё, чего человек сознает себя ограниченной частью», 1.1.1910), с отказом от всех других ориентиров кроме самого себя — это как приглашение штангиста подать ему на ринг тяжесть, которую уже трудно поднять. В самом деле,

...Считать одну свою жизнь жизнью — безумие, сумасшествие (21.7.1909).

...Чем большую долю жизни признаешь в своей жизни, тем меньше жизни; и наоборот (23.7.1909 // <там же>).

Для отличения должного от недолжного своего служит участие к другим. Оно уменьшается, когда пристрастие к себе, и наоборот, увеличивается, когда идет настоящее узнавание себя.

[...] Любовь к себе — своему телесному я и ненависть к людям и ко всему — одно и то же. «Люди и всё не хотят меня знать, мешают мне, как же мне не ненавидеть их?» (8.8.1909 // <там же>)

Б. Н. Тарасов

**Л. Н. Толстой о человеке, разуме
и науке, демократии, цивилизации
и прогрессе***

*(«Диалог» писателя на страницах
«Дневника» с современниками и потомками)*

I

Хорошо известно высказывание А. С. Пушкина о том, что следить за мыслями великого человека есть одно из самых увлекательных и полезных занятий. Это замечание приобретает особую значимость, когда речь заходит о Льве Толстом, в мыслях которого отразились не только важнейшие противоречия эпохи, но и коренные проблемы духовного и социального бытия.

Прожив долгую жизнь, писатель на собственном опыте как бы испробовал и изучил различные типы сознания, варианты существования. Студент, офицер, педагог, крестьянин, художник, мыслитель, бунтарь, реформатор — все эти ипостаси и жанры общественной и творческой деятельности Толстого оказывались

* Впервые опубликовано: Толстой. Новый век: журнал размышлений. 2006. № 2. С. 58—84.

в полифоническом созвучии с основными процессами, разломами и поворотами исторического времени. Причем в самом внутреннем движении он как бы прошел все стадии классической духовно-интеллектуальной эволюции — от увлечения науками и безразличия к нравственным вопросам в молодости через построение семьи, накопление богатства и литературную деятельность в зрелые годы к решительному отказу от прежних ценностей, тотальной критике всех государственных институтов, моралистическому идеологизированию и созданию в старости особого учения, претендующего на всеохватность и ведущую роль в сознании людей.

К началу XX века и еще при жизни Толстой стал чем-то несравненно большим, нежели просто писатель, пусть даже наиболее выдающийся Безоглядный обличитель социальных зол, апостол новой веры, неофициальный властитель дум — подобный, уникальный даже для отечественной литературы, всегда находившийся на острие общественной проблематики авторитет налагал на его носителя почти сверхчеловеческую ответственность. Вместе с тем этого, по известному определению, «матерого человечища» до конца дней терзали сомнения и колебания, мучили разлады собственной и окружающей жизни, смущали слабости и ошибки. И «человеческое, слишком человеческое» чувствуется на многих страницах «Дневника», исподволь освещающих его многогранную натуру, сложный внутренний путь, острый драматизм переживаний, неизбежную противоречивость мировоззрения.

Работавший за плугом и сапожной иглой воинствующий архаист, не терявший постоянного интереса к техническим новинкам и благам цивилизации; принципиальный противник «научного» прогресса, жаждущий «разумного» совершенствования; ревностный защитник религии, находящийся в непримиримых отношениях с Церковью; неутомимый проповедник любви и долга, становящийся рьяным протестантом и анархистом; настойчивый стяжатель интеллектуальной власти, сопротивлявшийся любому проявлению насилия, — таковы лишь некоторые фундаментальные парадоксы, характеризующие творческую личность писателя.

Дневниковые записи Толстого дают читателю счастливую возможность прикоснуться к интимному строю и живой плоти этих парадоксов, следить за их зарождением и вызреванием, формированием и развитием, разрешением или окаменением, позволяют увидеть первоначальные импульсы и конечные ре-

зультаты его вечно беспокойной и неустанно ищущей мысли. Сам жанр дневников, как он сложился у автора, предполагает широкий охват различнейших сфер жизни и одновременно богатый диапазон их субъективных отражений. Отсутствие же внутренней идейной, эстетической или логической (системной, научной) цензуры, неотстоявшееся запечатлевание повседневно наблюдаемого, чувствуемого и переживаемого «про себя» и «для себя» сообщают записям такого рода беспощадную откровенность, максимальную искренность, относительно полную правдивость, то есть особенную подлинность и достоверность.

Другая отличительная черта «Дневника» — своеобразная сращенность в нем индивидуальных и социальных проблем, их непосредственная вовлеченность друг в друга. Из обращенности преимущественно к личным событиям писательская мысль выводит общезначимые заключения о мире человека и творимой им истории. И наоборот, оценка крупных социальных сдвигов или неизменных духовных величин сопровождается «заглядыванием» в себя, дополнительным освещением своей души.

В результате такого соединения — «внутреннего» и «внешнего», экзистенциального и идеологического, личного и общечеловеческого — «Дневник» становится не только уникальным литературно-психологическим документом «диалектики души», но и своеобразным философским произведением, затрагивающим корневые и животрепещущие для всякого времени проблемы. Сам автор за несколько лет до кончины так оценивал свое детище: «Думал о том, что пишу я в дневнике не для себя, а для людей, — преимущественно для тех, которые будут жить, когда меня, телесно, не будет, и что в этом нет ничего дурного. Это то, что, мне думается, от меня требуется. Ну, а если сгорят эти дневники? Ну что ж? Они нужны, может быть, для других, а для меня наверное — не то что нужны, а они — я». Писатель надеялся, что издание его записей, если «выпустить из них все случайное, неясное и излишнее», должно быть полезно людям в их нравственном совершенствовании и уяснении главных вопросов жизни.

Будет уместным сосредоточить основное внимание не на бытовых и семейных обстоятельствах, а на внутренней системе размышлений, захватывающих в записях эти главные вопросы жизни и отражающих стремление Толстого с помощью самоанализа поймать в силки непоколебимого смысла тайну пребывания и деятельности человека на земле, занимавшую и других русских писателей и мыслителей. Автора дневников всегда

удивляли податливая пластичность, непостоянство и непоследовательность душевного мира личности, способной меняться до неузнаваемости и причудливо сочетать в почти не определимых пропорциях «поэзию» и «прозу», счастье и несчастье, добро и зло, говоря словами его любимого философа Б. Паскаля, «ангела» и «животного», величие и нищету. «Что же это за химера — человек? — вопрошает последний. — Какая невидаль, какое чудовище, какой хаос, какое поле противоречий, какое чудо! Судья всех вещей, бессмысленный червь земляной, хранитель истины, сточная яма сомнений и ошибок, слава и сор вселенной. Кто распутает этот клубок?.. Что же станет с тобой, о человек, ищущий правду в своем уделе с помощью природного разума?»

Неискоренимая двойственность человеческой природы, несущей в себе признаки величия и ничтожества, соединяющей, если воспользоваться известными строками Г. Р. Державина («Я царь, я раб, я червь, я бог»), царские и рабские, божественные и животные начала, постоянно занимала умы христиански мыслящих русских писателей и мыслителей. Так, уже в самых ранних стихах Ф. И. Тютчева эта тема заявлена вполне отчетливо:

Всесилен я и вместе слаб,
Властитель я и вместе раб... («Всесилен я и вместе слаб...»)

В стихотворении «Проблеск» лирический герой поэта чувствует в своих жилах «небо», а в сердце радость, устремляется с земного круга «душой к бессмертному», но тут же встречает непреодолимый откат:

Мы в небе скоро устаем, — / И не дано ничтожной пыли /
Дышать божественным огнем.

Ф. М. Достоевский, размышляя о сущностном повреждении духовной природы людей и смешении в ней разнородных начал, писал в юности брату: «Одно только состояние и дано в удел человеку: атмосфера души его состоит из слияния неба с землей; какое же противузаконное дитя человек; закон духовной природы нарушен... Мне кажется, что мир наш — чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию».

Вместо того чтобы распутывать химерически-кентаврический «клубок» изначальной двусоставности бытия, в границах которой всегда двоящиеся картины мира многообразными переплетениями событий и поступков связывают добро и зло в тесный узел, а постоянно взлетающий на духовную высоту человек с

таким же постоянством шлепается в грязь, возрожденческо-просветительская и вслед за ней современная мысль удалила его из центра на периферию сознания. Отсутствие внимания к «вредоносным духовным началам» означало на деле отказ от действительного осмысления коренной двойственности человеческой природы. «Природный разум» оказался неспособным с ней справиться и в полной мере оценить влияние червиво-рабских начал на царско-божеские, создавая утопическую иллюзию господства вторых над первыми.

Толстой же, напротив, уделял их противоречивому сочетанию и вращению друг в друга самое пристальное внимание. «Одно из самых обычных заблуждений, — отмечает он, — состоит в том, чтобы считать людей добрыми, злыми, глупыми, умными. Человек течет, и в нем есть все возможности». Заветным желанием писателя был замысел издания такого художественного произведения, в котором ясно высказалась бы «текучесть человека, то, что он один и тот же: то злодей, то ангел, то мудрец, то идиот, то силач, то бессильнейшее существо». Трудноуловимая мерцательность «несогласуемых противоречий», изменчивость желаний личности, воплощаясь в ее внешней деятельности, общается и окружающей действительности всегда неопределенную и открытую перспективу. В результате «из всего этого выходит что-то такое неоконченное, не то дурное, не то хорошее, за которое человек сам не знает, благодарить или жаловаться». Поздний Толстой замечал, что если в молодости он старался решительно выбрать между двумя противоречиями, то теперь довольствуется их «гармоническим колебанием».

И тем не менее закваска молодости, своеобразие толстовской натуры, постоянно стремившейся обнять ясным рассудком сокровенные начала жизни, дают себя знать на протяжении всех дневников. В непрерывном смешении добра и зла, в невидимой пульсации из сцеплений и сопряжений он пытается выявить основные закономерности и побудительные мотивы человеческого поведения: «Влечение плоти и души человека к счастью есть единственный путь к понятию тайн жизни». Все люди стремятся к счастью, то есть к обладанию какой-то частью окружающего мира, доставляющей наибольшее удовольствие. Однако подобное состояние быстроизменчиво и легкоуязвимо, поскольку любая часть преходяща, непостоянна и тленна, а гедонистическое начало требует все новых наслаждений. «Когда я искал счастья, — вспоминает Толстой, — я впадал в пороки... Когда я искал удовольствия, оно бежало от меня, а

я впадал в тяжелое положение скуки — состояние, из которого можно перейти ко всему — хорошему и дурному; и скорее к последнему».

По наблюдению писателя, устремленность людей к эгоистическому счастью, питающемуся зовом плоти, самолюбием, честолюбием, множит всяческие нестроения и неурядицы в их отношениях с действительностью. Однако, продолжает он свою мысль, есть как бы другое, альтруистическое, истинное счастье, основанное на спокойной совести и творчестве добра. «Да, лучшее средство к истинному счастью в жизни — это: без всяких законов пускать из себя во все стороны, как паук, цепкую паутину любви и ловить туда все, что попало, и старушку, и ребенка, и женщину, и квартального».

Но и в альтруизме, этой самой мощной нравственной силе, Толстой обнаруживает «ужасный тормоз — любовь к себе, или скорее память о себе, которая производит бессилие... Правда, что лучшее, самое сообразное с общечеловеческой жизнью спасение от памяти о себе есть спасение посредством любви к другим; но нелегко приобрести это счастье». О бесконечной трудности обретения именно такого «счастья» он не раз вспоминает в дневниковых записях, говоря о неискоренимой наклонности больше заботиться о себе, нежели о других, а также в той или иной форме выставлять собственные преимущества. В середине 50-х годов автор считал, подобно Руссо, что он еще не встретил никого, кто бы «морально был так хорош», как он. Внутренний голос говорит ему, что он рожден не таким, как все, и является исключением, обогнавшим свой век, с одной стороны, с другой — факты свидетельствуют о слабостях, пороках, недостатках, вызывающих угнетающее недовольство писателя. Тщеславие, постоянно открываемое им в себе как господствующая страсть, представляет «одно из тех зол, которыми, как повальными болезнями — голодом, саранчой, войной, — провидение казнит людей. Источников этой страсти нельзя открыть...»

С беспощадной остротой и резкостью Толстой до конца своих дней с горечью констатировал невозможность «забыть» себя, сорвать тормоз самолюбия, победить гордыню и тщеславие. Он не перестает считать самым нужным одолеть «заботу о мнении людей и недоброе чувство к ним», когда обнаруживает в своих поступках «преобладание славы людской над настоящими потребностями жизни». Этот драматический разлад, порою нарочито подчеркиваемый в целях самобичевания и исправления, с особой силой и наглядной очевидностью проявился в его

религиозно-этических исканиях, в которых Толстой ощущал себя богоравной личностью. «Во сне переживал драму Христа», — записывает он однажды. «Не успел оглянуться, — читаем в другом месте “Дневника”, — как соблазнился, стал приписывать себе особенное значение: основателя философско-религиозной школы...»

Однако то не были лишь сомнамбулические внушения или сиюминутные соблазны. Мысль создать «материалистическое Евангелие, жизнь Христа-материалиста» постоянно преследовала писателя. Он мечтал основать новую религию, которая соответствовала бы «развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле».

Теоретическим основанием и практическим инструментом для проведения в жизнь такого утилитарного понимания христианства служили для Толстого доводы и силы как раз «природного разума», этой, так сказать, самой претенциозной и «самолубивой» способности человека. Среди первых его дневниковых заповедей можно прочесть: «Оставь действовать разум, он укажет тебе на твое назначение, он даст тебе правила, с которыми смело иди в общество. Все, что сообразно с первенствующей способностью человека — разумом, будет сообразно со всем, что существует». Это безграничное, почти гегельянское доверие к разуму и его законам как исчерпывающим эквивалентам познаваемого мира постоянно руководило писателем, что наряду с неоспоримыми достижениями причиняло ему, по его собственным словам, «главное несчастье». Уже на пороге пятидесятилетия он признавался, что «смолоду стал преждевременно анализировать все и немилостиво разрушать».

Толстой принадлежал к числу тех мировых гениев, кто как непосильную ношу взваливал на себя максимальный груз мощнейшего Евклидова ума. Под бременем этого груза он пытался осуществить беспрецедентную задачу — перекроить Евангелие согласно рациональным требованиям, свести его к рассудочным нормам и моральным предписаниям, твердо регулирующим повседневные отношения между людьми. В такой устремленности и заключалась некая сверхчеловеческая задача. «Говорят, жизнь наша — тайна. Нет никакой тайны для разумных вопросов». Работа по составлению своеобразного краткого курса христианского вероучения продвигалась с неразрешимыми препятствиями, мучительно переживаемыми автором. «Нынче

задумал было — безумие — написать вкратце изложение веры. Разумеется, не вышло... неясно, философно, и то, что было хорошего, то порчу».

«Большой ум» Толстого, может быть, жизненное, нежели чей-либо иной, понимал изначальную и непреходящую ценность религии, без которой невозможен не только подлинный, духовно-нравственный прогресс, но и само существование человека на земле обречено на крах. И вместе с тем он «отказывается понять бесконечность», страдает от затруднения вывести ясно и отчетливо «понятие о Боге», теряется в том, что не растворяется в прозрачности рассудочных определений. Принципиально неодолимый конфликт вызывают у него евангельские чудеса и церковные таинства, более всего сопротивляющиеся логической ясности. Вера в Богочеловека или Троицу, подчеркивает автор «Дневника», подрывает «доверие к разуму», равнозначна вере в то, что дважды два есть пять. В храме он ощущает себя в положении человека, играющего в жмурки с завязанными глазами. Молитва же и обращения к живому Богу, православные обряды кажутся ему «колдовством от страха», гипнозом для невежественных людей, а священники — лицемерами, извращающими разум «обманами веры». В ортодоксальном христианстве разум писателя видел главную опору несправедливого строя жизни, ибо полагал, что оно извращено обрядовым суеверием и социальными компромиссами и тем самым препятствует выработке истинного религиозного мировоззрения. В результате он возлагает на себя миссию провозвестника христианства, «очищенного» от мистического основания и церковного бытия и сводимого лишь к социально-нравственной пропаганде, к учению о непротивлении злу насилием.

Отвергая промежуточные инстанции между Богом и человеком, разбивая «сосуд» извечных таинств христианской жизни, Толстой в немалой степени «разливал» ее целостное содержание, отождествлял отдельные заповеди с полнотой религии, упрощал творческую роль исторического христианства. Сам он осознавал ограниченность «религии в пределах только разума», несоответствие гигантской умственной работы и получаемых результатов. «Возьмитесь разумом за религию, за христианство, и ничего не останется, останется разум, а религия выскользнет с своими неразумными противоречиями. То же с любовью, с поэзией, с историей...» Осознавая своеобразное возмездие за чисто рассудочную деятельность в тех областях,

которые намного шире и глубже, писатель отмечал: «Я прежде думал, что разум (разумение) есть главное свойство души человеческой. Это была ошибка, и я смутно чувствовал это. Разум есть только орудие освобождения, проявления сущности души — любви».

Понимание возможных границ и подчиненной роли разума в системе духовно-нравственных сил человека позволяло Толстому обнажить главное движущее начало целостной натуры, живой души и живого процесса жизни — непредсказуемую свободу человеческих желаний. «Я желаю, следовательно, я существую», — замечал он, переиначивая известную формулу Декарта и выявляя более фундаментальное, нежели разум, измерение личности. От порядка в прихотливом движении нашей воли, от внятного разделения добра и зла в причудливых комбинациях наших хотений, от качества господствующих наших желаний зависит и рост сознания, определяющий качество творимой нами действительности. «Ошибка марксистов (и не одних их, а всей материалистической школы) в том, что они не видят того, что жизнью человека движет рост сознания, движение религии, более и более ясное, общее, удовлетворяющее всем вопросам понимание жизни, а не экономические причины».

Как и Ф. М. Достоевский, Толстой был принципиальным оппонентом так называемой теории среды, изменение и совершенствование которой якобы изменяет и совершенствует сознание. Оба они проницательно обнаруживали, что развитие в области демократии и законодательства, науки и техники создает предпосылки лишь для внешне независимого существования и материального процветания людей, но не для преобразования их внутреннего мира, не делает человека более духовным и нравственным, не просветляет психологическое ядро «свободной» личности, где коренятся похоть и властолюбие, зависть и тщеславие.

Толстой оказался в числе тех первых русских писателей и мыслителей, кто еще в XIX столетии с особой настойчивостью бил тревогу в связи с подобными несоответствиями. Его чуткий ум поражал контраст между материальными достижениями общества и понижением нравственного начала в нем, поскольку все душевные усилия человека и гигантские внешние преобразования были направлены на совершенствование сугубо физического содержания и довольства жизнью.

Противоречия между цивилизацией и культурой, пользой и смыслом, наукой и нравственностью постоянно тревожили со-

знание Толстого. Еще с середины 50-х годов его преследовала «мысль о нелепости прогресса», отождествляемого обычно с увеличением суммы позитивных знаний и технических усовершенствований. Он считал серьезнейшей ошибкой принимать за непререкаемое благо все изобретения, усиливающие власть людей над природой, дающие новые химические соединения и искусственные вещества, сокращающие расстояния с помощью железных дорог и воздушных кораблей. Дело в том, утверждает писатель, что «все почти технические усовершенствования удовлетворяют либо эгоистическим стремлениям к личному наслаждению, либо семейной, сословной, народной, государственной гордости (войны)». В итоге получается, что положительный вклад науки и техники в области человеческих отношений исчерпывается в основном утончением «вегетативной жизни» людей — разнообразием комфорта, улучшением питания, уменьшением физических нагрузок, развитием транспорта. Объективно оказывается, что научно-технический прогресс доминантно связан лишь с «телесными» потребностями человека и не несет в себе высокой духовной задачи. Его цели и результаты можно, в принципе, свести к двум видам (мгновенному и длительному) самоуничтожения: милитаризму (физическое истребление) и гедонизму (духовное оскотление).

Толстой был одним из первых и наиболее последовательных аналитиков нравственных и экологических последствий безудержной гонки за материальными благами, в которой все более увеличивается пропасть между огромностью затрачиваемых усилий и скудостью получаемых на выходе результатов. Так, в Чикагской промышленной выставке, которой радетели общества потребления пытались «приписать благие любвенародные цели», он увидел «образчик дерзости и лицемерия», ибо все делается для наживы, а наращиваемое экологическое истощение ни с какой точки зрения (включая здравый смысл) не оправдывает разнообразного производства предметов роскоши. В какие «вещи» «перекачивается» природа, показывала ему не только зарубежная практика: «Поразительно ограбление земли у нас в Херсонской, Самарской губернии и др. И великолепие Москвы, арки для встречи государя и иллюминация. Или в Чикаго выставка и обезлесение, омерщвление земли. И все это нам поправит наука искусственным дождем, производимым электричеством. Ужасно! Истребят 98 % и восстановят 2».

Толстой обнаженно резко ставит вопрос об истинной цене прогресса и качественном содержании его целей. Прежде

чем трубить на каждом углу о необходимости удовлетворения человеческих потребностей, призывает он, следует мудро определить, какие из них являются подлинным благом. Иначе придется влачить жалкое духовно-нравственное существование в порочном кругу искусственных потребностей, «обворывающих» природу и одновременно тем самым множащихся и усиливающихся. В представлении писателя такой цикл не безобиден для нравственного характера личности, делает его менее чувствительным к различению добра и зла, потворствует формированию разъединяющего людей гедонистического жизнепонимания. Мы, подчеркивает он, радуемся нашим материальным успехам, даже если они достигаются ценою человеческой жизни, «то есть fiat (да будет) зеркало, фонограф и т. п., regeat (да погибнет) несколько людей. Стоит только допустить этот принцип, и нет предела жестокости, и очень легко добывать всякие технические усовершенствования...»

Толстой с горьким постоянством обнаруживает очередные парадоксы цивилизации, когда, например, научные достижения все чаще идут на исправление творящихся самой же наукой уродств, когда широкое распространение разнообразных книг затрудняет поиск действительно нужных душе сочинений, когда увеличение возможностей воздействия людей друг на друга с помощью газет или радио создает предпосылки для массового распространения зла. Иначе и быть не может, подчеркивает он, в том обществе, где развитие внешних форм намного опережает внутреннее совершенствование. «Цивилизация шла, шла и зашла в тупик. Дальше некуда. Все обещали, что наука и цивилизация выведут нас, но теперь уже видно, что никуда не выведут; надо начинать новое...»

Толстой не был, разумеется, противником демократии, науки и материального благополучия. Однако все эти достижения он расценивал как прожиточный минимум социально-интеллектуальной жизни, который при недостаточной духовно-нравственной основательности и высшесмысловой наполненности нельзя принимать за максимум и панацею. Как не следует, предупреждал писатель, считать таковым и то «новое», что предлагали революционеры его времени, сближаемые им в этом плане с либералами: «и либералы и революционеры коноводы без основы». По его убеждению, именно отсутствие религиозной, духовной, нравственной основы не позволяло революционерам выйти за пределы социально-экономической сферы, на изменения, перестановки и перераспределения внутри

которой они возлагали главные надежды в деле установления справедливого общественного устройства. Насилие же, игравшее в таком изменении решающую роль, превращало апостолов нового мира лишь в разрушителей старого, консервировало и обостряло в душах людей властолюбивые и мстительные чувства.

Коренную ошибку революционеров автор «Дневника» находил в том, что они не замечают «несоответствия жизни с сознанием». Отсутствие добра и света в душах людей, берущихся переустроить общество на «научных» основаниях, их внутреннее несовершенство обрекают на неудачу любые благие начинания и утопические мечтания. «Братство, равенство, свобода — бессмыслица, когда они понимаются как требование внешней формы жизни. От этого-то была прибавка: “ou la mort”. Все три состояния — последствия свойств человека: братство — это любовь. Только если мы будем любить друг друга, будет братство между людьми. Равенство — это смирение. Только если мы будем не превозноситься, а считать себя ниже всех, мы все будем равны. Свобода — это исполнение общего всем закона Бога. Только исполняя закон Бога, мы все наверно будем свободнее».

Толстой считал, что бороться со злом и достичь общественной гармонии «извне», с помощью нравственно половинчатых и ограниченных теорий, не искоренявших, а лишь иначе направлявших извечные людские пороки, невозможно. «Перестроится мир не извне, а изнутри. И потому вся энергия на внутреннюю работу». По его мнению, без такой работы нельзя стать действительно свободной, т. е. не зависимой от своекорыстия и полностью нравственно вменяемой личностью, деятельность которой в конечном итоге обуславливает подлинное преуспевание общества в самых разных областях. Чтобы жить по-братски, подчеркивает он, нужны братья, в натуре которых естественно бы возросло начало любви к другим людям. А для этого необходимо «заткнуть дыру мирских желаний», «переменив желания сердца», «увеличить, расширить и усовершенствовать душу».

«Внутреннее» просвещение, направленное не на увеличение и утончение материальных удобств наружной жизни, а на очищение сердца и добролюбящее устройство ума, является для Толстого той известью, с помощью которой можно было бы возводить нешатающийся фундамент достойной общественной жизни. Такое просвещение предполагает не блестящую игру

автономной культуры в смене различных научных методов, художественных школ, философских систем, в борьбе сословных и частноблагородных интересов, а коренное духовное преобразование и твердое нравственное устройство человека, способного направить свои усилия на подлинное единение с другими поверх писанных кодексов, теоретических программ, индивидуалистических пристрастий.

В господстве духовно-нравственных начал, просветляющих весь состав жизненных сил и придающих осмысленное благообразие человеческому существованию, автор «Дневника» видел фундаментальное условие подлинного прогресса, братского единения людей на основе принципов добра и справедливости. Господство же это не может быть обосновано без признания божественной природы человека. «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».

Толстой с величайшим сожалением наблюдал, что современная философия и наука не содействуют духовному прогрессу человека, не возвышают его, а, напротив, принижают. Наблюдая эволюцию этого процесса, он отмечал на страницах своих записей, что если Гегель находил разумным миропорядок несовершенного человека, то Дарвин приравнивал его к животному и оправдывал борьбу за существование, т. е. зло в людях. Ницше же, заключал писатель, доказывал, что добро противно природе человека и является результатом ложного воспитания — «не знаю, куда идти дальше».

Автора «Дневника» особенно раздражали теоретические выступления представителей позитивистской науки, стремившихся свести всю сложность, глубину и противоречивость человеческой природы и свободы к однозначным биологическим и социально-экономическим категориям. Такие методологические скачки растворяли в физиологических и социологических законах разнообразные духовные чувствования, творческие и идейные пристрастия, борьбу добра и зла в душе человека, как бы сводили на нет собственно человеческие понятия совести и чести, долга и ответственности. По мысли писателя, подобная атмосфера вела к упадку религиозного настроения и нравственному разложению людей, усиливая их эгоизм и отчужденность, делая собственный корыстный интерес индивида основой его существования.

Толстой был непоколебимо убежден, что несовместимую с подлинным прогрессом «жизнь для себя» невозможно исправить «цивилизацией» и «революцией», «наукой» и «экономикой», не врачующих, а лишь утончающих эгоистические начала человеческой природы. Преодолеть же эти начала и способствовать духовному росту нельзя с помощью каких-либо декретов, внешних узаконений или словесных проповедей. Необходимо, считал писатель, начинать с себя, с конкретных действий по собственному жизнеустроению. «Мы очень привыкли к рассуждениям о том, как надо устроить жизнь других людей — людей вообще... Сознание необходимости исправлять себя — единственное действительное средство воздействия на других людей».

По логике автора «Дневника», влияния душевного мрака и несовершенства, различные по степени и особенностям, неискоренимые до конца в любом человеке, по невидимым каналам распространяются вокруг. И малейшие наши злые помыслы, слова и поступки распространяются все дальше и дальше в пространстве и времени, незримо отпечатываясь в душах окружающих и подвигая их к проявлениям зависти или гордости, властолюбия или раболепия. Таким путем накапливается в мире отрицательный духовный потенциал, питающий происходящие в нем злодеяния. Своим же внутренним благолепием, увеличением света и любви в собственной душе каждая личность существенно изменяет сознание других к лучшему, поскольку ничто так нравственно не ободряет людей, как живой пример полной согласованности слова и дела, цели и средств. Именно это не только сдерживает распространение зла в мире, но и способствует усилению потенциала добра в нем.

Раскрыть такую логику и должна, по Толстому, единственно нужная человеку «Наука о том как жить» и находить ответы на главные вопросы бытия, как преодолеть все более опасную пропасть между внешним прогрессом и внутренним несовершенством человека и восстановить истинную иерархию важных проблем. «Вместо того, чтобы учиться жить любовной жизнью, люди учатся летать. Летают очень скверно, но перестают учиться жизни любовной, только бы выучиться кое-как летать. Это все равно, как если бы птицы перестали летать и учились бы бегать, или строить велосипеды и ездить на них».

Чтобы выйти из полуживотного неведения и предотвратить гибель от «опасных игрушек» науки и техники, необходимо, за-

ключает Толстой, выйти на единственно верный путь духовного и нравственного совершенствования как отдельной личности, так и всего общества. Ибо «в безнравственном обществе, каково наше мнимо христианское, все изобретения, увеличивающие власть человека над природой, и средства общения — не только благо, но и несомненное и очевидное зло». С чрезвычайной настойчивостью он повторяет на многих страницах «Дневника», что единственный выход из безнадежных социальных тупиков состоит именно в умении жить любовной жизнью. «Увеличение блага людей только от увеличения любви, которая по свойству своему равняет всех людей; научные же технические успехи есть дело возраста, и цивилизованные люди столь же мало в своем благополучии превосходят нецивилизованных, сколько взрослый человек превосходит в своем благополучии невзрослого. Благо только от увеличения любви».

II

В приведенной выше цитате из «Дневника» Л. Н. Толстой подчеркивает, что по своей первородной и истинной природе, связанной с образом и подобием Божиим, человек предназначен для любви, как птица для полета или рыба для плавания. Однако после грехопадения эта «внутренняя» духовная природа была искажена, «правильный источник» жизнедеятельности ослаблен и стал укрепляться ее «внешний», говоря словами А. С. Хомякова, «случайный центр». Отсюда же ставшие уже привычными и незаметными, нелепости и несообразности «флюсового» научно-технического прогресса, которые на фоне нарастающей душевно-духовной ущербности человека и выделяет Л. Н. Толстой и корень которых обозначен В. С. Соловьевым: «Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, — пока эта темная основа у нас налицо — не обращена — и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое *настоящее дело* и вопрос *что делать* не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей слепых, глухих, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления... Истинное дело возможно, только если в человеке и в природе есть положительные силы

добра и света; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеет».

Л. Н. Толстого и целый ряд других русских писателей и мыслителей объединяет органически воспринятая христианская традиция, позволяющая им трезво оценивать любые социальные проекты или политические реформы, исторические тенденции или идеологические построения, философские методы или эстетические системы, исходя из глубокого проникновения во внутренний мир человека и благодаря, так сказать, «различению духов» в нем. Другими словами, все они прекрасно понимали, что всевозможные метаморфозы и конечные результаты всяких «идей» обусловлены состоянием умов и сердец культивирующих их «людей». В конечном итоге именно духовное начало играет в истории первостепенную роль, предопределяя направление, содержание и характер творческой деятельности, цели и задачи использования тех или иных «внешних» достижений. Следовательно, «восходящее» или «нисходящее» развитие истории зависит не столько от изобретаемых общечеловеческих ценностей (при уже существующих христианских!) или изменяющихся социальных учреждений, научных открытий или промышленных революций, сколько от «внутренних» установок сознания, своеобразия нравственных принципов и мотивов поведения, влияющих по ходу жизни на рост высших свойств личности или, напротив, на их угасание.

Обращая внимание на сращенность «идей» и «людей», на зависимость «внешнего» от «внутреннего», Л. Н. Толстой, а вместе с ним и другие участники невольного диалога становятся и нашими сегодняшними собеседниками, как бы приглашают нас отвечать на по видимости простые, а на самом деле трудные и незамечаемые вопросы, которые проистекают, например, из заочной дискуссии между В. Г. Белинским и Ф. И. Тютчевым (естественным образом сложившейся из-за разности их мышления и независимо от их воли). Умиравший от чахотки критик совершал ежедневные прогулки к вокзалу строившейся Николаевской железной дороги и с нетерпением ожидал завершения работ, надеясь на капиталистическое развитие страны в деле созидания гражданского общества и нравственного совершенствования его членов. Белинский думал, что железные дороги победят тройку, просвещение одолеет невежество, а «лучшая, то есть образованная часть общества», следящая «за успехами наук и искусств в Европе», выведет Россию на передовые позиции социальных отношений. Когда через несколько лет после

кончины Белинского Николаевская дорога была сооружена и Москва приблизилась к Петербургу на пятнадцать часов езды, Тютчев в письме к С. С. Уварову от 20 августа 1851 года озадачивался совсем иными («внутренними») вопросами, нежели те, что волновали ревнителя «внешнего» образования и просвещения: «Я далеко не разделяю того блаженного доверия, которое питают в наши дни ко всем этим чисто материальным способам, чтобы добиться единства и осуществить согласие и единодушие в политических обществах. Все эти способы ничтожны там, где недостает духовного единства, и часто даже они действуют противно смыслу своего естественного назначения. Доказательством может служить то, что происходит сейчас на Западе. По мере того как расстояния сокращаются, умы все более и более расходятся. И раз люди охвачены этим непримиримым духом раздора и борьбы — уничтожение пространства никоим образом не является услугой делу общего мира, ибо ставит их лицом к лицу друг с другом. Это все равно что чесать раздраженное место, для того чтобы успокоить раздражение».

Со времен Тютчева расстояния многократно сократились, а раздражения в той же степени умножились. «Внешнее» же сближение людей сопровождается ростом их «внутреннего» уединения и отчуждения, но мы все еще продолжаем на свой лад воспроизводить разоблаченную уже Ф. М. Достоевским и Л. Н. Толстым в те же времена схему зависимости человека от среды, уповаем на «внешние» достижения биологических или информационных революций, меняем местами главное и второстепенное, принимаем материальные средства человеческого существования за его высшую цель, заслоняясь от «внутреннего» рассмотрения конкретного душевного содержания и реального состояния сознания современных индивидуумов разговорами о формальных преимуществах тех или иных общественных учреждений и механизмов или абстрактными причитаниями о гуманизме, прогрессе, демократии, новом мышлении, рыночных отношениях, правовом государстве и т. д. и т. п.

Нынешние властители дум почти с религиозным трепетом твердят о так называемом цивилизованном мире, не замечая его не только оборотные, но и даже очевидно противоречивые стороны, отказываясь от качественного анализа душевно-духовного самочувствия личности, не задумываясь о неизбежных и естественных последствиях общего хода жизни, имеющего в своей основе не дружбу, любовь и согласие, а конкуренцию, соперничество и вражду, не пресекающего, а распаляющего и

утончающего действия восьми «главных страстей», или «духов зла» (гордости, тщеславия, сребролюбия, чревоугодия, блуда, уныния, печали, гнева).

В пылу неофитского первооткрывательства и наивно-пристрастной идеализации ценностных координат современной цивилизации за бортом сознания оказываются те процессы, которые по-своему формируют и обрабатывают духовно-душевный мир человека, укореняют его волю в низших этажах существования, упрочивают и разветвляют своекорыстие как темную основу нашей природы в рамках денежного абсолютизма, воинствующего экономизма, юридического фетишизма и мировоззренческого сциентизма. Так называемые «эмпирики» и «прагматики» (архитекторы и прорабы как «социалистического», так и «капиталистического» Вавилона), общественно-экономические идеологи всякого времени и любой ориентации, уповающие на разум или науку, здравый смысл или хваткую хитрость, «шведскую» или «американскую» модель рынка, склонны игнорировать стратегическую зависимость не только общего хода жизни, но и их собственных тактических расчетов от непосредственного содержания и «невидимого» влияния изначальных свойств человеческой природы, от всегдашнего развития страстей, от порядка (или беспорядка) в душе, от действия (или бездействия) нравственной пружины. «Под шумным вращением общественных колес, — заключал И. В. Киреевский, — таится неслышное движение нравственной пружины, от которой зависит все».

Действительно, смена идеологических теорий или обновление социальных институтов, технические успехи или законодательные усовершенствования, декларации «нового мышления» или благие призывы к мирному сосуществованию сами по себе ничего не значат и лишь запутывают умы (хотели как лучше). В реальности все зависит от фактического состояния «внутреннего» человека, от своеобразия его побудительных принципов и направления воли, от влияния алчности, зависти, тщеславия, властных амбиций или капризов плоти (получается как всегда) и от способности противостоять им (получится как хотелось). «Ясно, — писал Ф. М. Достоевский, — что общество имеет предел своей деятельности, тот забор, о который оно наткнется и остановится. Этот забор есть нравственное состояние общества, крепко соединенное с социальным устройством его».

Необходимо подчеркнуть, что общество со всеми своими прогрессивными конституциями и учреждениями, ставящее во

главу угла исключительно материальное процветание и благополучие, незаметно для самого себя морально деградирует и выстраивает не узреваемый до поры до времени «забор» для своей деятельности. Об этом «заборе» во «всяком чисто человеческом прогрессе» размышлял П. Я. Чаадаев, писавший о самопленении умов в тюрьме языческого материализма, «в определенном тесном кругу, вне которого они неизбежно впадали в пустую беспорядочность»: «Дело в том, что прогресс человеческой природы вовсе не безграничен, как это обыкновенно воображают; для него существует предел, за который он никогда не переходит. Вот почему цивилизации древнего мира не всегда шли вперед... Дело в том, что, как только материальный интерес удовлетворен, человек больше не прогрессирует: хорошо еще, если он не идет назад!»

Вопросы, связанные с пирровыми победами человека в истории, с парадоксальной зависимостью между интеллектуальными достижениями и материальными успехами, с одной стороны, и нравственным онемением и духовным распадом — с другой, занимали особое внимание Ф. М. Достоевского. Говоря о грядущих гигантских результатах науки и техники в деле преобразования и подчинения природы, он спрашивал в «Дневнике писателя»: «Что бы тогда случилось с людьми? О, конечно, сперва все бы пришли в восторг. Люди обнимали бы друг друга в упоении, они бросились бы изучать открытия (а это взяло бы время); они вдруг почувствовали бы, так сказать, себя осыпанными счастьем, зарытыми в материальных благах; они, может быть, ходили бы или летали по воздуху, пролетали бы чрезвычайные пространства в десять раз скорей, чем теперь по железной дороге; извлекали бы из земли баснословные урожаи, может быть, создали бы химией организмы, и говядины хватило бы по три фунта на человека, как мечтают наши русские социалисты, — словом, ешь, пей и наслаждайся. “Вот, закричали бы все филантропы, теперь, когда человек обеспечен, вот теперь только он проявит себя! Нет уже более материальных лишений, нет более заедающей ‘среды’, бывшей причиною всех пороков, и теперь человек станет прекрасным и праведным! Нет уже более непрерывного труда, чтобы как-нибудь прокормиться, и теперь все займется высшими, глубокими мыслями, всеобщими явлениями. Теперь, теперь только настала высшая жизнь!”

Но вряд ли и на одно поколение людей хватило бы этих восторгов! Люди вдруг увидели бы, что жизни уже более нет у них, нет свободы духа, нет воли и личности, что кто-то у них украл

все разом; что исчез лик человеческий и настал скотский образ раба, образ скотины, с тою разницею, что скотина не знает, что она скотина, а человек узнал бы, что он стал скотиной. И загнило бы человечество; люди покрылись бы язвами и стали кусать языки свои в муках, увидя, что жизнь у них взята за хлеб, за «камни, обращенные в хлебы»».

Таким образом, осыпанность счастьем и зарытость в материальных благах не только не освобождают сознание человека от повседневных забот для занятий «высшим», не только не делают его прекрасным и праведным, но, напротив, гасят в нем само представление о нравственном совершенствовании и способствуют превращению лика человеческого в «скотский образ раба». Проникновенное изучение «людей», «души», «внутреннего» показывало писателю, что полное и скорое утоление «низших» потребностей снижает духовную высоту человека, невольно и незаметно приковывает его еще сильнее к узкой сфере самоценного умножения чисто внешних форм жизни, ведущих к культивированию многосторонности наслаждительных ощущений и связанных с ними «бессмысленных и глупых желаний, привычек и нелепейших выдумок». Все это оборачивается, в свою очередь, наращиванием самых сугубо материальных потребностей, наркотически насыщаемых разнородными вещами, что делает человека пленником собственных ощущений.

Ценой обращения с помощью науки «камней» природы в «хлебы» цивилизации стал, говоря словами В. В. Розанова, страшный, но мощный исход — понижение психического уровня человека. В результате происходит промен духовных даров на вещественные, чистой совести — на сытое брюхо, а отвержение высокого и святого для земного и полезного таит в себе глобальные нигилистические последствия.

Постепенное, подспудное, а затем и вполне очевидное усиление «биологизации» и «тварности» бытия в автономной культуре (переходящей в стадию цивилизации) обезбоженного человека озабочивало русских писателей и мыслителей. Например, М. М. Бахтин в «Философии поступка» заключал: «Все силы ответственного свершения уходят в автономную область культуры, и отрешенный от них поступок ниспадает на степень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты... Это и есть состояние цивилизации. Все богатство культуры отдается на услужение биологического акта». Духовные потери подобного услужения

подчеркнуты и Е. Н. Трубецким: «Одно из величайших препятствий, задерживающих духовный подъем, заключается в том призрачном наполнении жизни, которое дает житейское благополучие. Комфорт, удобство, сытость и весь обман исчезающей, смертной красоты — вот те элементы, из которых слагается пленительный мираж, усыпляющий и парализующий силы духовные». В этом же смысловом ряду находятся и эмоции И. А. Бунина, замечавшего: «Я с истинным страхом смотрел всегда на всякое благополучие, приобретение которого и обладание которым поглощало человека, а излишество и обычная низость этого благополучия вызывали во мне ненависть».

Господство биологического акта, экономических мотивировок, материальных призраков жизни поработывает человека низшими силами всепоглощающей корысти и конкурентной борьбы, иссушает высшие силы благородства и подлинной свободы (чести, достоинства, совести, милосердия, самопожертвования и др.), которые превращаются в условную щелуху, едва прикрывающую наготу эгоистической натуры и циничности расчетов, а также «зверит» душу. Подспудный ход мысли от автономной «культуры» до цивилизованного «озверения» можно пронаблюдать на выразительных примерах нашей текущей истории. Так, еще на заре перестройки один из ее главных экономических отцов полагал революционной целью внедрение «во все сферы общественной жизни понимания того, что все, что экономически неэффективно, безнравственно, и, наоборот, что эффективно — то нравственно». По его убеждению, основной причиной воровства, взяточничества, махового бюрократизма, всякого рода потаенных аморальных льгот, человеческой озлобленности оказывается не свободный выбор личности, ее нравственная вменяемость, наличие или отсутствие совести, а «экономически неэффективная обстановка всеобщего дефицита».

Поразительно, но вся эта логика почти буквально повторяет, демонстрируя типологическое единство определенного рода сознания и отмеченных В. В. Розановым подмен в сниженных представлениях о человеке, ход размышлений Лебезятникова и Лужина в «Преступлении и наказании» Ф. М. Достоевского. Лебезятников провозглашает лозунг экономически эффективной нравственности: «“Благородное”, “великодушное”, — все это вздор, нелепости, старые предрассудочные слова, которые я отрицаю! Все, что полезно человечеству, то и “благородно”!» Раскольников же советует ему довести свою мысль до конца,

тогда выйдет, что людей можно резать (или, добавим, поскольку техника совершенствуется, бомбить, осуществляя реальные геополитические интересы под благовидными предложениями защиты прав человека, гуманистических ценностей и т. п.).

Однако наши новые реформаторы столь увлечены своими выводами, что им и в голову не приходит проследить начала и концы собственного панэкономизма и развитие скрытого в нем образа человека. Еще в Верховном Совете СССР передовые бойцы реформ так подготавливали ретроградное общество к рынку: «Чтобы бороться и добывать себе пищу, звери имеют когти и клыки. А наши когти и клыки это собственность». В отличие от респектабельных теоретиков, весьма популярная газета в захватском ерничестве обнажает свое понимание сущности человека и доводит до логического конца его интенции: «Изданный из эдемского рая, он озверел настолько, что начал поедать себе подобных — фигурально и буквально. Природа человека, как и всего живого на земле, основывается на естественном отборе, причем на самой жесткой его форме — отборе внутривидовом. Съесть ближнего!»

Именно в таком представлении о человеке коренятся глубинные причинно-следственные связи между нравственной пружиной, социальными изменениями в обществе и «забором», о который оно наткнется. В клетке сниженных идеалов и при власти потребительской деспотии всегда незримо действует идея естественного отбора, обставленная красивыми речевыми конструкциями о демократическом обществе, диктатуре закона и т. п., закрепляется эгоцентрическое жизнепонимание и усиливается недружественная разделенность людей, множатся обольщения мнимой свободой, обращающейся зависимостью от тщеславия, любоначала и чувственности. На такой темной и злой основе своекорыстная политика, идеология и общественная жизнь всегда управляются соперничеством, порождают явные или скрытые формы ущемления и насилия, ревнивого противопоставления друг другу. И любые попытки преодолеть данное положение вещей на внехристианских принципах, в какие бы человеколюбивые идеи, прогрессивные установления и передовые учреждения они ни облачались, неизбежно заканчиваются в истории лишь перераспределением «суммы» власти, богатства и «наслаждений», очередным прорывом фундаментальных установок нравственно холодного и низменного сознания, неспособного пробиться сквозь крепкие решетки эгоистической тюрьмы к душе ближнего.

В такой негативной исторической динамике, укрепляемой геополитическими, национальными, этническими проблемами, многие философы, историки, культурологи все еще продолжают мечтать о торжестве вседемократического блаженства и петь дифирамбы так называемому «открытому обществу». Например, американский профессор Ф. Фукуяма в нашумевшей и переведенной во многих странах статье «Конец истории?» говорит о последовательной победе экономического и политического либерализма над большевизмом, фашизмом, новейшим марксизмом. Впечатляющее материальное изобилие и разнообразная культура потребления укрепляют либеральную демократию, становятся ее фундаментом и символом: «Состояние сознания, благоприятствующего либерализму, в конце истории стабилизируется, если оно обеспечено упомянутым изобилием. Мы могли бы резюмировать: общечеловеческое государство — это либеральная демократия в политической сфере, сочетающаяся с видео и стерео в свободной продаже — в сфере экономики». И хотя многие государства еще не перешли на рельсы практического либерализма и сохраняется возрастающий уровень насилия на этнической и националистической почве, можно говорить о наступлении постисторического времени, когда в главных развитых странах, «авангарде цивилизации», доминируют экономические интересы, отсутствуют идеологические основания для серьезных конфликтов и создаются предпосылки для мирного существования. По мнению профессора, нет никакой необходимости, чтобы либеральными были все общества; достаточно, чтобы были забыты идеологические претензии на иные, более высокие формы общежития.

Любопытна эта последняя оговорка, которая предполагает опасность в духовной высоте, в расширении укороченного психического горизонта и соответственно в выходе за пределы чуждой глубокому смыслу непосредственной жизненности, утилитарно-гедонистической жвачки. Здесь сокрыто действительно угрожающее и все чаще агрессивное неверие в свободу и личность, свойственное, например, пушкинскому Сальери (музыка Моцарта не нужна «чадам праха») или Великому инквизитору у Ф. М. Достоевского (Христос — главная помеха для «слабосильных существ»). Великий инквизитор предлагает проект социальной гармонии, основанной якобы на трезвом знании природы человека, на убеждении, что истинным двигателем его поведения являются низшие душевные качества. Пресловутая мудрость Великого инквизитора заключается в

искусной демагогии, позволяющей ему игнорировать в личности все высшее и сокровенное и, вызвав взаимное движение примитивных страстей и сниженных запросов, превратить людей в несмышленных рабов, послушную коллективную массу, в «тысячелимпонное стадо». Метаморфоза превращения личности в элемент стада предполагает устранение духовных устремлений и идеальных целей, живое присутствие которых препятствовало бы подобной метаморфозе и оживляло в сознании высшесмысловые аспекты бытия. Отсюда и та необходимая взаимозависимость, при которой сокращение идеальных целей и искоренение традиционных ценностей (прежде всего связанных с первообразом Христа) сопровождается через умаление личности внедрением идеологии «тихого, смиренного счастья по мерке слабосильных существ», пестование сиюминутных нужд настоящего, примитивного блаженства муравьиного ковыряния в материальных низинах жизни.

Сходный механизм погашения личности, забвения ее высших свойств, блокирования напоминающих о них источников и традиций при одновременной сосредоточенности на настоящем, на младенчески простодушном наслаждении его материальными благами Достоевский показывает и в «шигалевищине», дающей еще один вариант стада. Шигалев в «Бесах» излагает основанную на естественных данных теорию, по которой уже на свой лад, посредством перевоспитания целых поколений и ряда перерождений, люди должны достигнуть «первобытной невинности, вроде как бы первобытного рая, хотя, впрочем, и будут работать». Еще одна модификация «единого стада», с аналогичными закономерностями его формирования, раскрывается Достоевским и в «Зимних заметках о летних впечатлениях», где он излагает свои впечатления от посещения международной промышленной выставки в Лондоне, а, говоря шире — по сути, размышляет о стадильном переходе, если воспользоваться противопоставлением О. Шпенглера, от культуры к цивилизации.

Как видим, и в «теократическом», и в «социалистическом», и в «капиталистическом» вариантах жизнеустроения обнаруживаются сходные закономерности, хорошо усвоенные всякого рода властителями и манипуляторами общественным сознанием, которые внедряют в восприятие людей необходимый образ человека для управления психикой, изображают его таким, каким им выгодно его видеть, выдают уже искаженного манипуляцией одномерного индивида за «настоящего» и «истинного».

Говоря словами Ф. М. Достоевского, люди науки и промышленности, ассоциаций и кредитов, скорее, не спасут, а погубят мир, ибо выставляют жажду личного материального обеспечения и накопления денег любыми средствами «за высшую цель, за разумное, за свободу», стремятся навязать миру «свой облик и свою суть», уверить всех, что нет ничего важнее выгодных интересов, доказать, что стремление к прибыли и есть главный смысл жизни, внушить, что всякий идеализм и бессребреничество являются непростительным детским донкихотством. Ведь если бы действительно восторжествовали силы благородства, духовные и нравственные ценности, которые принципиально тем и отличаются среди прочего, что не покупаются и не продаются, то эти люди лишились бы своего первенства и возможности навязывать миру свой облик, им нечего было бы делать. Потому-то и поддерживаются приниженные духовные стандарты жизни, искаженный рекламной пропагандой и манипуляцией одномерный человек выдается за «настоящего» и «истинного», плодятся бесконечные вещественные соблазны и мануфактурные игрушки, подлинная культура растворяется в массовой, что во «внешнем» шуме общественных колес слабеет «внутренняя» нравственная пружина, душа пригибается книзу, совесть выносится за скобки и достается из кармана по мере надобности, если не мешает прибыли. Тут-то и происходит фальсификация свободы и разумности, превращение средств существования в цель жизни, искажение и даже перевертывание подлинной иерархии ценностей, когда постоянно сменяемые и совершенствуемые отели, виллы, банки, машины и т. п. успешно покоряют человека, а возвышающие и облагораживающие начала пригнетаются и выветриваются.

Надеяться при таком состоянии человеческой души и при таких обстоятельствах, когда народы вдобавок преобразуются в массы, живущие одним днем, манипулируемые и взаимозаменяемые, на какую-то потребительскую «нирвану» и экономическую «гармонию», как это делает Фукуяма, было бы по меньшей мере непредусмотрительным. Более того, в условиях духовного кризиса и обезличивания разных культур, повышения завистливых накопительских ожиданий во всех группах и слоях при одновременной невосполнимости источников энергии, возможного изменения климатических зон, недостатка пресной воды и удобной земли и, соответственно, новых конфликтов и войн за выживание, увеличения населения при усилении бедности в странах третьего мира, уже составляющих

^{4/5} современного человечества и готовых предъявить ему свои требования, обедненная и больная рассудочным прагматизмом «душа», оказавшаяся в плену у своих низших сил, забывшая о своей «высшей половине», но владеющая все более мощными «внешними» средствами, является главным «внутренним» источником возможных мировых катастроф. Достаточно вспомнить витающую в иных цивилизованных умах «респектабельную» мальтузианскую теорию «золотого миллиарда», не говоря уже о тайных вождениях сильных мира сего (и не сильных тоже).

Как бы опровергая иллюзии Фукуямы, крупнейший западный социолог русского происхождения П. А. Сорокин в книге «Человек, цивилизация, общество» (М., 1992) акцентирует внимание на том, что противостояние демократии и тоталитаризма, свободы и деспотизма, капитализма и коммунизма, интернационализма и национализма не составляет центральной проблемы нашего времени. Текущие популярные темы, постоянно освещаемые государственными деятелями и политиками, профессорами и министрами, предпринимателями и журналистами, — всего лишь производные и побочные ответвления главного вопроса: чувственная форма жизни и культуры против идеациональной. Сорокин выделяет один из основных принципов «чувственного общества», освобожденного от Бога и релятивизирующего все высокие ценности, абсолютные истины и нравственные императивы: «Истинно все, что полезно; допустимо все, что выгодно». Соответственно утилитаризм и гедонизм, формирующие атмосферу «цивилизованного мира», оказываются в нем самыми важными критериями. В такой атмосфере, например, «чувственное искусство» в литературе, живописи, театре становится все более вульгарным и поверхностным, избегающим высокого и благородного начала в человеке.

О том, как сплошное обмельчение, материализация и эгоизация человеческих желаний незримо готовит драматические последствия, создает подспудные предпосылки для перерастания мира в войну, опять-таки проницательно писал Ф. М. Достоевский. Говорят, размышлял он, что мир родит богатство, но ведь только десятой доли людей. От излишнего скопления богатства в одних руках развивается грубость чувств, жажда капризных излишеств и ненормальностей, возбуждается сладострастие, провоцирующее одновременно жестокость и слишком трусливую заботу о самообеспечении. Болезни богатства, продолжал

Достоевский, передаются и остальным девяти десятым, хотя и без богатства. Панический страх за себя сообщается всем слоям общества и вызывает «страшную жажду накопления и приобретения денег». Утробный эгоизм и приобретательская самозащита умерщвляют духовные запросы и веру в братскую солидарность людей на христианских началах. «В результате же оказывается, что буржуазный долгий мир, все-таки, в конце концов, всегда почти сам зарождает потребность войны, выносит ее сам из себя как жалкое следствие... из-за каких-нибудь жалких биржевых интересов, из-за новых рынков... из-за приобретения новых рабов, необходимых обладателям золотых мешков, словом, из-за причин, не оправдываемых даже потребностью самосохранения, а, напротив, именно свидетельствующих о капризном, болезненном состоянии национального организма».

Эта «внешне» парадоксальная, а «внутренне» закономерная цепочка превращения мира в войну (ср. рассуждения Н. Ф. Федорова о мнимой враждебности и действительном родстве «мирной» мануфактурной деятельности и милитаризма) хорошо показывает, что никакие дружественные договоры, «новые порядки» или общечеловеческие ценности неспособны предотвратить катастрофу, если сохраняется «низкое» состояние человеческих душ, видимое или невидимое соперничество которых порождает все новые материальные интересы и соответственно множит разнообразие тайных или явных захватов. В результате мирное время промышленных и иных бескровных революций, если оно не способствует преобразению эгоцентрических начал человеческой деятельности, а, напротив, создает для них питательную среду, само скрытно накапливает враждебный потенциал и готовит грядущие катаклизмы.

В подобной антропосфере было бы по меньшей мере крайней наивностью полагаться (как нередко случается) на юридические нормы и правовые отношения, которые по своей условной и релятивистской природе неизбежно деградируют, исполняются лишь из-за страха наказания, все чаще начинают играть роль своеобразной пудры или дымовой завесы для осуществления корыстных и гедонистических потребностей, открывая через демагогию путь праву сильного. А уж «титан» найдет немало способов, как упаковать беззаконие в оболочку закона и реализовать стяжательские мотивы и плутократические цели близких ему индивидов и групп.

Здесь было бы уместным вернуться к «спору» между Ф. И. Тютчевым и В. Г. Белинским, к образам паровоза, парохода, самолета, ракеты, компьютера и т. п. как символам сокращения расстояний между людьми и прогрессивного движения в невнятное светлое будущее. Самый главный вопрос заключается в том, какие души (живые или мертвые) и в каких целях, говоря современным языком, используют так называемые высокие технологии. И чем больше зазор, шире пропасть между «внутренней» нищетой и «внешним» могуществом, тем очевиднее приближение к той стадии «свободы», о которой писал К. Н. Леонтьев: «Все менее и менее сдерживает кого-либо религия, семья, любовь к отечеству, — и именно потому, что они все-таки еще сдерживают, на них более всего обращены ненависть и проклятия современного человечества. Они падут — и человек станет абсолютно и впервые “свободен”. Свободен как атом тупа, который стал прахом».

В последнее время все чаще встречаются метафорические сравнения отдельных стран или всего человечества в целом с самолетом или кораблем, чей курс не имеет ясно осознанной цели и неменяем по отношению к смыслу собственного движения. Известный физик Вернер Гейзенберг говорит, например, о непрерывно совершенствуемом и перегруженном железными и стальными конструкциями корабле, чей компас указывает уже только на его собственную массу. Следовательно, необходимо решать, идти ли человечеству прежним путем, преобразовывая не только корабль, но и компас, или выкинуть компас и снова смотреть на звезды. Мысль Гейзенберга естественно продолжить вопросом: а какое решение может принять человек изнутри того душевно-духовного состояния, качество которого постоянно снижается и которое при этом как бы и не подозревает о собственной ограниченности и ущербности?

Именно это состояние служило для многих русских мыслителей и писателей принципиальным признаком и критерием для далеко не радужных прогнозов. Так, по Н. Н. Страхову, скрытый прометеизм «титана» Нового времени, чье сознание не озабоченно «внутренним» осмыслением отрицательных начал человеческой природы, но ставит тем не менее гигантские «внешние» задачи, ведет к непредусмотренному, но логическому финалу. «Настроение современных людей имеет что-то прометеевское. Они хотят распоряжаться природой, они мечтают, как алхимики, продлить жизнь, переделать по-своему животных и растения, овладеть болезнями и т. п. Однако их мечты че-

ловеколюбия, обновления, благополучия не имеют правильно-го источника, правильной цели и потому приведут к убийству, хаосу и страданию». И для Ф. М. Достоевского «внутренняя» неосмысленность и непреодоленность собственной «недостиженности» и «недоделанности» являются коренной ошибкой человека при разворачивании всей его «внешней» деятельности. В беседе с одним из современников он порицал «слепых» проповедников невнятного гуманизма: «Они и не подозревают, что скоро конец всему... всем ихним “прогрессам” и болтовне! Им не чудится, что ведь антихрист-то уж родился... и идет!.. И конец миру близок, — ближе, чем думают!» В подаренном писателю женами декабристов Евангелии отмечены слова из «Откровения Иоанна Богослова» о звере с семью головами и десятью рогами, на котором восседала облаченная в порфиру и багряницу жена «с золотой чашей в руке своей, наполненной мерзостями и нечистотою блудодействия ее». На теле же жены написано имя: «Тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным». Отметив слово «тайна» двумя чертами и пытаясь разгадать ее, Достоевский пишет на полях слово «цивилизация». В подготовительных материалах к «Бесам» имеется толкование этого места Апокалипсиса, где он сравнил зверя с миром, оставившим веру и опирающимся на свои собственные «гуманистические» силы.

Христианское мышление, сосредоточенное на различении добра и зла, судящее не по словам, а по делам, всматривающееся во «внутренний» мир, а не только во внешние достижения человека, открывало в душевной сердцевине цивилизованного индивида явный перевес «неправильных» источников и целей жизнедеятельности над «правильными».

«Нужно задавать себе вопрос, чей прогресс, прогресс чего именно? — настаивал А. С. Хомяков. — Иначе выйдет, что вся жизнь Римской Империи до последнего дня была прогрессом; может усовершенствоваться наука, а нравы могут упадать и страна гибнуть. Может скрепляться случайный центр, а все члены слабеть и болеть и страна опять-таки гибнуть. Где же тут прогресс страны? Прогресс есть слово, требующее субъекта. Без этого субъекта прогресс есть отвлеченность или, лучше сказать, чистая бессмыслица».

Однако, чтобы отвечать на подобные вопросы, необходимо преодолеть околдованность текущим и «современную близорукость» (Гоголь), о которой писал В. А. Жуковский, как бы вступая в обозначенный выше «спор» В. Г. Белинского с

Ф. И. Тютчевым: «Современники едва ли что-нибудь видят ясно. Происшествия кипят, бегут, суетятся, толкуются и толкаются перед нашими глазами с такою быстротою и в таком беспорядке, что никому нет времени ни для их наблюдения, ни для оценки. Мир сделался железною дорогою, по которой мчатся паровозы событий во всех направлениях; они, как призраки, мелькают перед нами, когда мы с ними встречаемся, и от этих встреч происходит подчас ужасная давка. Кому тут до спокойного наблюдения? Кому до оценки? Кто даже имеет возможность сказать чистую правду?»

Приведенные выводы и оценки стадии цивилизации Л. Н. Толстым и его непреднамеренными единомышленниками, не вмещающиеся в одномерное сознание отечественных реформаторов, показывают, что языческий выбор в любом («демократическом» или «тоталитарном», благообразном или неприглядном) варианте не преображает, а утончает и усиливает «темную основу нашей природы», выдвигает на авансцену истории «недоделанных» и «недосиженных» людей, господство которых еще более пригнетает душу «ветхого Адама» греховными страстями и корыстными интересами. Без Бога, без духовного максимализма и высшесмысловой наполненности любые гуманистические начинания и идеи (а «минимальные», «презирающие» человека и предлагающие ему дьявольский выбор между большим и меньшим злом тем более) расползаются, как тесто, теряют подлинную разумность, готовы к предательскому перерождению и вымиранию. Без освобождения из политико-экономического плена и обретения в «подвиге веры» (Г. В. Флоровский) истинно человеческого и непоколебимого благородства, благообразия и бескорыстия нравственная пружина демократии, права, науки, культуры слабеет и перестает работать. В таких условиях немыслим плодотворный поиск так называемого третьего спасительного пути между Сциллой кровавого тоталитаризма и Харибдой потребительской деспотии, которые, несмотря на видимую и утверждаемую противоположность, в ситуации духовного, нравственного, психологического, экологического, демографического кризиса все очевиднее представляются одинаково тупиковыми и внутренне взаимозависимыми вариантами натуралистически и антропоцентрически понимаемой истории.

Одна из самых главных и заветных мыслей Достоевского, доверенная его герою, звучит так: «На земле же воистину мы как бы блуждаем, и не было бы драгоценного Христова образа

перед нами, то погибли бы мы и заблудились совсем, как род человеческий перед потопом». Потому-то и важно, заключал писатель, беречь «Знамя Христово», что оно помогает сохранить твердую почву в различении добра и зла, не позволяет слепотствующему уму питаться «темной основой нашей природы» и увлекаться ложными идеями, очищает сердце и оживляет в нем истинную любовь. Ту любовь и те силы подлинного благородства и истинной человечности, которые угасают за не востребованностью, но без которых нельзя одолеть нигилистический дух Великого Инквизитора, принимающий в истории разные обличья и дышащий везде, где земля обустроивается без небес, счастье без свободы, жизнь без смысла и где низшие силы человеческой души одерживают победу над высшими.

Именно подобные выводы как бы растворены в самой ткани диалога Л. Н. Толстого с современниками и потомками, позволяющего раскрыть неотъемлемую связь «идей» и «людей», соотносить «внешние» исторические процессы с «внутренним» состоянием души отдельного человека. В русской религиозной философии и классической литературе последние вопросы бытия и проблемы повседневного существования, пристальное исследование каждой личности и озабоченность судьбами России и Европы, всего человечества слиты в единое целое. В «Герое нашего времени» М. Ю. Лермонтов замечал, что «история души человеческой, хотя бы самой мелкой души, едва ли не любопытнее истории целого народа». В этом неоднозначном высказывании содержится мысль об определенной равновеликости личности и общества. Отражая и фокусируя в своем сознании социальные явления, «живой человек» вместе с тем сам активно творит их, накладывая на них неизгладимый отпечаток своего «внутреннего» мира. Можно сказать, что исторические этапы представляют собой воплощающиеся изменения человеческой души. Христианская же чуткость к происходящему на первичном духовно-нравственном уровне позволяет должным образом оценивать содержание и форму, направление и смысл деятельности в социально-политической и культурной сфере, определять иерархию ценностей, которые руководят помыслами и поступками людей, уяснять, на какие, темные или светлые, стороны человеческой души опираются разные события жизни. Ибо: «Где сокровище ваше, там и сердце ваше». А от, так сказать, качества сокровища, от высоты и значительности (или, напротив, низменности и ничтожности) «внутренних» сердечных ценностей, как бы бессознательно предугадывающих тот

или иной «внешний» выбор личного и социального поведения, зависят истинное качество, подлинная перспектива и конечная судьба всякого идейного и общественного новаторства.

Христианское мировидение дает и своеобразный иерархический ключ к пониманию возможных результатов, вытекающих из глубинного исследования тесной пульсирующей взаимосвязи между «психологией» и «историей». Говоря об искусстве А. С. Пушкина, Л. Н. Толстой писал: «Область поэзии бесконечна, как жизнь; но все предметы поэзии предвечно распределены по известной иерархии, и смешение низших с высшими, или принятие низшего за высший, есть один из главных камней преткновения. У великих поэтов, у Пушкина, эта гармоническая правильность распределения предметов доведена до совершенства».

Сказанное о художественном творчестве может быть методологически отнесено и ко всей жизни в целом. Сейчас, когда низшее не только смешивается с высшим, но первое агрессивно принимается за второе, духовный и мыслительный опыт участников диалога, основанный на стремлении соблюсти в бесконечном поле всего бытия «предвечную иерархию» и «гармоническую правильность распределения предметов», как нельзя более актуален. Было бы полезным задуматься над тем, что, например, А. С. Пушкин понимал под «неумолимым эгоизмом» и «нестерпимым тиранством» демократии, подавляющим «страстию к довольству» бескорыстные и возвышенные движения души; Н. В. Гоголь — под «пустым призраком» цивилизации, скрывающей беспросветную пошлость и вселенскую скуку, П. Я. Чаадаев — под «плачевной золотой посредственностью» мещанства, изничтожающего духовные дары человека. Все еще не западают в сознание современного интеллектуала размышления К. Н. Леонтьева о «либерально-эгалитарном прогрессе», приводящем самобытные культуры ко всемирному примитивному однообразию. Кстати говоря, пристальное вглядывание в душу представителя так называемого среднего класса в толстовской повести «Смерть Ивана Ильича» может служить конкретной «внутренней» иллюстрацией к общей «внешней» мысли Леонтьева о «среднем европейце» как «орудии всемирного разрушения».

Глубинный христианско-антропологический контекст мысли участников диалога (невольно и органично проявляемый или сознательно и целенаправленно утверждаемый) позволяет им не отрывать «внешнее» от «внутреннего» или принимать низ-

шее за высшее, а, напротив, открывать «невидимое» преломление иных противоречий человеческой природы в тех или иных общественных тенденциях и яснее постигать как содержание прожитых столетий, так и направление каждого этапа истории: куда она движется, вперед-вниз («расточается») — к апокалиптическому финалу, или вперед-вверх («собирается») — к преобразению жизни. И другой «внутренний» вывод о «трезвой» и «реалистической» необходимости духовного максимализма вытекает из их «внешнего» диалога. Еще Гоголь писал о «высшей битве» — не за временную свободу, права и привилегии, а за человеческую душу, отсутствие света и добра в которой не заменят никакие конституции и инвестиции и которой для ее исцеления нужно вернуть забытые святыни. Следует круто направлять лодку вверх, не то река жизни снесет ее вниз по течению, предупреждал Л. Н. Толстой. В том же русле и совет епископа Игнатия Брянчанинова: чтобы попасть в избранную цель на земле, следует метиться в небо.

О. В. Сливацкая

«Человек Толстого» как динамическое тождество*

Тайна в том, что «я» всякую
минуту другой и все тот же.

Лев Толстой

М. Л. Гаспаров в одном из своих писем высказал чрезвычайно продуктивную мысль. Он начинает с утверждения, что Онегин «психологически не связан»: «...знаток науки страсти нежной, ипохондрик — порядочный человек, поучающий барышню, — дуэлянт и влюбленный — плохо складываются в одного человека». Далее ученый сравнивает подход к проблеме, с одной стороны, Бахтина, а с другой — Шкловского, Томашевского и себя самого: «Это разница подходов философа и филолога: философ воспринимает и продумывает мир как впервые, от нуля, и для него условностей существовать не может, — тогда, как филолог подходит к миру сквозь толщу культуры, и поэтому для него в мире все — условность»**. Изучение художественной антропологии требует, по-видимому, совмещения обоих этих подходов. Однако «филологиче-

* Впервые опубликовано: Русская литература. 2010. № 4. С. 3–14.

** Ваш М. Г. Из писем Михаила Леоновича Гаспарова. М., 2008. С. 182.

ский» подход в чистом виде нуждается в длительном экскурсе в историю художественной антропологии, что, разумеется, в ограниченных пределах статьи невозможно. Не вдаваясь сейчас в существо спора об Онегине, сосредоточим внимание на остроте поставленной проблемы — изменчивости литературного персонажа при сохранении единства характера*.

Человек, как установлено, — это динамическое тождество: он и меняется, и сохраняет свою тождественность. Он пребывает в движении и изменении, оставаясь и холистичным, и единственным. Как любил повторять Герцен, «все пройдет и все останется». Известное толстовское сравнение человека с рекой и выражает это двуединство, ибо река — образ и вечной изменчивости, и вечной непрерывности.

Размышления на эту тему — одна из доминант художественной антропологии Толстого. У него встречаются высказывания, противоречащие друг другу: «Каждый человек есть все проявляющееся новое и новое существо, а не есть тот же человек»**, «Время идет, а в нас есть что-то недвижимое»***. С. А. Толстая записывает (12 июня 1909 года): «Был разговор о старости. Лев Николаевич говорил: “Я не знаю, какая там внешняя перемена у старика, а во внутренней жизни я все тот же я, Левочка, таким, каким был вот в его возрасте”, — прибавил Л. Н., указывая на 13½-летнего Дорика»****. Две стороны одной проблемы сводятся в диалектическом единстве: «Это как река Волга, она у Твери, Нижнего, Астрахани одна — и совершенно различна»*****. Отчасти это зависит от того, какова точка зрения — внутренняя или внешняя: в самоощущении человека

* М. Л. Гаспаров прав согласно формальной логике. Пушкинское «противоречий очень много, но их исправить не хочу» объяснено Ю. М. Лотманом с позиций движения текста в соответствии с духовной эволюцией Пушкина. Думается, однако, что противоречия, которые в прозаическом тексте были бы несомненны, снимаются в тексте поэтическом, поскольку, по определению А. Ахматовой, «поэзия — это постижение тайной связи явлений» (Чуковская Лидия. Записки об Анне Ахматовой. М., 1997. Т. 1. С. 400).

** Маковицкий Д. П. Яснополянские записки: У Толстого. 1904—1910: В 4 кн. М., 1979. Кн. 2. С. 388.

*** Там же. С. 353.

**** Толстая С. А. Дневники: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 287.

***** Маковицкий Д. П. Яснополянские записки: У Толстого. 1904—1910: В 4 кн. Кн. 2. С. 243.

преобладает чувство своей неизменности, сторонний взгляд скорее подмечает изменения. Более глубокая причина заключается в том, что человек многосоставен. Симптоматично, что, излагая мысли Толстого о природе человека, необходимо перейти на язык современной науки. По Толстому, в пределах отдельной личности существуют разные эволюционные пласты. Первичный слой генетически обусловлен. «Характер, да, это особенность, выросшая в прошедших веках, скрывающаяся в бесконечности, но оно умирает с плотью и возрождается в потомстве, но не связано с моим сознанием»*. Толстой четко различает то, что современная наука называет генотипом и фенотипом: «Всякое живое существо носит в себе все возможности своих предков (т. е. генотип. — О. С.). Выделяясь же, оно проявляет некоторые из них (т. е. фенотип. — О. С.), неся в себе все остальные и приобретая новые. В этом процесс жизни: соединять и выделять»**.

В человеке одновременно сосуществует прирожденное и приобретенное, неизменное и изменяющееся: «Один Я изменяющийся, другой Я неизменный»***. Это объясняется тем, что разные уровни личности обладают разной динамичностью. Наиболее устойчив тот уровень, который связывает человека с его видом. Толстой называет его «я неизменный» или «характер прирожденный». «Что есть характер прирожденный (есть и приобретенный)? Из прежних существований вынесенный склад жизни»****.

Наконец, мысль фундаментальной важности: «...человек не стоячее, а бесконечная возможность. От этого-то он и дорог»*****.

Тут открывается веер сложнейших проблем. Как это соотносится с эстетическим целым мира художника? Как — с эстетическим целым отдельного текста? Конкретнее — с изображенной в нем жизнью, с тем множеством персонажей, разного масштаба и разных функций, которые тоже, возможно, меняются,

* Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. М., 1952. Т. 51. С. 66.

** Там же. Т. 53. С. 136.

*** Там же. Т. 55. С. 359.

**** Маковицкий Д. П. Яснополянские записки: У Толстого. 1904—1910: В 4 кн. Кн. 2. С. 411.

***** Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 53. С. 324.

а возможно, — остаются неизменными? Все ли герои способны к движению? По каким законам оно происходит? Что именно меняется, а что остается неизменным? И в какой степени? И под влиянием каких факторов: внутренних или внешних? Требуют ли своей реализации ресурсы личности, или заставляют обстоятельства? Как эти факторы соотносятся? Этот круг проблем находится в самом фокусе художественной антропологии. И толстовской в первую очередь. Об этом примечательный разговор Толстого с Короленко в августе 1910 года.

«Короленко: Вы дали типы меняющихся людей (Безухов)... Л. Н. ...Но тип остается типом: не “меняющийся”, а движущийся»*.

Что же имел в виду Толстой, настаивая на различении этих почти синонимичных понятий? По-видимому, «меняющийся» либо теряет свою тождественность, либо, напротив, при всех внешних переменах остается сущностно неизменным. А «движущийся» «остается типом», т. е. в динамике личности у него не утрачивается тождественность. Судя по этому разговору, и Короленко, и Толстой выделили Пьера Безухова как фигуру наиболее выразительную. Изменчивость характера, свойственная дотолстовскому реализму, кроме приведенного в качестве примера Онегина, имеет множество подтверждений. Заслуга же Толстого в том, что у него в полной мере представлена диалектика тождественности и динамики.

Знаменательно, что Толстой начинает свой путь с «Четырех эпох развития». Хотя «четвертая эпоха развития», а именно взрослость, не была написана, она присутствует в тексте Трилогии благодаря виртуозной повествовательной технике. Повествование ведут взрослый и ребенок. Иногда они четко разграничены, иногда сближаются вплоть до полной неразличимости. Иногда очевидна рефлексия взрослого, иногда — непосредственность ребенка. Иногда же — и эти моменты самые интересные — они сливаются в стилистике отдельной фразы, когда в речи ребенка звучит чужеродное ему «взрослое» слово. Подвижное равновесие модусов повествования в пределах одного текста является моделью сосуществования разных этапов развития в пределах одной человеческой жизни. Не ребенок и не взрослый, а *ребенок — во — взрослом*, иногда больше ре-

* Маковицкий Д. П. Яснополянские записки: У Толстого. 1904—1910: В 4 кн. Кн. 4. С. 320.

бенок, несущий в себе потенциал взрослости, а иногда больше взрослый, сохранивший в себе ребенка, — так художественно реализуется динамическое, пульсирующее тождество личности, с ее неизменным и, однако же, всегда подвижным ядром*.

Таким образом, Толстой входит в литературу со своей, ставшей для него сквозной, темой динамики и тождественности личности. Но в романах он сдвигает акценты. В них речь идет не о становлении личности в детстве, отрочестве и юности — это тема «романа воспитания»**. В романах же его интересует движение личности *в пределах ее взрослости*. По-видимому, такое движение — удел не каждого, в то время как первые три этапа присущи жизни любого человека, — к такому выводу приводит Толстой в «Войне и мире»***.

* * *

Как известно, сложнейшая проблема интерпретации художественного текста состоит в неизбежной и непреодолимой *выборочности*. Исследователь вынужден ограничивать себя определенной темой, аспектом или методом анализа. За пределами этого всегда остается многое, а именно то, что составляет

* Сам механизм движения личности при сохранении ее тождества изучен академиком А. А. Ухтомским: «Замечательно, что в душе могут жить одновременно несколько доминант — следов прежней ее жизнедеятельности! Они поочередно выплывают из глубины подсознательного в поле душевной работы и ясного внимания, живут здесь и подводят свои итоги некоторое время, а затем снова погружаются куда-то вглубь, уступая место своей товарке. Но и при погружении вглубь, из поля всякой работы сознания, они не замирают, не прекращают своей жизни. Замечательно, что они продолжают расти и там, продолжают обогащаться, преобразовываться, расти, так что, возвратившись потом, в сознании они оказываются более содержательными, созревшими, более обоснованными» (Ухтомский А. Лицо другого человека. Из дневников и переписки. СПб., 2008. С. 204). Симптоматично, что, разрабатывая теорию доминант, А. А. Ухтомский опирался на творчество Толстого (см.: Ухтомский А. А. Письма // Пути в неизвестное. М., 1973. Сб. 10. С. 374).

** См. фундаментальное исследование: Краснощекова Е. Роман воспитания — *Bildungsroman* — на русской почве. СПб., 2008.

*** О движении этой проблемы в «Анне Карениной» см.: Сливацкая О. В. «Истина в движении»: о человеке в мире Толстого. СПб., 2009. С. 349—352.

художественное целое^{*}. Поскольку охватить это целое, в силу его неисчерпаемости, невозможно, то, ограничиваясь «образом человека», необходимо исходить из присущей высокому искусству *изоморфности* поэтики и антропологии^{**}.

Невоздушная громада «Войны и мира» — это эпос, поэтому человека следует рассматривать исходя из его существования в эпической действительности. Эпос предполагает широчайший панорамный охват. В пределах этой панорамы существует множество, говоря языком Толстого, *фокусов*^{***}. Это — люди, их судьбы, их деяния, их души. Человек, изоморфный эпическому миру, должен обладать и душой, способной расширяться, и границами личности, подвижными и проницаемыми.

Универсальная модель жизни для Толстого — это волна. «Жизнь человека, известная нам, — волна, одетая вся блеском и радостью»^{****}. Название великой книги прямо отражает волнообразное движение жизни, с ее подъемами и спадами. Этой же универсальной модели изоморфно и движение человека: в нем есть свои «войны» — кризисы, есть и мирное течение жизни. Изменения, при сохранении тождества, происходят и в моменты личных кризисов, и в мирные периоды, часто тогда, когда судьба героя уходит из поля зрения и он вновь возвращается уже несколько иным. Однако в кризисных ситуациях все выступает крупно и выпукло, поэтому они наиболее выразительны для постижения самой сущности процесса изменения при сохранении тождественности. Кризис одного героя может дать представление об общих закономерностях движения личности.

* Эта проблема рассматривается в рамках герменевтики. Подробнее в связи с Толстым см.: Бойко В. А., Постнов О. Г. Истина в пространстве художественного текста // Критика и семиотика. Вып. 9. Новосибирск, 2006.

** Убедительно это показано в трудах С. С. Хоружего, стоящего у истоков синергийной антропологии, и его последователей. См.: Хоружий С. С. 1) «Улисс» в русском зеркале. М., 1994. С. 142–143; 2) О старом и новом. СПб., 2000. С. 142–143, 147; 3) Очерки синергийной антропологии М., 2005. С. 128–168; Евлампиев И. И. 1) Антропология Достоевского // Вече. СПб., 1997. Вып. 8. С. 128, 141–144; 2) Художественная философия Андрея Тарковского. СПб., 2001. С. 16–17, 209–210.

*** Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. М., 1952. Т. 47. С. 213.

**** Там же. Т. 49 С. 88. Дополняет этот образ дневниковая запись: «Наслаждения, страдания это дыхание жизни: вдыхание и выдыхание, пища и отдача ее». См.: Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 49. С. 129.

С. Франк в своем труде «Душа человека» предложил такой образ: «Человек в своем внешнем проявлении в предметном мире носит как бы скромную личину маленькой частицы все-ленной, и на первый взгляд его существо исчерпывается этой внешней его природой; в действительности же то, что называется человеком, в самом себе и для себя есть нечто неизмеримо большее и качественно совсем иное, чем клочок мира: это есть внешне-закованный в скромные рамки скрытый мир великих, потенциально бесконечных хаотических сил; и его подземная глубь также мало походит на его внешний облик, как мало внутренность огромной, скрывающей и богатство, и страдания темной шахты походит на маленькое отверстие спуска, соединяющее ее со светлым, привычным миром земной поверхности»^{*}.

Если развернуть образ Франка, то человек в двух великих романах Толстого (о «Воскресении» речь дальше) — это именно такая «шахта», и решающую роль в его движении играют процессы, происходящие на ее самых глубоких уровнях — в «Анне Карениной» особенно. Однако уникальность Толстого в том, что, прорываясь в глубины, он простирается и вширь, ничего не упуская из мира вокруг отверстия в бездну, огромного и живущего своей самостоятельной жизнью. Так возникает проблема: насколько мир зависим от событий внутри «шахты» и насколько душа зависит от жизни за ее пределами?

Характер отношения человека и мира — и для самого Толстого — был трудно определяемым. Это не отношение равенства (человек — и есть мир), но и не отношение простого приращения новых качеств (человек — это то, и то, и то). Этому феномену было найдено слово — *сопряжение*. Чтобы оно родилось, необходимо было величайшее событие *Отечественной* войны — Бородино, и самый толстовский из толстовских героев — Пьер. В этом эпизоде сошлись два эстетических максимума «Войны и мира». Бородино — нечто несоизмеримо большее, чем фон для внутренней судьбы Пьера, а Пьер — нечто значительно более важное, чем точка зрения на происходящие события.

Почему в центр Бородина, главного события *войны*, поставлен именно Пьер, самый «мирный» из всех героев книги?

^{*} Франк С. Л. Душа человека // Предмет знания. Душа человека. Минск, 2000. С. 714.

Более того, в вечном противостоянии двух способов жить: *vita activa* — *vita contemplativa* (жизнь действия и жизнь созерцания), Пьер — полнейшее воплощение второго, а война, разумеется, требует величайшей активности.

В этом сказывается та парадоксальность, которая является признаком глубокого проникновения в суть явления. Как говорил Толстой: «...придет в голову какая-нибудь мысль, и в первую минуту скажешь, что это парадокс, потом еще раз подумаешь, потом еще и еще, и в конце концов увидишь, что это не только не парадокс, а несомненная истина»*. Несомненная истина в том, что в Пьере отсутствует жесткая кристалличность. Он и самый глубокий, но и самый открытый из всех героев книги.

Высший эстетический смысл присутствия Пьера в эпицентре военных действий требовал от автора психологической мотивировки. Этот поступок Пьера, как и многие другие, кажется странным. Сама повторяемость странностей и подсказывает ответ: особенностями личности Пьера, его характером. Характер же, по Толстому, состоит из нескольких пластов, сформированных разными уровнями опыта, или памяти. «Есть память своя личная, что я сам пережил: есть память рода — что пережили предки и что во мне выражается характером: есть память всемирная, божья, — нравственная память того, что я знаю от Начала, от которого изошел»**. Самый внешний слой — личный опыт. У Пьера — это потребность выйти из очередного кризиса, который накануне войны уже казался неразрешимым. Второй слой, т. е. особенности характера, унаследованные от отцов, — это внезапные приступы бурной хаотической деятельности, сменяющие обычную апатию и созерцательность. Наконец, Божья память, идущая от Начала, — она у Пьера самая сильная, но она же и трудно определяемая. Суть ее — в жажде Смысла. Полная непрактичность, отсутствие житейской опытности, созерцательность — это порождение того же Начала, голос которого звучит в его душе, заглушая все остальное. Сейчас он проявился в русском стремлении к жертве и страданию.

Если на этих уровнях, при всей их неопределенности, установить мотивы все-таки возможно, то за пределами этого остается область недетерминированного, безответное «почему-то». Толстой называл эту основу жизнедеятельности «что-то

* Гольденвейзер А. Б. Вблизи Толстого. М., 1959. С. 171.

** Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 56. С. 24.

жизни»^{*} и вечно задавался вопросом о том, «что такое та сила, которая приводит в действие машину, т. е. что такое та сила жизни, которая заставляет действовать?»^{**}

Жерар Женетт, специально изучавший (на примере Стендаля) проблему мотивации в искусстве, особо ценил те прозрения, которые «не объясняют таинственно зародившихся оснований этих решений»^{***}. Обычно немотивированным бывает зло, и истоки этого явления в искусстве часто связывают с шекспировским Яго. Он — воплощение *acte gratuit*, т. е. ничем не обоснованного, беспричинного поступка. «Подоплека такого поступка не наслаждение или боль, не рациональное или иррациональное, а чистое, беспримесное желание: черт возьми, я поступаю *так*, потому что мне *так* хочется»^{****}. А Л. С. Выготский, обращаясь к суждениям Толстого о Шекспире, указывает на то, что самым ценным достоянием психологии искусства оказывается область немотивированного: «Но этим самым Толстой совершает величайшее открытие, указывая именно ту область немотивированного, которая является специфическим отличием искусства; в одной фразе он намечает истинную проблему шекспирологии, когда говорит: “Лица Шекспира постоянно делают и говорят то, что им не только не свойственно, но и ни для чего не нужно”»^{*****}. Однако в мире Толстого *acte gratuit* — это порождение не зла, а добра. Мотивы многих поступков Пьера необоснованны. Он движим страстной, но неопределенной жаждой прорыва в какой-то высший смысл. Та-

* Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 48. С. 122.

** «Автор совершенно верно говорит, что если человек побеждает свои стремления и поступает противно им, то только потому, что поступает по наиболее сильному мотиву. Так что всегда поступок есть следствие наиболее сильного побуждения. Совершенно верно, если смотреть на человека как на самодействующую машину, не принимая во внимание того, что заставляет машину действовать, не спрашивая себя о том, что такое та сила, которая приводит в действие машину, т. е. что такое та сила жизни, которая заставляет действовать?» См.: Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 55. С. 183.

*** Женетт Ж. Правдоподобие и мотивация // Женетт Ж. Фигуры. М., 1998. Т. 1. С. 308.

**** См.: Оден У. Х. Лекции о Шекспире. М., 2008. С. 347. Истоки *acte gratuit* Оден видит в эпизоде с грушевым деревом из «Исповеди» бл. Августина, а развитие — в «Записках из подполья» Достоевского.

***** Выготский Л. С. Психология искусства. М., 1968. С. 209.

ковы пласты личности Пьера, которые стали очевидными накануне кризиса и которые привели его на поле Бородина.

* * *

Утро самого Бородинского сражения начинается с пейзажа. Перед Пьером раскрывается панорама яркой, блистающей красоты. Все сверкает в розовом и золотом колорите, все пронизывают «молнии» света, все движется и живет сквозь набегающую и уплывающую дымку тумана. Каждая деталь выписана резко. Леса казались выточенными из «драгоценного желто-зеленого камня». Дым играл «лиловым, серым и молочно-белыми цветами» и вспыхивал «торжественными отголосками», звуки выстрелов «красивые, твердые, верные»*. Нет ничего не только снижающего, но сколько-нибудь будничного. Все настолько парадно, что кажется: это не в эстетике Толстого. Это создает интегральный образ Абсолютной Красоты.

В чем «необходимость поэтическая» того, что образ именно такой, светозарной красоты открывает величие и трагедию Бородина? Думается, не только в том, что это контраст трагедии, но и не в том также, что это соответствие величию. Красота — это Истина. Она вечна, не зависит от всего преходящего, господствует надо всем, неся в себе наивысший смысл бытия. Она настраивает читателя на *сверхсмысл* грядущего события. Так с самого начала задан космический масштаб.

Воздействие красоты на человеческую душу сложно: в том восторге, который она вызывает, есть что-то мучительное. Об этой двойственности писал еще молодой Толстой: «Красота природы всегда порождает его во мне, это чувство не то радости, не то грусти, не то надежды, не то отчаяния, не то боли, не то наслаждения»**. Двойственность порождается тем, что, открывая завесы в беспредельность, красота и подавляет человека, и возвеличивает его. Подавляет чувством собственной малости, несоизмеримости с Абсолютом, несовпадением своих ритмов с ритмами Универсума, а возвеличивает тем, что *приобщает* его к Абсолюту и настраивает на эти ритмы. Поэтому

* Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 11. С. 227–228.

** Там же. Т. 5. С. 202.

и завершается фрагмент возгласом Пьера: «И я, и я»*. Каким образом осуществляется это «И я»?

* * *

Искусствознание последнее время оперирует теологическим понятием *эпифания*. В традиционном понимании — это внезапное озарение, зримое или слышимое проявление божественной силы. Вне религиозного смысла это — моменты бытия, часто привычные, но вдруг увиденные заново. В эти мгновенья человек погружается в жизнь со всей полнотой и мощью. Возникает чувство своей причастности ко всему. Подробно толкует это явление Умберто Эко, опираясь на поэтики Джойса. «Всякий миг совершенство формы проявляется в руке или лице; какой-либо оттенок цвета холмов или моря — изысканнее всех прочих; какое-либо состояние страсти, видение или интеллектуальное возбуждение неотразимо реальны и притягательны для нас — но только на этот момент». «Не плод опыта, а опыт сам по себе — вот цель»; «Только став беспричинно важным, эпифанический факт может быть наполнен значениями и стать символом»**. Протоиерей Александр Шмеман, Дневники которого буквально переполнены эпифаническими моментами, называет их «уколом полноты и блаженства», «иконой вечности»***.

В этом есть какое-то подобие японского хайку, о котором сказано: «...та же повседневность, только взята она в такой степени концентрации, что переносит нас в иное измерение, из-

* Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 11. С. 229.

** Эко У. Поэтики Джойса. СПб., 2006. С. 117–119, 139.

*** Шмеман А. Дневники 1973–1983. М., 2007. С. 162, 219. См.: «<...> вдруг — это полное единство со всем, что тебя окружает, точно все предметы как-то смягчают, оборачиваются к тебе дружбой, близостью. Это мгновение — вне времени, но в нем собирается, сосредотачивается вся жизнь. Все тут, хотя и неназванное, не объективированное, все — от самого детства. Прикосновение к душе вечности — когда не нужно “вспоминать”, ибо нет пропасти между собой вспоминающим — и воспоминанием, то есть самой жизнью. Это — “укол” полноты и блаженства» (С. 162). «То же чувство в субботу, в Бостоне, где шел густой снег, точно рассказ, которого никто не слушает. Удивительно — в природе, в мире все движется. Но в этом движении (падающего снега, солнцем освещенной ветки, луга) каждый момент его являет блаженную неподвижность, полноту, есть “икона” вечности как жизни, и “жизни с избытком”» (С. 510). См. также: С. 15, 219, 520–521.

мерение вечности»*. Однако если в хайку те непритязательные моменты, что запечатлевают вечность, всплывают из пустоты, то у Толстого они существуют в плотном мире, в котором все сопряжено со всем. Таков сам жанр «поэтического эпоса». Этот жанр воплощает то, что Поль Валери называл «поющим» состоянием мира, т. е. органическим переживанием его «в многозначной, резонирующей системной целостности», проникнутой идеей всеединства**.

Дуб князя Андрея, небо и облака Аустерлица, лунная ночь в Отрадном, лиловая собачка Платона Каратаева, которая, «пренебрегая употреблением всех четырех лап»***, бежала на трех, и многое, многое другое. Эпифанические моменты в «Войне и мире» — не пейзажные зарисовки, не проекции состояния человеческой души, не опорные символы. А вместе с тем — отчасти и то, и другое, и третье: и выступают элементами ландшафта, и с душой резонируют, и над текстом приподнимаются. О князе Андрее было сказано (в черновиках): «Он был в том состоянии яркого наблюдения, которое было с ним на Аустерлицком поле, у Ростовых»**** (курсив мой. — О. С.). Состояние повышенной яркости наблюдения — постоянное состояние человека Толстого. Моменты эпифании — это еще более сильные вспышки на фоне повышенной яркости. В эти мгновения и в человеке возникает чувство «вспышки» самого его существа: «Я — мгновенная вспышка чего-то»*****.

Функция этих моментов в создании эффекта всеобщего резонанса в едином, целостном мире. Они напрямую не обусловлены душевным состоянием человека, но с ним резонируют. Они существуют вне героя, в пространстве, неизмеримо более широком, чем его душа. Многие остаются вне восприятия героя, но непосредственно открываются читателю. Тончайшая

* Григорьева Т. П. Японская художественная традиция М., 1979. С. 208; см. подробнее о «смысле, помещенном как бы в единственной точке бытия», в поэзии Басё, Гёте и Лермонтова: Гей Н. К. Категории художественности и метахудожественности в литературе // Литературоведение как проблема. М., 2001. С. 291–298.

** См. комментарий В. М. Козового в кн.: Валери П. Об искусстве. М., 1993. С. 464.

*** Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 12. С. 92.

**** Там же. Т. 13. С. 814.

***** Там же. Т. 56. С. 20.

грань между тем, что стало достоянием душевной жизни героя, и тем, что свободно существует и вне ее, чаще всего остается неуловимой. Что бы ни случилось потом, «вспышки» даруют персонажу и читателю драгоценное чувство «И я, и я!», переводят его на иной, более высокий уровень существования, а часто преобразуют и его органику.

* * *

Пьер — единственный наблюдатель Бородинского сражения. Он, безусловно, видит и то, на что не смотрит. Но что именно он видит, иногда указано, а чаще нет. Можно сказать, что панорамное восприятие присуще его боковому зрению, а глубоко он воспринимает только самое сущностное.

Вначале он погружен в себя. Не слышал пуль и снарядов и долго не видал убитых и раненых, хотя многие падали недалеко от него. Среди всеобщего страдания бродит «с бессознательно-радостною улыбкой»* «или с робкой улыбкой, учтиво сторонясь перед солдатами, прохаживался по батарее под выстрелами так же спокойно, как по бульвару»**. Прежде всего он различает выражения лиц. Сначала штабных, у которых возбуждение и тревогу вызывали лишь вопросы личного успеха, но «у него не выходило из головы то другое выражение возбуждения, которое он видел на других лицах и которое говорило о вопросах не личных, а общих вопросах жизни и смерти»***. Разговор с князем Андреем, как всегда, явился катализатором: «Он понял теперь весь смысл и все значение этой войны и предстоящего сражения. Все, что он видел в этот день, все значительные, строгие выражения лиц, которые он мельком видел, осветились для него новым светом»****.

Через этот внутренний свет он впервые перестал быть тем, кем был всегда — по складу своей личности: *созерцателем*, а стал и *участником*. Он «весь был поглощен в созерцание этого, все более и более разгорающегося огня, который точно

* Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 11. С. 232.

** Там же. С. 233.

*** Там же. С. 199.

**** Там же. С. 210.

так же (он чувствовал) разгорался и в его душе»*. Он уже был подготовлен к чувству-озарению: «И я, и я».

Органика Пьера такова, что он — человек рассеянный. Это значит, что границы его личности подвижны и проницаемы. Именно это дает ему возможность боковым зрением воспринимать многочисленные *эпифанические* моменты. Прекрасно сформулировал опорный принцип толстовского искусства Жорж Нива: «Я не нахожу для него иного определения, чем “сущностная рассеянность”. Чем рассеяннее человек, тем доступнее ему смысл жизни. Зрение, наслаждение, чувство в мире Толстого производны от этой рассеянности»**.

Впечатления, самые разнообразные и самые необычные, оглушали Пьера настолько, что были непосильны работе сознания. «Вырезаться в свое значение», по выражению Толстого***, им предстояло во сне. Одна из функций сна, как известно, в том, что подсознание фильтрует информацию, и в долгосрочную память откладывается самое существенное.

Сон Пьера не как фиксация происшедшего, а как процесс проходит три стадии. Сначала работает мысль о тех, кого он назвал *они*. Затем на грани бодрствования и сна возникают образы, появляются *они* «с своими простыми, добрыми, твердыми лицами». Потом он погружается в глубины сна: «Самое трудное (продолжал во сне думать или слышать Пьер) состоит в том, чтоб уметь соединять в душе своей значение всего. “Все соединить?” сказал себе Пьер. “Нет, не соединить. Нельзя соединять мысли, а *сопрягать* все эти мысли — вот что нужно? Да, *сопрягать надо, сопрягать надо!*” с внутренним восторгом повторил себе Пьер»****.

Самые глубокие преобразования происходят в подсознании, но достоянием человека как личности они становятся, войдя в освещенную зону сознания. Смутное ощущение, которое было во сне, при пробуждении оформляется в мысли, которые, как убеждается Пьер, не им рождены, а «кто-то вне его говорил

* Там же. С. 235.

** Нива Ж. Возвращение в Европу. Статьи о русской литературе. М., 1999. С. 41.

*** «Событие незаметно, мгновение за мгновением, вырезается в свое значение...» См.: Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 11. С. 271.

**** Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 11. С. 294.

их ему»*. Так родилось великое слово *сопрягать***. Это и итог душевного кризиса, и начало нового этапа жизни Пьера. Но не только Пьера: мир Толстого таков, что он и шире, и выше любого человека. Отныне поставленный Пьером вопрос: «Сопрягать, но как сопрягать все?»*** — ляжет в основу всей книги как проблема фундаментальной важности, проблема, не могущая решиться окончательно, но вечно стремящаяся к своему разрешению.

Так «вырезалась в свое значение» суть толстовского Универсума — сопрягать все, не подавляя ничего. «Сопрягать» — выражает закон подвижного равновесия, при котором стороны, соединяясь, сохраняют свободу и продолжают пульсировать, сливаясь и отдаляясь. Но и при самом большом отдалении они сохраняют резонансное взаимодействие, осуществляя таким образом полноту бытия.

В поздних Дневниках Толстой сформулировал это как закон *«единства в раздельности или раздельности в единстве»***** (курсив мой. — О. С.). Это универсальный закон существования человека в толстовском мире. Душевная жизнь и ее внешние проявления, личность и другие, человек и огромный мир — все подчинено этому закону.

Рассмотренный эпизод дает возможность увидеть, как именно мировоззренческие сдвиги преобразуют органические основы личности. Опыт, вынесенный Пьером из событий Бородина, оказался не только духовным, но затрагивающим и сущность характера, т. е. того, что наиболее устойчиво или, как любил говорить Толстой, «непромокаемо»*****. Накануне сраженья в личности Пьера — на всех ее уровнях — доминировала расфокусированность: духовная смута, душевная рассеянность, нелепость поведения. Когда произошла кристаллизация вокруг великой идеи «сопрягать», в характере Пьера появилась собранность, твердость, исключаящая возможность манипулировать собой, участливость к обычной человеческой жизни и

* Там же.

** Само это слово тоже резонирует с внеположным миром: родилось под влиянием услышанного на границе сна и яви «запрягать».

*** Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 11. С. 294.

**** Там же. Т. 55. С. 137.

***** См.: Маковицкий Д. П. Яснополянские записки: У Толстого. 1904—1910: В 4 кн. Кн. 2. С. 212.

радость существования, сделавшая его особенно привлекательным. Все это проявилось к концу романа, но начало было положено на поле Бородина.

Если вернуться к образу души, нарисованной С. Франком, то проясняется такая картина. Вокруг отверстия шахты — необъятный мир. В глубины души попадает нечто из этого мира. Эпифанические моменты принадлежат одновременно и миру, и человеку. Чем глубже душа и чем выше ее устремления, тем больше впечатлений внешнего мира она в состоянии переработать. Но в мире всегда остается избыток, не охваченный душевной работой. Результаты же этой работы тоже не исчерпываются потребностями души, человек излучает себя в мир, обогащая его. Все избыточно: и мир, и душа человека. Граница между ними проницаема, а часто и неразличима. Это признак значительности личности. Недаром герои первого плана лишены скульптурности, тех резких очертаний, которые позволили бы воспринимать их как фигуры на *фоне* расстилающейся жизни. Таких фигур множество, но в «Войне и мире» они сдвинуты на периферию повествования и, как правило, воплощают собой зло или заурядность (Наполеон, Берг, Курагины и т. д.).

События Бородина означали для Пьера кризис в том смысле, который вкладывается в этот иероглиф на Востоке — опасность и возможность. Возможность, но не итог. Впереди еще долгое движение. И это движение — не линейное, а хаотичное, в самые неожиданные стороны. Но постепенно определяется вектор движения, в результате которого «он бросил трубу, в которую смотрел до сих пор через головы людей, и радостно созерцал вокруг себя вечно изменяющуюся, вечно великую, непостижимую и бесконечную жизнь»^{*}.

И это лишь начало нового этапа жизни. Впереди — деятельность. Но уже за пределами романного времени. Не отменяя *vita complectevita* как органическую основу личности Пьера, способом его жизни станет и *vita activa*. Если уподобить роман великой китайской «Книге Перемен», «И-цзин», то Эпилог читается как последняя гексаграмма. Напомним мудрость этого парадокса: *предпоследняя* звучит «Конец», а *последняя* «Еще не конец». Так и завершение романной судьбы Пьера — не «конец», а «еще не конец».

^{*} Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 12. С. 206.

Работа подсознания в переработке впечатлений в «Войне и мире» представлена не только на примере героев первого плана повествования. Можно сказать, опираясь на многочисленные «точечные вторжения» в психику всех лиц, населяющих эту грандиозную эпопею, что в ней психологизирована вся действительность. Но при этом отнюдь не все эти лица являются «движущимися типами».

Очень показателен Николай Ростов. Он намного проще, почти элементарней, чем проблемные герои. А научных споров вокруг него не меньше, а то и больше. Очевидно, что он тип «меняющийся», но не «движущийся». Он натура поэтическая, но интеллектуально бедная. Когда после тильзитской встречи императоров он принял решение «не думать!», он обрек себя на печальную верность самому себе. Пьер и князь Андрей появляются в книге уже сложившимися людьми, но рвущимися ввысь, им предстоит Путь, а Николай Ростов появился совсем молодым, но в течение романного времени он всего лишь теряет юношескую мягкость и приобретает взрослую определенность, но его сущность остается прежней*. По выражению Б. Пастернака, «эта связанность собственными границами» «легла на всю жизнь непоправимым обедняющим окостенением»**.

Ученый и мыслитель, академик А. А. Ухтомский, создавая свою теорию доминант и исследуя «душевные интегралы»***, опирался во многом на опыт художественной литературы, и в первую очередь Толстого. Ему принадлежит такой афоризм: «Чем человек более мертв, тем более выражена его личность»****. Сущность двуединого процесса сохранения себя и преобразования себя была им сформулирована так: «Способность сохранить свою устойчивость перед лицом опыта, а затем — способность расширить свою устойчивость через обогащение опытом, — вот два великих достижения жизни»*****.

* См. подробнее: Сливацкая О. В. Указ. соч. С. 86, 141–143, 152–153.

** Пастернак Б. Что такое человек // Пастернак Б. Мой взгляд на искусство. Саратов, 1990. С. 242.

*** Ухтомский А. Лицо другого человека. Из дневников и переписки. С. 188.

**** Там же. С. 169.

***** Там же. С. 199.

Оба они, Пьер и Николай Ростов, находились во власти подсознательных процессов. Разница между ними, назревшая до конфликта, предвещающего новые войны, заключалась в том, что жизнь Пьера подчинялась не только законам «глубинной психологии», которая ассоциируется с именем Фрейда, но и законам «вершинной психологии», которую разработали ученик Фрейда Виктор Франкл и русский психолог Л. С. Выготский. Согласно им, основное стремление человека — обрести смысл*. Отсутствие смысла приводит к тяжелейшим страданиям от «экзистенциального вакуума».

Пьера и вело стремление к смыслу, толкая его порой к самым неожиданным и чуждым его натуре поступкам. Именно это стремление полностью отсутствовало у Николая Ростова.

Стало быть, проникновение в *глубинную* психологию недостаточно для того, чтобы человек предстал как динамическое тождество. Это двуединство достигается, когда человек находится под властью не только *глубинной*, но и *вершинной* психологии. В противном случае это — либо духовно незначительный человек, либо художественно не вполне убедительный характер.

* * *

В этом отношении высоких героев «Войны и мира» оттеняет Нехлюдов из «Воскресения». Обозначим сразу же, что пафос последнего романа Толстого заключался отнюдь не в антропологических проблемах. Центр тяжести романа резко перемещен в сторону от создания объемного «образа человека» к совсем другой социальной и моральной проблематике. Тем не менее Нехлюдов в течение романного времени прошел такой духовный и жизненный Путь, который по остроте перипетий несравним с Путем героев эпopeи. Хотя начиная со сцены суда все мотивировано, нет в поворотах внутренней и внешней судьбы Нехлюдова той, говоря словами Толстого, «необходимости поэтической», которая лежала в основе всех поворотов судьбы героев «Войны и мира». Не изображена прямо работа души, т. е. те процессы, которые происходили в глубине «шахты». Разумеется, это не означает, что Толстой перестал быть пси-

* См.: Леонтьев Д. А. Виктор Франкл в борьбе за смысл // Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 27—43.

хологом: и в этом романе есть игра сознания и подсознания, и смена состояний, и сны и т. д. Но о многом говорит, к примеру, контраст между основным повествованием и экспозиционной главой, посвященной утру Нехлюдова (ч. 1, гл. III). В ней не происходит никаких событий, только упоминается любовная интрижка, которая затем навсегда ушла со страниц романа. Вся глава состоит из микрособытий, едва мелькнувших мыслей, ощущений, не доросших до чувств, и т. д. Однако ни один из этих мелких эпизодов не оставлен без того, чтобы автор не проник в его подоплеку: тут и робость перед жизнью — и возбуждение от опасности, и ревность — и радость освобождения, и наслаждение от сознания своего богатства — и неловкость от измены идеалам юности. Всюду повествование идет в два слоя: лишь названо малейшее событие, тут же происходит погружение в его подоплеку. Все это близко к психологизму «докризисного» Толстого.

Но как только начинается основной конфликт (сцена суда), уходит «мелочность» анализа и преобладают крупные мазки. Все мысли названы, все чувства описаны. Описаны, но прямо не изображены, особенно с проникновением в подсознание. Решение жениться на Катюше, реакция на ее неоднократный отказ, отношение к ее браку с Симонсоном и т. д. — в этом есть все нарастающая психологическая скороговорка.

Нехлюдов движим духовными поисками, но они не взрывают глубокие душевные пласты. В его движении преобладает вершинная, а не глубинная психология, с ее проникновением в подсознание.

Предварительный вывод заключается в том, что художественно убедительно «движущийся тип» создается при сопряжении двух оптик — глубинной и вершинной, при той необходимой оговорке, что в самом изображенном характере есть ресурсы движения.

* * *

Изменчивость и тождественность — это, при всей своей фундаментальной важности, один из аспектов художественной антропологии Толстого. В нем проявился тот универсальный принцип искусства Толстого, которому им было найдено определение — *сопряжение*. «Сопрягая все», Толстой часто сближает крайние точки явления. Самое глобальное «сопряжение» — это сопряжение в его творческой личности поэта и аналитика.

Блез Паскаль обозначил такую трудно разрешимую проблему: «Человеческую натуру можно рассматривать двояко: исходя из конечной цели существования человека, и тогда он возвышен и ни с кем не сравним, или исходя из обычных присущих ему свойств, как мы судим о лошади или собаке по обычным присущим им свойствам <...> — и тогда человек низок и отвратителен. Эти два возможных пути суждения о нем привели к множеству разногласий и философских споров.

Ибо одни, оспаривая других, утверждают: “Человек не рожден для этой цели, потому что все его поступки несовместны с ней”, а те в свою очередь твердят: “Эти низменные поступки просто удлиняют путь к цели — вот и все”»*.

Уникальность Толстого в том, что, будучи поэтом и аналитиком, он создал свой «интегральный образ» человека, сопрягая оба эти подхода.

* Паскаль Б. Мысли. СПб., 2005. С. 91.

А. Н. Полосина

«Необходимая неприятность?» (Гендерные воззрения Льва Толстого)*

Вся жизнь Льва Толстого прошла в окружении женщин: бабки гр. П. Н. Толстой, которая организовала основательное образование внуков-сирот; матери, которую он едва помнил и воспоминание о которой было для него священным; теток Алины Остен-Сакен и Полины Юшковой, которые опекали сирот-племянников; троюродной тетки Т. Н. Ергольской, которая научила его «духовному наслаждению любви»; Сонечки Колошиной, первой, самой сильной его детской любви; Зинаиды Молоствовой, которая едва ли знала что-нибудь про любовь к ней Толстого и про «поэтическое чувство влюбления», которое, так и не открыв ей, он увез с собой на Кавказ; красавицы казачки Марьянки (настоящее имя неизвестно), опьянение любовью к которой привело его к литературному опьянению, отраженному в повести «Казачки»; Е. Ф. Тютчевой, на которой он «был почти готов без любви спокойно жениться»^{**}; П. С. Щербатовой-Уваровой, бывшей в числе семи светских девиц, в которых он во всех был

* Впервые опубликовано: Нева. 2011. № 1. С. 163–168.

** Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 48. М., 1928–1958. С. 17. Далее сноска на это издание дается в тексте в скобках с указанием тома и страницы.

влюблен в тридцать лет (47, 517), выведенной в образе Кити Щербатской; кн. И. И. Паскевич*, которая из патриотизма и из любви к творчеству Толстого под псевдонимом Русская впервые перевела «Войну и мир» на французский язык в 1879 году, открыв писателю небывалую популярность на Западе; камер-фрейлины гр. А. А. Толстой, пятидесятилетняя дружба с которой выразилась в обширной, «дышащей самой искренней привязанностью» переписке, которую Толстой назвал «своей лучшей автобиографией»; соседки по имениям В. В. Арсеньевой, которая была почти его невеста, а письма к ней были полны неопределенностью чувств и планов совместной жизни (отражены в «Семейном счастье»); синеглазой замужней яснополянской крестьянки Аксиньи Базыкиной, страсть к которой отображена в повести «Дьявол»; издательницы Л. Я. Гуревич, которая печатала произведения писателя в петербургском журнале «Северный вестник», лучшим, по мнению писателя, из всех журналов; деятельницы народного образования и сотрудницы издательства «Посредник» А. М. Калмыковой, на письмо которой по поводу запрещения в 1896 году правительством Комитетов грамотности он сочувственно ответил; А. А. Русановой, переводчицы «Исповедания веры савойского викария» Руссо; сестры гр. М. Н. Толстой, с которой был связан глубоким чувством братской любви; дочерей Татьяны, Марьи и Александры, продолжательниц дела отца и т. д. И наконец, жены С. А. Толстой, с которой он прожил сорок восемь лет совместной жизни. Их брак завершился не только его уходом из дома, но и смертью на захолустной железнодорожной станции далеко от Ясной Поляны. История их отношений — это символичное воплощение сказки А. С. Пушкина «О рыбаке и рыбке». Дочь московского врача немецкого происхождения стала графиней («столбовая дворянка»), жила в родовом имении Ясная Поляна («высокий терем»), получила авторские права на произведения, вышедшие до 1881 года («вольная царица» над частью произведений мужа). Во вторую половину жизни добивалась авторских прав на все творческое наследие (то есть «владычества морского»), и это стало ее идеей фикс.

Система гендерных воззрений Толстого была предопределена патриархальной семейной традицией. Она отстаивалась на

* Свидетельств об их переписке или личном знакомстве нет.

фоне напряженной полемики о женской эмансипации в общественной жизни России, отраженной в трудах В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского, А. И. Герцена, славянофилов и др. Обсуждение женской проблемы активизировалось в связи с появлением в печати в 1869 году книги английского философа и социолога Дж. Милля «Подчиненность женщины». Но Толстого больше заинтересовала не столько эта книга, сколько его социологическая работа «Основы политической экономии», которая сохранилась в яснополянской библиотеке.

В связи с женским вопросом настоящая заинтересованность Толстого проявилась к творчеству Александра Дюма-сына. Злободневность моральных проблем, поставленных французским писателем, вызывала большой общественный резонанс. В романе «Дама с камелиями» (1848), переделанном в пьесу, он переосмысляет тему реабилитации куртизанки, в дальнейшем отказывается от ее оправдания. В брошюре на тему о супружеской неверности «Мужчина—женщина» доказывал, что надо убивать неверных жен, ибо они угрожают семье и государству, и требовал права на развод как единственное средство упрочения семьи и нравственности. В этом нашумевшем памфлете в день достижения совершеннолетия сына он писал: «Восхваляя ее [жену] только как супругу и мать; но пусть она будет матерью в высоком смысле этого слова, и пусть она ею становится как можно чаще. Большое число детей у такой матери, как она, и такого отца, как ты, это не только благословение для семьи, это — пример, а пример действует лучше поучения»^{*}.

По поводу супружеских «секретов» в памфлете говорилось: «Через девять месяцев (после свадьбы) у нее появляется малютка <...> Когда уплачена эта дань природе и наследованию, жена заявляет мужу, что это для нее слишком утомительно и что еще раз становиться матерью она не желает, по крайней мере, некоторое время. Муж не возражает; какое ему дело, если он получает все удовольствия отцовства без досадных его последствий! Он согласен. Малютку отдают кормилице <...> и если жена разумна, она становится законной любовницей своего мужа. Он хочет, чтобы его любили — и его любят»^{**}. Здесь ясно видны параллели с «Крейцеровой сонатой».

^{*} Dumas-fils A. L'Homme—femme. Réponse à M. Henri d'Ideville. Paris, 1872. P. 171—172.

^{**} Там же. С. 78—89.

А. Дюма-сын не раз утверждал, что в этом мире совершенно все, кроме женщин. Как хороший оратор, он выносил самые значимые социальные проблемы на всеобщее обозрение в своих выступлениях-брошюрах. Это были вышеупомянутые «Мужчина—женщина», «Убей ее» (*“Tue-la”*), «Женщины, которые убивают, и женщины, которые голосуют» (*«Les femmes qui tuent et les femmes qui votent»*), памфлет «Развод» (*«La question du divorce»*), который имеется в библиотеке Толстого и др.

1 марта 1873 года в письме Т. А. Кузминской Толстой сообщил, что его поразила книга Дюма *«L’Homme—femme»*: «Прочла ли ты *L’homme—femme*? Меня поразила эта книга. Нельзя ждать от француза такой высоты понимания брака и вообще отношения мужчины к женщине» (62, 11). Действительно, сочетание жизненных подробностей с интригой, сентиментальности с морализаторством отвечало вкусам читательской публики этой эпохи и Толстого тоже. К тому же Дюма-сын затрагивал в романах и драмах насущные проблемы общественной морали — семейных отношений, развода, супружеской измены, отцовства, нравов «полусвета». Памфлет «Мужчина—женщина» написан как ответ на статью Анри д’Идевиля, напечатанную в парижской газете *«Soir»*. С Дюма также вступил в полемику Жирарден, французский журналист и политический деятель, автор книги *«L’homme et la femme. L’homme suzerain, la femme vassale. Lettre à M. A. Dumas fils»* (Paris, 1872).

Поводом для ответа Дюма послужил нашумевший судебный процесс в связи с убийством мужем изменившей ему жены. Точка зрения Дюма-сына на брак — строго традиционная. Брак — освященное Богом установление, в котором мужчина является как бы выразителем божественной воли, ответственным за судьбу женщины. Женщина — лишь орудие в руках мужчины, отражение его творческой силы. Брак своей конечной целью имеет усовершенствование человеческой жизни на основе высокого нравственного идеала. Женщину, нарушившую супружескую верность, мужчина — по мысли Дюма — должен стараться всеми мерами воздействия вернуть на путь целомудренной жизни, но если это оказывается невозможным, ее следует убить (20, 599—600).

В связи с этим отметим, что в одном из вариантов романа «Анна Каренина» речь идет об этой полемике. По просьбе Долли Каренин остается обедать у Алабиных. Основной темой беседы за обедом была неверность женщины в браке. Разговор

идет о полемике Дюма-сына с Жирарденом по поводу права женщины на свободное распоряжение своим чувством в браке. «Вдруг разговор, <...> с общественного, ученого, музыкального предмета на музыку и ее критиков, <...> перешел в конце обеда на последнюю полемику между Dumas и E. Girardin и l'homme femme. Разговор при дамах велся так, как он ведется в хорошем обществе, т. е. искусно обходя все слишком сырое, и разговор занял всех сильно, несмотря на то, что Долли, поняв всю тяжесть этого разговора для Алексея Александровича, хотела замять его» (20, 338).

В окончательном тексте романа «Анна Каренина» женский вопрос ведется на уровне равноправия, а тема, затронутая в черновом варианте, впоследствии получила свое развитие в повести «Крейцера соната».

Попутно отметим, что в яснополянской библиотеке сохранились две книги Александра Дюма-сына: «La Question du divorce» (Paris, 1880), «Diane de Lys» (Paris, 1859) и др. Роман Дюма «Dames aux perles» (Paris, 1854) был известен Толстому, он прочел его во время путешествия во Францию: «Читал Dames aux perles. Талант, но грунт, на котором он работает, ужасен» (47, 124). Тема падших дам исследовалась автором в таких произведениях, как «Диана де Лис», «Дама с камелиями» и др. Дюма был моралистом, он боролся за правосудие и равенство, рассуждал о месте семьи в жизни каждого. В Александре Дюма-сыне Толстой встретил единомышленника, прочел все обширные теоретические предисловия к его книгам, находил, что они гораздо значительней, чем все пьесы, послужившие для них поводом, что «Мужчина—женщина» — одно из лучших произведений о нравственности, а сам Дюма — истинный художник, ибо выражает чувства, которые изведал сам*.

Неповторимые женские образы, созданные в «Войне и мире», «Анне Карениной», «Крейцеровой сонате», «Фальшивом купоне», «Отце Сергии», «Дьяволе» и т. д., — это многослойный социальный срез представительниц всех слоев общества: высший свет, деревня, тюрьма, суд, каторга: от светских дам до падших женщин.

Как известно, для Толстого «идеалом всякого совершенства» была мать, который он мечтал возобновить со своею женой, со

* См.: Французские посетители Толстого // Литературное наследство. Т. 75. Кн. 2. М., 1965. С. 67.

своей семьей. Так Левин (читай Толстой) «едва помнил свою мать. Понятие о ней было для него священным воспоминанием, и будущая жена его должна быть в его воображении повторением того прелестного, святого идеала женщины, каким была для него мать» (18, 101). Толстой, подобно Левину, не мог себе представить любви к женщине без брака, «он прежде представлял себе семью, а потом уже ту женщину, которая даст ему семью. Его понятия о женитьбе <...> не были похожи на понятия большинства его знакомых, для которых женитьба была одним из многих общежитейских дел; для Левина это было главным делом жизни» (18, 101). Левину противопоставлена позиция Вронского: «В его петербургском мире все люди разделялись на два совершенно противоположные сорта. Один низший сорт: пошлые, глупые и, главное, смешные люди, которые веруют в то, что одному мужу надо жить с одною женой, с которою он обвенчан, что девушке надо быть невинною, женщине стыдливою, мужчине мужественным, воздержным и твердым, что надо воспитывать детей, зарабатывать свой хлеб, платить долги. <...> Это был сорт людей старомодных и смешных. Но был другой сорт людей, настоящих, к которому они все принадлежали, в котором надо быть, главное, элегантным, красивым, великодушным, смелым, веселым, отдаваться всякой страсти, не краснеть, и над всем остальным смеяться» (18, 121).

Как видим, Толстой больше сочувствует «низшему сорту». Убеждения же Вронского он объясняет отсутствием патриархальных семейных традиций: «Вронский никогда не знал семейной жизни. Мать его была в молодости блестящая светская женщина, имевшая во время замужества, и в особенности после, много романов, известных всему свету. Отца своего он почти не помнил и был воспитан в Пажеском корпусе» (18, 61).

В романе «Анна Каренина» воплощены наиболее характерные женские типы. Стива Облонский делит женщин на два типа: на которых женятся и на «прелестных падших созданий». Устами Стивы Облонского, не признающего жизни без любви, Толстой рассказал читателям, что такое «оссиановская женщина»*. Это «тип женщин, <...> которых видишь во сне»

* Оссиан (Ossian) — легендарный кельтский бард III века, от лица которого написаны поэмы Макферсона и его подражателей. Оссиановская женщина — это романтическая героиня «Песен Оссиана» (1765) Дж. Макферсона (1738—1796). Оссиан воспевал женщин, непоколебимо верных и

(18, 171). По его мнению, «эти женщины бывают наяву... и эти женщины ужасны» (18, 171). Однополчанин Вронского Серпуховской считает, что «женщины все материальнее мужчин. Мы делаем из любви что-то огромное, а они всегда *terre-à-terre*»* (18, 330). Решение проблемы любви он видел в браке: «Женщины — это главный камень преткновения в деятельности человека. Трудно любить женщину и делать что-нибудь. Для этого есть только одно средство с удобством, без помехи любить — это женитьба. <...> Нести *fardeau*** и делать что-нибудь руками можно только тогда, когда *fardeau* увязано на спину, — а это женитьба. И это я почувствовал, женившись. У меня вдруг опростались руки» (18, 329).

Образ «доброй матери семейства» воплощен в Наташе Ростовой (в эпилоге «Войны и мира»), Долли Облонской и Кити Щербацкой («Анна Каренина»). Идеальный образ женщины-матери — это Пашенька (Прасковья Михайловна) из «Отца Сергия» и в какой-то мере образ Марии Семеновны из «Фальшивого купона». Для Наташи, Долли и Кити (в будущем) — исполнение «закона рождения детей»: семья, материнство, дети, быт — это следование естественной природе: «закону рождения детей». Они, как хранительницы старых традиций, придерживаются старых устоев, в их власти поддерживать общественное мнение, но не менять его. Пашенька и Мария Семеновна — это образы-символы доброты, простоты и непротivления. Пашенька, как и Мария Семеновна, ненадолго появляются в конце повести, но оказывают большое влияние на духовно-нравственное преобразование, одна на отца Сергия, своего друга детства Степана Касатского, другая, ценой своей смерти, на Степана Пелагеюшкина, после которой прекратилась эскалация зла.

По Толстому, ложному отношению к женщине как к предмету наслаждения, удовольствия, приведшее героя «Крейцеровой сонаты» к семейной драме, способствовали государство,

самоотверженных. Оссианизму отдали дань Гёте, Виньи, Мюссе, Ламартин. Образами Оссиана вдохновлялись В. Гюго, Дж. Г. Байрон, Г. Р. Державин, Н. М. Карамзин, В. А. Озеров, Н. И. Гнедич, В. А. Жуковский, А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, К. Н. Батюшков, Н. С. Гумилев, О. Э. Мандельштам и др. Энгр создал картину «Сон Оссиана» (1813).

* Будничны, прозаичны (*франц.*).

** Груз (*франц.*).

наука, искусство и общественное мнение. Начиная жизнь Позднышев попадает в ситуацию замкнутого круга, не оставляющую ему выбора в поведении. К убийству его приводит извращенное отношение к женщине, в которой он видит «орудие наслаждения».

По мнению писателя, одним из нравственных требований в отношении полов является целомудрие, то есть брачная чистота и непорочность. Свою излюбленную мысль о нравственной чистоте как необходимом условии внутренней свободы человека писатель развил в «Дьяволе». Но как бы вопреки аскетическим тенденциям, проявившимся в «Крейцеровой сонате», в «Дьяволе» с необычайной силой изображены страсти, неподвластные воле человека. Герой повести Иртенев по личным качествам типичный толстовский герой: искренний, честный, не терпящий никаких компромиссов и сделок с совестью, что и обусловило остроту конфликта, завершившегося самоубийством, во втором варианте окончания — убийством героини.

Молодой Толстой начинал жизнь с правил по самосовершенствованию. 16 июня 1847 года он записал в дневнике правило поведения с женщинами: «Смотри на общество женщин как на необходимую неприятность жизни общественной и, сколько можно, удаляйся от них. <...> Кто виноват, <...> что мы лишаемся врожденных в нас чувств: смелости, твердости, рассудительности, справедливости и др., как не женщины? Женщины восприимчивее нас, поэтому в века добродетели женщины были лучше нас, в теперешний же развратный, порочный век они хуже нас» (46, 32—33).

Со временем отношение Толстого к женщинам как к «необходимой неприятности жизни», за исключением периода влюбленности в будущую жену, мало изменилось. В связи с этим отметим, что ему очень нравилось высказывание Лессинга из эпиграммы «Злая жена»*. Впервые оно приведено в одной из первых редакций «Крейцеровой сонаты»: «Я решил себе, что она не человек, что такое мне выпало несчастье жениться на животном в образе человеческом <...> (Я не знал тогда изречения Лессинга, который говорит, что суждение каждого мужа о

* Ein einzig böses Weib lebt höchstens in der Welt. Nur schlimm, dass jeder seins für dieses einz'ge hält — одна-единственная злая женщина существует на свете, но, к сожалению, каждый считает свою жену такой единственной женщиной (нем.).

своей жене такое: была одна скверная женщина в мире, и она-то и моя жена» (27, 385).

Затем афоризм «Злая жена» Лессинга из черновых вариантов переходит в сферу житейской жизни и появляется на страницах дневника писателя еще в трех версиях с небольшими вариациями в зависимости от накала страстей.

Так, вероятно, не без учета тридцатилетнего опыта супружеской жизни, 5 октября 1893 года в дневнике Толстого записано: «Мужья ненавидят именно своих жен, как Лессинг сказал: была одна дурная женщина, и та моя жена. В этом виноваты сами женщины своей лживостью и комедиантством. Они все играют комедию перед другими, но не могут продолжать играть ее за кулисами перед мужем, и потому муж знает всех женщин разумными, добрыми, одну только свою знает не такой» (52, 103).

Не исключено, что проблема злой жены стояла перед Толстым так остро, что к афоризму Лессинга он вновь вернулся спустя семь лет, скорее всего, для утверждения в своих мыслях: «Лессинг, кажется, сказал, что каждый муж говорит или думает, что одна на свете была дурная, лживая женщина, и она-то моя жена. Происходит это оттого, что жена вся видна мужу и не может уже его обманывать, как обманывают его все другие» (54, 14).

Судя по записи в дневнике год спустя, 16 июля 1901 года, тон Толстого в оценке сущности женщин нисколько не смягчился: «Женщин узнают только мужья. Только муж видит их за кулисами. От этого Лессинг и говорил, что все мужья говорят: одна была дурная женщина, и та моя жена. Перед другими же они так искусно притворяются, что никто не видит их, какие они в действительности, в особенности пока они молоды. Главная особенность женщин — это угадывание, кому какая роль нравится, и играть ту роль, которая нравится» (54, 105).

Впереди у Толстого было еще девять лет, в течение которых он мог, следуя своей излюбленной идее совершенствования, изменить свое отношение к женщинам. Ведь афоризм Лессинга больше не повторился.

Раздел II. Философия жизни

Н. В. Мотрошилова

Нравственно-моральное измерение экзистенциального опыта и проблема смерти в художественном творчестве Л. Толстого*

Произведения Толстого, прямо посвященные этическим проблемам, моральным проповедям и исповедям, поискам, спорам, — это, несомненно, страницы не только и даже не столько истории литературы, сколько истории морально-этической мысли. У Толстого есть и художественные произведения малого и большого формата, по существу задуманные и исполненные в качестве своего рода «прикладной этики», тесно сопряженной, что выразительно раскрыто в работах Гусейнова**, с религиозными поисками и идеями писателя. В толстововедении, отечественном и мировом, все эти разделы, тенденции и стороны наследия Толстого достаточно подробно проанализированы.

* Публикуется в сокращении по изданию: Философия и этика: сборник научных трудов. К 70-летию академика А. А. Гусейнова / Под ред. Р. Г. Апресяна. М.: Альфа-М, 2009. С. 467—485.

** См.: Гусейнов А. А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 1979.

Вместе с тем представляется очень важным для философии, этики, а не только для литературоведения снова и снова вникать в художественное творчество писателя — с целью основательнее разобраться, как именно вплетена в него нравственно-моральная нить, всегда и несомненно в нем присутствующая, а часто и становящаяся ариадниной нитью всего повествования. Другая цель — в рамках такого анализа отработать теоретико-методологические проблемы, о которых философы, этики рассуждают чаще всего в связи с чисто моралистскими работами и очень редко — в контексте осмысления художественных произведений. Совсем нелишне, полагаю, поработать над более тонкими, чем это сделано в настоящее время, понятийно-методологическими и терминологическими различиями, которые, с одной стороны, издавна принадлежали к философской сердцевине этики, а с другой стороны, остались недостаточно освоенными и проясненными именно в отечественной этической мысли. Далее внимание будет привлечено к тому, что я называю *нравственными и моральными измерениями экзистенциального опыта индивида*, каковые этот опыт отнюдь не исчерпывают, но определяют его со стороны, принципиально важной для индивидов, народов и всего человечества.

I. Основные измерения экзистенциального опыта индивида

Для начала надо определить, что подразумевается здесь под «экзистенциальным опытом» и для чего вообще нужно такое понятие. Полагаю, о чем-то подобном фактически уже шла речь и весьма многих авторов (естествоиспытателей, специалистов гуманитарных дисциплин, философов, писателей, религиозных мыслителей), которые с разными теоретическими и практическими целями обращались к реальному течению, развитию жизни индивидов, т. е., собственно, к *многомерной целостности человеческого существования*. Здесь нет возможности специально доказывать, что проблематика существования (existencia) индивидов — древнейшая в истории культуры человечества и что бытующее в литературе превращение экзистенциалистов и их предтеч в ее первооткрывателей противоречит реальным фактам из истории мысли (часть этих фактов будет фигурировать в нашем дальнейшем исследовании).

В понятийно-теоретических поисках всей культуры, а не только в философии издавна как бы выгораживалось пространство для наблюдения над человеческим существованием и для его исследования. Внутри этой целостности, превращенной в объект анализа и самоанализа, научного и художественного, специально выделялся *жизненный опыт отдельного человека*, то есть все течение его жизни, как ее ведет, проживает и переживает этот самый человек. Независимо от того, как данная сфера именовалась у разных авторов, в своей концепции обновленной философии жизни я называю ее «*экзистенциальным опытом*», имея в виду с помощью этого термина, во-первых, отличить (не оторвать!) жизнь человека от жизни в широком, глобально-биологическом смысле этого слова, а во-вторых, подчеркнуть отличия именно человеческого существования (экзистенции) от тоже глобального качества, или измерения бытия, заключающегося в «присутствии в мире» (*Vorhandensein*) и «пребывании» в нем любого сущего. (Рассуждения о взаимосвязи и специфике феноменов, в философии обозначаемых соответственно категориями бытия и существования, бытия и сущего, относятся к этой группе проблем, но не могут быть обсуждены в данной статье*.)

Я воспользуюсь далее одной из страниц истории исследования экзистенциального опыта, философией духа Гегеля. Возможно, это будет неожиданностью для читателя, привыкшего отделять творения глашатаев и теоретиков экзистенции от идей и ориентаций философов, озабоченных, как считается, исключительно шестивем безличного, обожествленного — «мирового», «абсолютного» — духа (тем более что экзистенциальные философы — примеры: Кьеркегор, Шопенгауэр — враждебно ополчались как раз на адептов «безличного» всеобщего, и больше всего на Гегеля). Между тем в свете интерпретаций ряда влиятельных авторов середины XX века причисление произведений Гегеля о феноменологии и философии духа к образцам исследования экзистенциального опыта индивида уже не выглядит чем-то необычным. Другое дело, что в отечественной

* См. написанную мною главу «Бытие» в учебнике «Введение в философию» (М., 2002. С. 339—364), а также статьи «Бытие», «Существование» П. Гайдено в «Новой философской энциклопедии». Т. I и III. См. также статью А. В. Смирнова «Существование в арабо-мусульманской философии» (Новая философская энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 679—680).

гегелеведческой традиции как раз философия духа Гегеля, к сожалению, до сих пор привлекала мало внимания. Для нашего же анализа существенно то, что в этой части гегелевской системы в великое повествование о развитии intersубъективного, как сказали бы сегодня, духа, о его движении к саморазвитию и самопознанию вплетен теоретический рассказ *о постепенном развитии и осознании индивидом своего существования*, т. е. именно о гранях и измерениях экзистенциального опыта отдельного человека.

Надо оговорить, что Гегель — подобно всякому исследователю — расчленяет этот целостный, «в себе» синкретический опыт. Он как бы вытягивает в последовательно продолжаемую линию то, что в реальном экзистенциальном опыте связано в нерасторжимое единство. Философ или ученый, кстати, не совершает здесь ничего такого, что бы не соответствовало практическому опыту человечества. Ведь те измерения, аспекты, которые выделены культурой, в частности, философией, и которые далее будут анализироваться подробнее, уже имеют место в качестве относительно самостоятельных срезов, даже сфер, задач человеческой деятельности, взятой в виде ее достаточно рано сложившихся социально-исторических результатов и форм. Правда, последние уже обособились от *целостного, живого экзистенциального опыта* индивидов, тогда как Гегеля в непосредственно интересующих нас разделах философии духа занимает как раз этот опыт. Его расчлененность и единство существенны здесь вот по какой двуединой причине.

Моралисты-теоретики, моралисты-художники опираются не только на историческую выделенность, но уже и на внутреннюю расчлененность нравственно-морального измерения, как и других измерений (в меньшей степени или вообще не привлекающих их внимания). Это одна сторона дела. Другая же состоит в том, что моралисты-писатели неизбежно, в силу самой логики их творческого дела, обращены к описанию и осмыслению экзистенциального опыта во всей его целостности и многомерности. Как соотносятся обе стороны, общая (экзистенциальная) и особенная (нравственно-моральная), в художественном творчестве Толстого — вот вопрос, который я хотела бы далее поставить и исследовать на одном из характерных для его творчества примеров.

Но прежде, больше всего опираясь на философию духа Гегеля, выделю важные в нашем контексте теоретические измерения того, что было названо экзистенциальным опытом.

Первое из измерений можно назвать *экзистенциально-антропологическим*. Оно зависит от природных циклов и природных составляющих человеческого существования (рождение и смерть; детство, юность, зрелый возраст, старение и старость; различия полов и т. д.), но к ним никак не сводится. Хорошее расчленение этой тематики можно найти в той части философии духа, которая носит неадекватное в свете дальнейшего развития наук название «антропология». Неадекватно оно потому, что термин «антропология» впоследствии закрепился за естественнонаучным изучением человеческого тела, его органов, систем и отправлений, так что к наименованиям выходящих за его пределы дисциплин прибавлялись соответствующие прилагательные, например, «философская антропология», «социальная антропология». Первая часть гегелевской философии духа, о которой идет речь, — это, несомненно, один из первых очерков философской антропологии, которая в XX и XXI веках претендует на статус особой философской дисциплины. Кстати, у Гегеля уже имеется и термин «философская антропология»*. Под рубрикой «природная душа» Гегель анализирует: «планетарную жизнь» (определяется различием климатов, сменой времен года, суток), в частности, «различие рас», национальностей; природные свойства индивидов (различия темперамента, характера, одаренности), «моменты» их развития (в зависимости от возраста, близости к времени рождения или, наоборот, к смерти), духовные ощущения как «стихия» природной души; переход от природной души к чувствующей и т. д.

Аналогичным образом членится исследование «чувствующей души» и «чувства самого себя». Затем «философская антропология» переходит в «феноменологию духа» как вторую часть философии духа, а после нее разрабатывается «психология» как последний раздел учения о субъективном духе.

Особенности гегелевского философско-антропологического, философско-феноменологического, философско-психологического анализа проистекают из того, что Гегель с самого начала не просто связал биологические (биолого-антропологические, физиологические) факторы с духовными, в том числе и нравственными, но в тенденции и перспективе поставил первые в зависимость от вторых. (Не будем здесь вдаваться в то, что

* Гегель Г. В. Ф. Философия духа. М., 1956. С. 115.

многие мыслители, религиозные авторы, писатели в целом разделяли и разделяют такую же или сходную общую установку и что Толстой, разумеется, был в их числе. О противоположной тенденции — биологизме, натурализме разного рода — мы здесь тоже говорить не будем.) Раскрыть, продемонстрировать такую исходно заложенную взаимозависимость природного и духовного, природного и социально-исторического — задача экзистенциально-антропологического подхода. В рамках последнего могут быть поставлены самые разные исследовательские цели. Например, предпринимаются попытки раскрыть, с какими более или менее типичными стадиями развития, переживаниями, проблемами, даже кризисами, связан тот или иной жизненный цикл индивида (здесь он выступает как единичное), в воздействии на него *Umwelt*, т. е. групповой, народной и т. д. среды (особое) и исторических эпох развития всей человеческой цивилизации (всеобщее). Сила единичного, т. е. неповторимого и ведь единственно «живого» экзистенциального опыта такова, что особое и всеобщее только модифицируют, но никак не устраняют те его основополагающие жизненные структуры, которые были названы экзистенциально-антропологическими. А каковы эти последние, и есть предмет научного, философского, художественного изучения и постижения. Нетрудно видеть также, что огромное количество произведений научной (естественнонаучной, гуманитарной) и художественной культуры посвящено такого рода сюжетам или приспособлено к упомянутым циклам (детская литература, молодежная музыка и т. д.).

И все-таки особняком стоят такие тексты и анализы, благодаря которым, скажем, детство, юный, зрелый возраст или старость предстают в полноте, сложности и реальной жизненности их экзистенциальных проблем, коллизий и особенностей. Вспомним, сколько усилий приложено на этом поприще духовной культуры человечества, сколь значительны в ряде случаев достигнутые успехи и насколько даже они несоразмерны бесконечной сложности возникающих здесь теоретических и практических проблем. Ряд произведений Толстого, которые он целенаправленно и с самого начала творческого пути выстраивал в качестве взаимосвязанных частей единого цикла работ («Детство», «Отрочество», «Юность») — классический пример противоречия между относительным успехом в достижении выдвинутых писателем целей художественного анализа и отчаянием автора из-за того, что нечто весьма важное, быть

может, самое сокровенное не удалось нащупать, выявить, объективировать. В подтверждение сказанного сошлюсь на рефлексии и оценки, и не самого Толстого, а другого писателя, если не великого, то значительного — Анатоля Франса. Он зафиксировал неудачи, которые постигли многих писателей, пытавшихся методом «взрослой» реконструкции описать «маленькое я», или внутренний мир ребенка: «Я вижу его только мысленно, потому что он — призрак. Когда он жил, я о нем совсем не думал, но теперь, когда его уже нет, я очень люблю его. Он был лучше всех прочих “я”, приобретенных мною позднее, когда я уже утратил его»*. Другие писатели сохраняли о своем «маленьком я», как и о детстве вообще, не столь благодушные, а иногда трагические воспоминания. Но все они, пожалуй, соглашались с тем, что экзистенциальный опыт детства недостижим для освоения, а образы детства, детской души, как и образы отрочества, юности изначально и принципиально «неподлинны». (Исключения — случаи, когда о юности искренне, ярко пишет юный же автор; так обстояло дело, скажем, с первыми романами Франсуазы Саган. Однако и здесь остается множество вопросов, трудностей, сомнений.)

Что касается упомянутых «экзистенциально-антропологических» (назовем их так) сочинений классика Л. Толстого, то возникла дополнительная проблема детского их восприятия, поскольку эти работы были — через систему образования и воспитания — превращены в обязательные предметы школьных занятий. Как понимают, усваивают, переживают дети образы и мысли толстовских сочинений о детстве? Это комплекс вопросов, вокруг которых возникла обширная литература и сложилась особая педагогическая практика.

Недостижимость, невыразимость экзистенциального опыта (особенно в его антропологическом измерении) еще более ясно и выпукло выступает, когда речь идет о смерти и умирании человека. Этому будет посвящена последняя часть данной статьи.

А пока продолжим наши понятийно-методологические размышления.

Отвлекаясь здесь от более конкретного разбора «экзистенциально-психологического» и «экзистенциально-феноменологического» измерений (хотя они вполне релевантны некоторым элементам и линиям экзистенциального анализа в твор-

* Франс А. Собр. соч.: В 8 т. Т. I. М., 1957. С. 535.

честве Толстого), обратимся к тем аспектам экзистенциального опыта, которые всего ближе стоят к этической проблематике. У Гегеля они прочерчены в рамках учения об объективном духе (веские причины чего отчасти обнаружатся в нашем дальнейшем рассмотрении).

В контексте исследований немецкой классической мысли вообще, философии Гегеля в частности и особенности, историками философии, этиками неоднократно описывались те проблемные аспекты, которые касались энергично проведенного в этой мысли различения между *Moralität* и *Sittlichkeit*. Оно в общем и целом учитывается в работах А. Гусейнова, хотя, как мне кажется, здесь оно все-таки недооценивается в содержательной глубине и до сих пор сохраняющейся значимости.

Я хорошо понимаю терминологические трудности, существующие в культуре вообще, этике в частности, которые в конце концов заставили Гусейнова употреблять понятия «мораль» и «нравственность» как синонимы. Коллеги совершенно правы в том, что различения *Moralität* и *Sittlichkeit* «не вышли за рамки академических опытов», что «в живом русском языке то, что именуется этическими нормами, с таким же правом может именоваться моральными нормами или нравственными нормами»^{*}.

Разноречия в толковании и употреблении всех этих терминов этического ряда в научной, околонучной, моралистической литературе, возможно, поддаются какой-либо типологизации, но она тоже не в пользу понятийных предложений классиков немецкой мысли. Однако я полагаю, что от этих предложений тоже никак нельзя отмахнуться, особенно когда, как в нашем случае, предпринимаются «академические опыты». Вот почему я предлагаю здесь не совсем обычный вариант подхода: хотя немецкие термины «*Sittlichkeit*» и «*Moralität*» в формально-лингвистическом смысле адекватно переводятся словами «нравственность» и «моральность», в дальнейшем разговоре я, имея в виду упомянутую разноголосицу, сложившуюся в этической литературе, буду пользоваться этими немецкими словами без перевода. Цель состоит в том, чтобы выявить и акцентировать реальную нетождественность двух «миров»: мира нравов (*Sitte*, откуда — *Sittlichkeit*) семьи, народа, государства, цивилизации определенной эпохи и морального измерения внутреннего, субъективного «мира» индивида.

^{*} Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика. М., 1998. С. 10, 11.

Полагаю, что в экзистенциальном опыте индивида и в развитии человечества в самом деле можно и даже очень нужно различать: 1) процессы жизнедеятельности, чувствования, мышления и познания, преимущественным объектами, регулятивами, результатами которых являются intersубъективные принципы, нормы, правила, взятые в их рождении, закреплении, изменении, в их модификации применительно к различным областям деятельности; 2) те неповторимые стороны живого экзистенциального опыта индивида, которые связаны с упомянутыми intersубъективными данностями, но в мире экзистенции отдельного человека приобретают индивидуально-субъективные воплощения, среди коих нас интересуют аспекты мыслей, ориентаций, побуждений, мук и страданий людей, сконцентрированных вокруг проблематики добра и зла, чести, достоинства, справедливости и т. д.

Эти два главных аспекта в целом соответствуют проведенному в немецкой философской классике различению *Sittlichkeit* и *Moralität* (и вне ее оно тоже нередко проводится не только, хотя не столько в терминах «нравственность» и «моральность» — или вообще без терминологической рефлексии). У Гегеля в учении об объективном духе сначала анализируется «Право» (в распадении на «Собственность», «Договор», «Право против нарушения права»), затем «Моральность», *Moralität* (с подразделами: «Умысел», «Намерение и благо», «Добро и Зло») и «Нравственность», *Sittlichkeit* (с подразделами: «Семья», «Гражданское общество», «Государство»).

Ясно, что эти две различные сферы, два измерения морально-нравственной деятельности, соответствующего сознания и самосознания как бы подытоживают также и те направления теоретической и художественной рефлексии, которые уже имели место и обязательно будут иметь место в истории человеческого духа. Вот почему не только в работах Толстого, но и во многих других философско-этических, литературных произведениях, как правило, присутствуют оба измерения — то в их теснейшем взаимопереплетении, то в относительной взаимообособленности и специфике, с преобладающим вниманием к одной или другой стороне вопроса* (и не суть важно, что это, повторяю,

* Если мы возьмем великие произведения мировой художественной литературы, то увидим и взаимопереплетения упомянутых аспектов, и повороты внимания соответственно к сферам *Sittlichkeit* или *Moralität*.

делается в других терминах или вообще без терминологической рефлексии).

Далее, как было обещано, попытаюсь подтвердить роль интересующих нас измерений при разборе животрепещущей темы — темы смерти.

Хорошо известно — и в XX веке убедительно продемонстрировано многими авторами, от Хайдеггера до Гусейнова, что тема смерти профилирует в творчестве Л. Толстого. И это не случайно. Ясно, что смерть и умирание тревожно влекут к себе переживания и мысли чуть ли не каждого человека, сколько-нибудь способного переживать и мыслить. О «властителях дум» — писателях, моралистах, основателях и толкователях различных религий — и говорить нечего: смерть и отношение к ней издревле были среди самых главных и наиболее трепетных сюжетов. Среди философов распространен предрассудок, согласно которому экзистенциалисты XX века чуть ли не впервые поместили в центр философии и культуры тему смерти. Предрассудок этот, возникший не на пустом месте, все же нетрудно опровергнуть, вспомнив и о мировых религиях, всегда и обязательно включавших в себя те части, в которых верующим внушались идеи и нормы, касающиеся смерти, и о мифологии и философии, в которых феномен смерти постоянно представлял в качестве весьма тревожного и одновременно притягательного. С искусством дело обстоит подобным образом. Кстати, есть еще один предрассудок, на этот раз касающийся современного искусства. Считается, что именно в нем — в отличие от богатых «светлыми» сюжетами классических литературы и искусства — главными качествами деяний и мыслей героев стали смерти и убийства, жестокость, преступления, кровопролитие и тесно связанное с ними насилие. Упреки и характеристики эти имеют, конечно, свои основания. Вспомните, однако, о типичных сюжетах поистине великих этических и драматических произведений всех времен и народов, а также темах живописи, оперного искусства, о древних и более поздних мифах, сказаниях, сказках и т. д. Ведь ненависть, преступления и насилие, причем особо жестокие, кровавые, поражающие воображение беспрецедентные злодеяния (отнюдь не исключительные примеры — «Медея» или «Гамлет») — вот отличия мира великого искусства, в котором смерть становится чуть ли не главным действующим лицом этих драм, воспроизводивших в литературе и искусстве неисчислимые смертные коллизии истории человечества и индивидуальных судеб. Итак, интригу, коллизию

смерти — и неизбежной, «в свое время», смерти каждого человека, и безвременных, нелепых, насильственных смертей — нельзя не считать одной из главных, вечных проблем культуры.

Я не могу вдаваться здесь в интереснейший и особый вопрос о том, как и почему в жизненном опыте и творчестве Льва Толстого тема смерти всегда — с юности и до глубокой старости — оставалась в центральном поле мыслей, переживаний, страстей этой гениальной и мятущейся личности. Нет никакой рисовки, а есть одна глубокая правда в словах письма от 29 апреля 1876 года сорокавосемилетнего Толстого, обращенных к А. А. Фету: «Вы больны и думаете о смерти, а я здоров и не перестаю думать о том же и готовиться к ней». Бесчисленные подтверждения правдивости и искренности этого признания можно найти в Дневниках и произведениях великого писателя: в единое целое сплетены «смертные» картины и переживания его героев, отчаяние и боль Толстого от смерти близких, включая утрату детей, любимого брата, и религиозно-нравственные поиски неизменно, а не только в старости повязанные с темой смерти. Постоянная притягательность феномена смерти для Толстого обусловила то, что к числу произведений мировой литературы, которые признаны великими повествованиями о смерти и умирании, многие авторы, философы и писатели единодушно отнесли знаменитую повесть Л. Толстого «Смерть Ивана Ильича». К ее анализу в интересующих нас аспектах мы и переходим.

II. «Смерть Ивана Ильича»:

*соотношение экзистенциального анализа
и моралистического подхода*

В этот подзаголовок вынесена формулировка проблемы, которой я хотела бы коснуться в своем по необходимости кратком разборе толстовской саги, посвященной теме *безвременной и мучительной смерти*. Необходимо с самого начала подчеркнуть, что Толстой в данной повести художественными средствами исследует именно этот *специфический феномен* — *безвременной смерти и мучительного умирания*, а не проблематику смерти во всем ее возможном объеме (что будет иметь, как мы увидим, свои следствия). Само собой ясно: это феномен самый страшный как для умирающего, так для любящих близких.

Менее очевидно то, чего можно и чего не следует ожидать даже от гениального писателя, взявшегося за эту в прямом смысле болезненную тему как бы «со стороны», просто в силу ее вечного значения или под влиянием какого-либо своего переживания. В обычных восторгах по поводу «гениальной правдивости»* повести почти не обсуждается следующий факт: размышления великого писателя об умирании и смерти являются в конечном счете сложным результатом *вчувствования*, *конструирования* возможного душевного состояния умирания, неким обобщенным феноменом «как если бы» (als ob), по отношению к которому феноменологический анализ требует прежде всего наиболее точного определения его специфики. А специфика эта оформляется тремя главными обстоятельствами. 1) Великий писатель Лев Толстой *конституирует*, *моделирует* феномен мучительной и безвременной смерти. 2) Он делает это в форме описания жизни героя, судебного чиновника Ивана Ильича до и во время болезни. 3) Коль скоро повесть пишет религиозный моралист Толстой, наиболее важным становится следующее измерение: писатель вряд ли мог упустить возможность высказаться о том, *какие переживания и какое поведение в смертные часы были бы достойны человека, тем более человека религиозного, надеющегося на встречу своей души с Богом и его «миром»*. Важнейший «подсобный материал» для такого конструирующего, моралистического по своей нацеленности моделирования, разумеется, составляют многолетние наблюдения за теми приговоренными к умиранию людьми, близкими и далекими, путь которых к смерти писатель имел возможность проследить, переживая, скорбя и размышляя об их смертном исходе. Кстати, автор «Севастопольских рассказов», как и всякий побывавший на войне человек, не был обделен горьким опытом «смертного наблюдения» и самонаблюдения, которым он, одаренный чув-

* «Правдивость», «торжество реализма и правды» — вот, в сущности, главный мотив откликов на «Смерть Ивана Ильича» в культуре России и других стран. Об этом говорилось в письме В. Стасова к Толстому, в откликах писателей, художников, композиторов (П. Чайковский, И. Крамской), в рецензиях критиков различных ориентаций (В. Буренин, А. Лисовский и др.). См.: Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 12 т. Т. XI. М., 1984. Примечания. С. 553–556. Считалось также, что образ героя повести «списан», вплоть до имени, отчества и рода занятий с Ивана Ильича Мечникова, брата знаменитого русского ученого Ильи Ильича Мечникова.

ствительной и благородной душой, поделился с читателями уже в первых своих сочинениях. И вопрос-мольбу, который Толстой в рассказе «Севастополь в августе 1855 года» вложил в уста солдата: «Господи! Неужели же меня убьют, именно меня? Господи, помилуй меня!»*, потом не раз повторяют герои других толстовских произведений, раненые или умирающие на войне, этом «страшном месте смерти».

В свете проблем и измерений, которые рассматриваются в данной статье, меня просто поражает, насколько четко разграничиваются, даже разделяются — в «Смерти Ивана Ильича», этом художественном, а не теоретическом повествовании! — аспекты анализа *Sittlichkeit* и *Moralität*, выделенные ранее. Попробую доказать это.

1

Начальные страницы повести — описание того, как о смерти Ивана Ильича узнают (из газетной заметки) сослуживцы, «сотоварищи, которые любили умершего». Здесь в повествовании почти господствует измерение *Sittlichkeit* как правдивое, жесткое, слегка ироничное фиксирование Толстым нравов и обычаев, сопутствующих смерти человека. Дело идет о чиновной среде, о России XIX века, но приметы времени и места не столь уж важны: приблизительно так же на смерть «сотоварища» могут отреагировать люди другой среды и другого времени, например, нашего (если и когда речь идет об относительно однородном цивилизационном пространстве). Что Толстой избирает здесь стиль жестковатой (но не злобной) иронии, может выглядеть неуместным перед лицом смерти. Но лишь на первый взгляд: ведь пока что повествуется не о том человеке, который умер, и не о трагизме смерти (речь об этом впереди), а о тех, кто продолжает жить и провожает умершего в последний путь. Впрочем, и эти последние здесь представлены у Толстого не с точки зрения полноты и специфики их характеров, экзистенциального опыта, а лишь в свете поведения в сфере, которую можно назвать «погребальной нравственностью» (*Sittlichkeit*) общества.

Понятно, стало быть, не только то, почему Толстой избирает отстраненный критический стиль, но и то, в силу чего в его по-

* Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 12 т. Т. 11. М., 1984. С. 88.

вествовании сравнительно немного морализма и, в сущности, нет морализаторства. Критицизм и жесткость весьма умеренны. Ибо ведь и в мирное время случается так много смертей, что в обществе вырабатываются привычки более отстраненного и подчас равнодушного отношения к уходу из жизни далеких и даже к смертям близких — знакомых, сослуживцев-сотоварищей, соседей. Инстинктивно и в какой-то мере обоснованно сберегаются силы для глубоких, мучительных переживаний по поводу неизбежных в течение нашей жизни смертей самых близких нам и любимых нами людей. И потому сдержанное сочувствие чужому горю воспринимается лучше, нежели лицемерие иных плакальчиков. Кстати, в повести тема горя семьи Ивана Ильича, в сущности, не обсуждается — возможно, потому, что здесь, что называется, «не тот случай» (о чем мы узнаем из дальнейшего описания жизни героя).

Моралистический, даже морализаторский обертон все же прорывается, и не в каких-то осуждающих словах, а в описании поведения второстепенных действующих лиц. Например, сослуживец Шварц даже с некоторой веселостью и фактически во время панихиды вербует участников для вечерней партии в винт, причем вербует успешно: набирается не требуемый минимум, четыре человека, а пять, причем из «сотоварищей» покойного. А чего стоит первая мысль, стихийно пробуждающаяся в уме этих людей, когда они узнают о кончине сослуживца — мысль даже радостная: «Каково, умер: а я нет». Но ведь даже и вдова торопится чуть ли не у гроба мужа устроить практические дела — да ее можно понять: теперь именно на нее ложатся заботы о семье. Выписывая все это, Толстой одновременно правдив, реалистичен и далек, как сказано, от морализаторства. Реакции получаются такие естественные, спонтанные и, скорее всего, неизбежные... Нелицеприятно зафиксировать их Толстому, по всей видимости, важнее, чем вдаваться в морализаторский тон. Вот где обнаруживается вся обоснованность гегелевского отнесения *Sittlichkeit* именно к сфере объективного духа: ведь нравы, обычаи, действительно, объективировались, приняли относительно жесткую, даже деспотическую форму («обычай — деспот меж людей», писал, правда, не по такому скорбному поводу, Пушкин); здесь властвуют в самом деле, складывавшиеся веками человеческие установления. Словом, здесь действительно царствует «объективный дух». А отдельные люди очень часто воспринимают его веления как «скупные, — по Толстому, — обязанности приличия», что от-

носится не только к смерти, погребению, последним почестям, некрологам, но к ним совсем не в последнюю очередь. Так было, и так будет всегда.

2

Подобным образом строится вторая часть повести: рассказ о жизни Ивана Ильича тоже проходит главным образом под знаком художественного анализа сферы *Sittlichkeit*. Вернее, той области ее проявления, где так или иначе объективированные нравственные принципы, нормы, обычаи и установления глубоко интериоризируются личностью, становятся устоями ее собственной жизни. Казалось бы, о последних следует говорить как о специфической области *Moralität*. Это должен быть экзистенциальный опыт личности как ее духовная жизнь, взятая со стороны представлений о добром и злом — и соответствующих переживаний, даже мук индивида. Но у Толстого в его повествовании о герое все-таки получается что-то другое. Что же?

Толстой начинает жизнеописание так: «Прошедшая история жизни Ивана Ильича была самая простая и обыкновенная и самая ужасная» (26, 68)*. Об ужасном мы уже знаем: Иван Ильич умер безвременно, сорока пяти лет от роду, и умирал он мучительно. А «обыкновенность», «простота» его жизни — в изображении Толстого — состояла в том, что она, эта жизнь, стала чуть ли не воплощением «середины», что Иван Ильич превратился, что называется, в «типичного представителя» служилого люда своего времени. Всю жизнь, пишет Толстой, Иван Ильич был «человеком способным, весело-добродушным и общительным, но строго исполняющим то, что он считал своим долгом; долгом же он считал все то, что считалось таковым наивысше поставленными людьми» (26, 69). К этим людям он с молодости тянулся, как муха к свету, усваивая себе «их приемы, их взгляды на жизнь», и с ними устанавливал он дружеские отношения. Греша по молодости лет, Иван Ильич обнаружил, что у «высших людей» подобные грешки не расцениваются как что-то дурное; среди них считалось необходимым лишь то, чтобы и все сомнительное носило «высокий тон порядочности»

* Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 26. М., 1936. Далее цитаты и ссылки на это произведение даются в тексте настоящей статьи по этому изданию, с указанием тома и страниц.

(26, 70–71). В том же ироническом стиле, с легким привкусом морализма, Толстой повествует о поведении и привычках Ивана Ильича в служебной сфере: он был «чрезвычайно сдержан и даже строг», «держал себя с достоинством с высшими и с низшими». Этот чиновник не был консерватором. Во всяком случае, замечает Толстой, и снова же с нежесткой иронией, когда «явились новые судебные учреждения» и потребовались новые люди, «Иван Ильич стал этим новым человеком». Итак, служебная деятельность героя, не сливаясь полностью с характеристиками *Sittlichkeit*, в данном случае — нравов, обычаев, стереотипов служилой жизни и карьеры, все-таки была уменьшенным, слегка индивидуализированным, но достоверным, типичным слепком этой *Sittlichkeit*.

В этом почти слиянии мира *Moralität* с важнейшими структурами мира *Sittlichkeit* были свои предпосылки, механизмы и следствия. Правда, не все причины такого слияния писатель разбирает одинаково подробно и основательно. Например, он мог бы поразмыслить над тем, что внутренний конформизм целенаправленно закладывается обществом и историей структуры сознания и действия служилого, административно-чиновничьего слоя. Конформизм видоизменяется, но и сохраняется в различные периоды истории, лишь несколько варьируясь в разных странах и цивилизациях. Он выступает сразу и как часть системы *Sittlichkeit*, и как сторона структур в мире *Moralität* индивида, внедряемая специально, с помощью различных каналов, механизмов влияния на живой, подвижный, спонтанный, но неплохо структурированный и поддающийся регулированию духовный мир индивида. Но от этого социального аспекта Толстой здесь по сути дела отвлекается. Его больше интересует другое — он пытается выявить механизмы, в силу действия которых два «мира», *Sittlichkeit* и *Moralität*, в экзистенциальном опыте конкретных личностей если не сливаются, то во всяком случае мало отличаются друг от друга.

Толстой убедительно раскрывает такой парадокс: к службе (а потом, после первых разочарований, и к семейной жизни) Иван Ильич относился никак не равнодушно, порой даже заинтересованно и увлеченно, но в то же время и отстраненно, как бы не пропуская «служебные» впечатления и переживания в глубины своего экзистенциального опыта. Что это механизм, как говорится, массового использования, сомневаться не приходится. Толстой описывает ситуацию правдиво и выразительно. Самое сложное дело, пишет он, Иван Ильич облакал в та-

кую чистую форму, «при которой дело только внешним образом отражалось на бумаге и при котором исключалось совершенно его личное воззрение и, главное, соблюдалась бы вся требуемая формальность» (26, 72). Подобие дружелюбных, вежливых, учтивых отношений к просителям, подследственным, подчиненным тоже, впрочем, поддерживалось.

В первых двух частях повести к ее автору трудно предъявить особые претензии с точки зрения правдивости, подлинности рассказа. И в этом смысле правы рецензенты, акцентировавшие реализм повести. Соблюсти законы «правды» для великого писателя в данном случае было не столь уж трудно. Сфера *Sittlichkeit* еще и потому причисляется Гегелем к царству объективного духа, что и она сама, и даже мир *Moralität* обо подвластных ей индивидов так или иначе объективируются, поддаются внешнему фиксированию, а значит, наблюдению и описанию. Конечно, есть определенное преувеличение в изображении чуть ли не тождественности *Sittlichkeit* и *Moralität*, внешнего и внутреннего, в жизнедеятельности «усредненного» чиновника-конформиста, но такое преувеличение, можно считать, находится в пределах «погрешности», допустимой для художественной литературы, в задачи и приемы которой входят обобщения, типологизация, смещения и преувеличения.

Хотя в первых частях повести Толстой не изменяет ироническому стилю, эта ирония, как сказано, не является злой или особенно жесткой. Такой стиль в жизнеописании чиновника-формалиста, пусть и отстраненного от человеческой стороны дела, понятен еще и потому, что российская жизнь и русская литература «прославились» прежде всего из-за других типов чиновного люда — взяточников, казнокрадов, волокитчиков и т. д. На их фоне Иван Ильич скорее в лучшую сторону выделялся *«точностью и неподкупной честностью, которой, — это собственные слова Толстого, — не мог не гордиться»* (26, 70). Верность форме (Закону) в случае умелого, квалифицированного *судебного* чиновника следует даже признать ценным качеством. (В условиях же повсеместной коррумпированности сегодняшнего дня можно лишь мечтать о «неподкупной честности» чиновных людей...)

В так называемой личной, в том числе семейной, жизни Иван Ильич тоже держался «приличия внешних форм, которые определялись общественным мнением». «Приличия» и «веселая приятность» — вот главные слова, которые то и дело употребляет Толстой, характеризуя внеслужебные жизнь и по-

ведение Ивана Ильича. В конфликтных случаях (например, в ссорах с женой) он старался «освободиться от неприятности этого положения тем самым легким и приличным отношением к жизни, которое выручало его прежде» (26, 74). В выстроенной таким образом жизни, отмечает Толстой, были свои радости: «Радости служебные были радости самолюбия; радости общественные были радости тщеславия; но настоящие радости Ивана Ильича были радости игры в винт» (26, 82). Конечно, и книги читались, и театры посещались, — но такие, о которых говорили в свете.

«Так они жили. И все шло так, не изменяясь, и все было очень хорошо» (26, 82) — так резюмирует Толстой жизнеописание Ивана Ильича и его близких, переходя в следующих частях повести к изображению незаметно, постепенно нарастающей «пограничной ситуации».

3

Весь тон повествования теперь резко меняется. Сначала рассказывается о легком беспокойстве Ивана Ильича от непонятного недомогания, потом — о страхах и других переживаниях из-за обрушившейся на него серьезной болезни, наконец, разворачивается настоящая трагедия смертельной болезни и последних дней жизни недавно еще здорового, совсем не старого и по-своему беззаботного человека.

Здесь в повествовании и анализе тоже раскрываются типологические вещи: автор не без основания предполагает, что любой человек в случае смертельной болезни и стояния перед лицом смерти проходит через относительно сходные физиологические состояния, этапы и духовно-нравственные переживания. Однако совершенно ясно, что привычная жизнь по шаблону, с частичным «отключением» внутреннего экзистенциального опыта для приговоренного к смерти человека становится в принципе невозможной. Подобно этому чисто объективированное описание всех этих трагических процессов в любом случае не может отличаться подлинностью. А в результате измерения *Sittlichkeit* или отодвигаются на задний план или вообще исчезают, как бы изымаются из анализа, коль скоро он касается умирающего человека, а не «внешнего» мира. Вместе с тем экзистенция, в чем правы экзистенциалисты, и здесь остается необъективируемой, невыразимой, не ухватываемой извне в ее полноте и подлинности. Что-то из экзистенциально-

го опыта, правда, прорывается наружу — и к этому «что-то» в сердечном порыве, порыве сострадания, пытаются пробиться, в целях помощи, понимания и познания, близкие умирающего, врачи, исследователи. Вокруг крошечного островка *наблюдаемых признаков и проявлений умирания* выстраиваются практические рекомендации, прозрения, гипотезы и догадки ученых, писателей, философов.

Мы не можем здесь вдаваться во все экзистенциально-значимые детали повествования Толстого, как и в детальный спор о том, прав ли он в отдельных — здесь довольно редких, но веских, для него первостепенно важных — моралистических рассуждениях и ожиданиях. Отметим то, что представляется бесспорными достижениями писателя. Благодаря им очень сильная повесть «Смерть Ивана Ильича» заслужила упомянутое ранее мировое признание. И поразмыслим над тем, какой именно характер имеют эти части толстовского повествования, где, скажу заранее, талант писателя опять-таки проявляется скорее в правдивых наблюдениях над сферой *Sittlichkeit* внешнего бытия.

Литературной удачей нельзя не признать поначалу легкое, снова же ироничное описание как будто бы случайного, проходящего, быстро забытого, но в свете дальнейшей жизненной истории рокового обстоятельства — ушиба, полученного во время того обустройства нового жилища, которое вдохнуло в рутинную жизнь Ивана Ильича свежее дыхание, внесло более яркие краски и другие «приятности» в быт чиновника и его семьи. (Известно, что Толстой придавал подобным «случайностям» особое значение.)

Другая удача — лаконичная, но весьма выразительная и теперь уже с довольно злой иронией набросанная *типология почти ритуального поведения врачей и их общения с больными*. Эта типология тоже выполнена в жанре описания *Sittlichkeit*, в данном случае — чуть ли не вечной, при всех неизбежных модификациях места и времени, «медицинской нравственности». Толстой обрисовывает типологию нравов и действий врачебного сословия остроумно и оригинально. Он удачно и уместно сравнивает ее, как бы преломляя сквозь призму сознания судебного чиновника, с практикой судопроизводства. «Все было точно так же, как в суде» (26, 84). Напускная важность, «значительный вид» были знакомы Ивану Ильичу по собственному и его коллег поведению в суде. Поэтому ему была заведомо ясна цена докторских постукиваний, выслуши-

ваний, вопросов-ответов с претензией на определенность, неизбежность отчуждения докторов от экзистенциального опыта пациентов, неуместное на фоне полной обоснованности переживаемых ими в случаях серьезных болезней глубоких страхов и опасений. «Для Ивана Ильича, — правдиво, проникновенно, с грустной иронией пишет Толстой, — был важен только один вопрос: опасно ли его положение или нет? Но доктор игнорировал этот неуместный вопрос. С точки зрения доктора, вопрос этот был праздный и не подлежал обсуждению; существовало только взвешивание вероятностей — блуждающей почки, хронического катара и болезней слепой кишки. Не было вопроса о жизни Ивана Ильича, а был спор между блуждающей почкой и слепой кишкой... Из резюме доктора Иван Ильич вывел то заключение, что плохо, а что ему, доктору, да пожалуй, всем все равно, а ему плохо» (26, 84).

Здесь — сплетение поистине вечных проблем медицины, древнейшей и важнейшей из областей человеческой деятельности. Пусть в переживаниях пациентами ритуальности действий медиков, некоторого их равнодушия не все справедливо, пусть не приняты во внимание логика, особые обстоятельства медицинского дела (ведь не должен, не может врач умирать вместе с пациентом, тратить полноту душевных сил на каждый случай болезни, даже и серьезной), — пусть так, но и пациенту никуда не деться от чувств безнадежности, неведения и неизвестности, одиночества перед лицом отчужденной ритуальности действий целителей. Все эти темы и проблемы, издавна обсуждавшиеся выдающимися врачами, теоретиками медицины, в нашу эпоху способствовали оформлению (относительно) новой дисциплины, биомедицинской этики. Как бы то ни было, каждый из нас как пациент (да ведь и врачи бывают пациентами других врачей) может подтвердить, что упомянутая толстовская типология поведения врачей вызывает живой отклик, понимание благодаря своей подлинности, достоверности. А они возможны потому, что и перед писателем, и перед его читателем тут снова же простирается сфера некоторой совокупной социально-исторической объективности. Объективны болезни (как экзистенциально-антропологический факт), верна типология действия и поведения врачей по отношению к пациентам (как факт сферы *Sittlichkeit*, как обобщение социально-исторических форм и обстоятельств), а также достоверно описание экзистенциального опыта пациентов, поскольку он вообще доступен фиксации (в высказываниях и в проявленных, объективирован-

ных переживаниях индивидов). Все это лапидарно, достаточно точно и с несомненным талантом выражено, выписано Толстым на конкретном примере жизни его героя, но с несомненной претензией на обобщенную моралистическую, этическую, социальную значимость. Это был еще один сигнал, посланный из экзистенциального опыта страдающих индивидов в область, где формируется и изменяется медицинская *Sittlichkeit* — с просьбой-увещанием к медикам (и, возможно, психологам, этикам): подумайте, а нельзя ли тут что-либо существенно исправить, например, уже на стадии образования будущих врачей? Нельзя ли поменять тут нравы, обычаи, даже если они складывались на протяжении веков? Ведь немалое число недостойных нравов (например, отношение общества, цивилизации к женщинам) менялось, причем довольно существенно. Интересующий нас вопрос о подлинности проникновения в экзистенциальный опыт именно тяжело больного человека здесь не столь уж важен. Ведь и в менее серьезных с объективной точки зрения, но остро переживаемых пациентами случаях логика мыслей, чувств сходна, как сходны переживания каждого из нас, если речь идет о болезнях самых близких нам людей — детей, родителей, мужей и жен, братьев и сестер.

Столь же уловимы в принципе и другие сильно, убедительно описываемые Толстым на примере Ивана Ильича симптомы болезни, реакции больного и окружающих его людей: раздражимость заболевшего, часто, особенно поначалу кажущаяся окружающим простым капризом, следствием плохого или «испортившегося» характера; перепады настроения от отчаяния к надежде и от надежды снова к отчаянию; готовность поверить в нечто чудесно-спасительное — и наконец, непоправимо-трагическое состояние, когда, как пишет Толстой, надо проживать двадцать четыре часа в сутки, «из которых каждый был мучением» (26, 89). И все же теплилась хоть какая-то надежда. А уж потом наступило время, когда Иван Ильич «видел, что он умирает, и был в постоянном отчаянии» (26, 92). Но и тут он снова не мог принять свою участь как свершившийся факт, привыкнуть к нему. Иван Ильич припомнил хрестоматийный силлогизм о Кае: что он человек, а поскольку он смертен. Иван Ильич, согласно Толстому, думал: «И Кай точно смертен, и ему правильно умирать, но мне, Ване, Ивану Ильичу, со всеми моими чувствами, мыслями — мне это другое дело. И не может быть, чтобы мне следовало умирать. Это было бы слишком ужасно». «Так чувствовалось ему», — замечает Толстой (26,

93). Достоверно ли описано такое «чувствование»? Вопрос может быть сочтен неправомерным: герой-то — вымышленное лицо; и автор имеет право присвоить ему любые мысли и чувства. Но вопрошание о достоверности образа в литературном произведении, построенном не в форме вольной фантазии, а в реалистическом ключе, все-таки оправдан.

Если поставить его, нельзя не признать описываемую Толстым возможность реальной: пусть невозможно доказать, что всякому человеку в сходной ситуации именно «так чувствовалось»; но это вполне *могло быть* с индивидом определенного образования и характера. Здесь — важный пункт: абсолютно все, что Толстой далее будет писать о переживаниях Ивана Ильича, *имеет статус не подлинно бывшего и обязательно случающегося, а всего лишь одной из достоверных возможностей*, которую и обсуждать правомерно, во-первых, с точки зрения *логики экзистенциальных возможностей*, во-вторых, ссылаясь на кажущиеся нам достоверными свидетельства людей, в-третьих, имея в виду собственные размышления о смерти, которые, при всей их индивидуальности, оказываются и общими для индивидов, типологическими. Рисуемые Толстым мысли-переживания Ивана Ильича: «Не может быть, чтобы *мне* следовало умирать», пожалуй, принадлежат к подобной типологии. Они парадоксальны, нерациональны в том случае, когда образованный человек, не склонный к мистике и фантазированию, четко признает очевидную, даже «силлогистическую» необходимость смертности всех людей и, стало быть, себя самого, но не хочет в нее верить. Однако такие переживания весьма вероятны.

И что еще показано убедительно и щемяще, так это одиночество умирающего человека, *неизбежность его отчужденности даже от самых близких и любящих людей*. И дело здесь не в особом случае Ивана Ильича, который и прежде чувствовал равнодушие к нему жены и дочери, занятых своими повседневными делами и долгое время не сумевших, не захотевших понять, что их муж и отец уже захвачен смертельной болезнью. Каждый человек, которому (как мне, например) выпала горькая судьба месяцы и годы прожить бок о бок с горячо любимым, бесконечно дорогим человеком, безвременно умирающим от неизлечимой болезни, видеть все его страдания и самому страдать от беспомощности, — такой человек может засвидетельствовать, сколь трагична и, видимо, неизбежна отчужденность умирающего от мира, от других людей, в том числе

и самых близких, его погружение в неутрачивающую, усиливающуюся, невыносимую, лишь несколько и на время заглушаемую лекарствами, но неснимаемую боль, а потом, очевидно, и то крайнее состояние, когда больной остается «один на один с нею», со смертью.

Достоверно ли то, что «главным мучением» умирающего, как описывает Толстой на примере Ивана Ильича, «была ложь»? То есть вся сконструированная и такая распространенная система отношений, при которой врачи, семья, близкие друзья, сослуживцы согласованно делают вид, что больной не умирает, а только и пока (мучительно) болеет и что ему непременно станет лучше. Здесь тон Толстого — неоправданно, как я думаю, — становится аподиктическим, морализаторским, обличительным, как если бы единственной альтернативой подобному обычаю, т. е. альтернативой лжи (пусть не во спасение, то во имя большего спокойствия пациента и, быть может, продления его жизни), была бы правда о безысходности болезни, жестко и безжалостно сообщенная пациенту. Вечные — и сегодня обострившиеся — споры по этому вопросу, как и споры об эвтаназии, говорят скорее о чрезвычайной сложности проблемы, об отсутствии неких общеобязательных рецептов. Есть разброс возможностей, последствия которых в каждом отдельном случае трудно предугадать. Одни люди, сильные духом и характером, одержимые мыслью закончить какое-либо жизненно важное дело, желают и требуют, чтобы им был сообщен объективный, даже и самый страшный диагноз. С расчетом на таких людей в отдельных странах установлены обычаи и законы, в соответствии с которыми считается единственно правильным и обязательным сообщать безнадежно больному человеку страшную правду о его диагнозе сразу после его достоверного установления. Для такого устройства дел есть свои резоны. Однако есть и случаи, наблюдения противоположного характера: подобное знание порою приближает смерть или даже преждевременно провоцирует ее (случай с актером Е. Евстигнеевым). Во всяком случае, весьма нередко бывает и такое, когда умирающие (по разным причинам) до самого своего смертного конца не допытывались до горькой правды, были готовы верить утешительным диагнозам, временным облегчениям, чем, возможно, несколько продлевали свою жизнь и хоть немного смягчали мучения.

Хотелось бы обратить внимание читателей на то, что и в этих частях повести, претендуя на описание внутренних состояний Ивана Ильича, на проникновение в его экзистенциальный опыт, Толстой то и дело сбивается на осмысление и обсуждение мира *Sittlichkeit*, то есть нравов и обычаев общества (здесь — в их возможном воздействии на больного).

4

Последние, VII—XII части повести содержат попытку изображения самых мучительных дней жизни Ивана Ильича, когда он был как бы еще жив, но уже попал в цепкие лапы очень близко подступившей смерти. Эти части обычно рассматриваются как нетленные образцы гениальной толстовской прозы. Для таких оценок есть свои основания. Здесь проявляет себя, в частности, характерная для толстовского гения удивительная способность обогащать повествование внешними деталями, делающими жизненно-зримыми поступки (вымышленных) героев, коллизии характеров, особенности душевных состояний.

Таковы, например, сцены, обрисовывающие мучения ослабевшего Ивана Ильича, который не может найти себе места; и вдруг усилием воли он заставляет себя чистить зубы, надевать чистую рубашку. А потом — «явление» доктора, полного жизни и настроенного на обычную ложь. Вечером в комнату входят жена, дочь и жених дочери, собравшиеся в театр посмотреть пьесу с Сарой Бернар. Детали сцены — сильные и убедительные: «...всем становилось страшно, что вдруг нарушится приличная ложь, и ясно всем будет то, что есть». Но чувствуется, что вовсе не в таких все еще внешних сценах и изображениях состоит главная цель Толстого, ради которой, видимо, и писалась вся повесть.

Цель эта, по-моему, состоит в том, чтобы представить (вернее, сконструировать) сцену в том жанре, который был многократно опробован в религиозно-моралистической литературе — начать размышления, пробужденные «голосом души», которая беседует с умирающим. (Почему некоторые рецензенты справедливо писали и говорили о «библейском» характере повести Толстого.) Вопросы души: «Чего тебе нужно? — было первое ясное, могущее быть выражено словами понятие, которое он услышал... Жить, — ответил он». А что значит — «жить»? Начинается предсмертный анализ Иваном Ильичом собственной жизни. Такие размышления в литературе, религиозной и

нравоучительной, «прописываются» умирающим в качестве необходимого очистительного, перед лицом встречи с Богом и небесами, самоотчета о протекшей жизни, о ее смысле или бессмысленности.

На страницах повести и кружатся, как на движущейся, колеблющейся духовной сцене, отрывки воспоминаний, обращенные к себе вопросы, сомнения — и корректировки, как бы идущие от «самой души». Достоверна ли и сколь достоверна типичность, неизбежность подобного пересмотра умирающим стратегии своей жизни и ее целей, сказать трудно. Вероятность существует, но и сомнений весьма немало. И в том, что такое вообще должно происходить, и в том, что человек, стремившийся, подобно Ивану Ильичу, прожить жизнь «прилично» и «с приятностью», перед лицом смерти нашел бы всю ее (кроме детства) «ничтожной» и «гадкой». Сомнительно, кроме того, хватает ли у умирающего сил в последние предсмертные дни удерживать нить жизни в боли и мучении, да еще и пускаться в столь осмысленные, связные оценивающие воспоминания, которые Толстой приписывает Ивану Ильичу. Скорее в затухающем сознании, к тому же искаженному сильными лекарствами, толпятся обрывки, сравнимые с образами беспокойного, не оформленного полусна — полукошмара.

Мое мнение таково: повесть Толстого, вплоть до последних разделов, весьма сильная, достоверная, яркая, так или иначе подтверждаемая внимательными наблюдениями над многими событиями и собственным опытом каждого, на последних — и по замыслу автора, видимо, решающих — страницах вдруг «пробуксовывает», теряет остроту, оригинальность. Автор тщетно пытается «добраться» до экзистенциального опыта умирающего и рассказать о нем. Осуществляется это в привычной для литературы манере внутреннего монолога («сказал он себе»). Дело не только в том, что внутренний монолог, тем более поток сознания другого человека, «воспроизводимый» в «олитературенной» форме, в принципе, по определению недостоверен и может быть «принят на веру» чисто конвенционально, в форме «als ob», к которой привыкли и писатели, и читатели.

Вызывает множество подобных сомнений повествование Толстого в той его части, где в литературно-выправленном, выверенном виде связного, сложного моралистического самоанализа представлены как бы предсмертные мысли, переживания Ивана Ильича — все физические слабости которого, вспомним, описаны так правдиво, даже натуралистически и безжалостно.

Приписать умирающему телу, захваченному болью и страданиями, и, несомненно, отмирающим сознанию и рефлексии столь связанные «тексты», достойные занять почетное место в нравоучительных опусах, значит, я думаю, погрешить против правды жизни и правды умирания. Умирающий в боли и мучениях Иван Ильич говорит сам с собой так, как произносит «последнее слово» приговоренный к смерти и раскаявшийся подсудимый, к тому же умеющий выражать свои мысли грамотным, связным, выверенным слогом. «Ему вдруг пришло в голову: а что, как и в самом деле вся моя жизнь, сознательная жизнь была “не то”...» «А если это так, — сказал он себе, — и я ухожу из жизни с сознанием того, что погубил все, что мне дано было, и поправить нельзя, тогда что ж?» Сказав себе это, Иван Ильич еще возымел силы «перебрать всю свою жизнь». Все это описание тем более вызывает сомнения в его достоверности, что сразу затем наступил, согласно тексту Толстого, «три дня не перестававший крик». Наконец, исчез и страх смерти. «Вместо смерти был свет. — Так вот что! — вдруг вслух проговорил он, — какая радость!» Такая вот заключительная конструкция радости и света. Верится ли? Кому как...

Узнать точно, как все это бывает и воспринимается «изнутри», невозможно: ведь человек в страшных мучениях умирает, полностью отключается от жизни. Неслучайно, что даже люди, пережившие клиническую смерть, а потом вернувшиеся в «этот мир» из своего «смертного» (все же не подлинно смертного) забытья, так мало могут рассказать о нем вразумительного и тоже скорее создают своеобразные конструкции, не поддающиеся верификации.

На последних страницах повести Толстого запечатлелось коварное противоречие, которое и у этого гениального писателя осталось неразрешенным. С одной стороны, Толстой понял, что перед трагизмом и «подлинностью» умирания, а тем более в самый, самый последний «смертный час», отпадает все заведомо ритуальное, общенравственное в форме *Sittlichkeit*. *Бьет час неподменяемости экзистенциального опыта*. Только он и только о нем — такой могла бы и должна была бы стать цель великого писателя, повествующего, не забудем этого, о безвременной и мучительной смерти. С другой стороны, при всех попытках, усилиях, опоре на внимательнейшее наблюдение, при прозрениях и догадках Толстого с несомненностью обнаружилась *непроницаемость* (даже и для него) *экзистенциального опыта умирания и смерти*, а в случае хоть и дли-

тельной, но мучительной агонии — *непередаваемость мыслей и переживаний*, обусловленная прежде всего необоримой физической слабостью, помутнением сознания и рефлексии и, вероятно, другими причинами.

Что же делает Толстой перед лицом такого противоречия, которое трудно не заметить? Ему бы и сказать правду, всю правду, и ничего, кроме правды, как делает на суде честный, искренний свидетель. Так нет, писатель тут уступает место моралисту, даже религиозному морализатору — и читателю преподносится конструкция покаяния, осуждения всей жизни как последний вскрик сознания и совести. И совсем уж благостно и идеологически-религиозно: явились — вместе со смертью и даже вместо нее! — свет и радость. Моралист Толстой исчез — появился религиозный искатель и морализатор. Задерживается занавес жизни и занавес повествования.

Остается пусть разочаровывающее, но сильное и по-своему убедительное чувство неподлинности, незавершенности анализа, непосильности коренной темы экзистенциального опыта даже для ума, таланта, честного и смелого сердца поистине великого писателя.

П. А. Ольхов

Аполлон Григорьев: Лев Толстой и историзм в русской литературе*

Л. Толстой — vox clamantis in deserto?

Лев Николаевич Толстой не оставил особого труда по философии истории; однако тема историчности присутствовала в его философской публицистике, художественных работах, дневниках, записных книжках и объемистой переписке. Впервые в истории восприятия толстовских работ, еще в самом начале 1860-х годов, когда были изданы только ранние его сочинения, Аполлон Александрович Григорьев (1822–1864) толковал Толстого исторично. Для стиля Толстого было характерно обращение к опыту «чужой душевной жизни», т. е. уяснение внутренних мотивов, которые «двигали» человеком в истории. Именно на эту особенность обратил внимание Григорьев, поставив вопрос об историчности самого Толстого. Он предпринял усилия для выявления исторической мотивации Толстого, которой были проникнуты работы писателя, тогда уже замеченного, но никем не выделенного.

* Впервые опубликовано: Эпистемологический стиль в русской интеллектуальной культуре XIX–XX веков: от личности к традиции / Под ред. Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2013. С. 86–100.

В 1861 году Григорьев работал над статьей об Л. Толстом, о чем сообщал Страхову: «Вся статья *непременно* (conditio sine qua non) должна быть под заголовком “явления, пропущенные нашею критикою: граф Л. Толстой и его сочинения”. Первый ее отдел — общий и называется “Взгляд на отношения современной критики к литературе — vox clamantis in deserto”^{*}. Тут я рассмотрел все направления, не щадя ни одного»^{**}. Ф. М. Достоевский, М. М. Достоевский, Н. Н. Страхов и А. А. Григорьев — основные сотрудники журнала «Время», для которого писалась эта объемистая статья о Толстом, — предпочитали сохранять историчность своих авторских и издательских установок «почвенно», избегая жесткой теоретической ангажированности, к чему были привычны тогда многие «литераторы литературы». Важным признавалось целостное понимание жизни, требующее от авторов и соиздателей особой публицистической честности и авторской ответственности. Специфика стиля Л. Н. Толстого, написавшего к тому времени основные свои работы до «Войны и мира», *историчная мера искренности* его трудов, нисколько не похожих на отрешенные от жизни сочинения, стала главным предметом исследовательского интереса и целостной, последовательно почвенной, органической критики А. А. Григорьева. Впоследствии эта манера критики была поддержана усердным и многолетним свидетелем исторического движения Толстого Николаем Николаевичем Страховым (1828—1896). Он был автором известной критической поэмы о Толстом, весьма укрепившей толстовскую философскую репутацию, неизменным сторонником уже состоявшегося Толстого, десятилетиями разговаривавший с ним и о нем после публикации этой поэмы. При этом для нас важно, что Страхов воспринимал философско-исторические идеи Толстого в определенной сфере разговора, т. е. выступал как последователь и интерпретатор тех рассуждений о Толстом, авторство которых принадлежало А. А. Григорьеву^{***}.

^{*} Глас вопиющего в пустыне (*лат.*).

^{**} Письмо А. А. Григорьева Н. Н. Страхову. 12 декабря 1861 года. Оренбург // Григорьев А. А. Сочинения: В 2 т. Т. 2: Статьи. Письма. М., 1990 [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/g/grigorxew_a_a/text_0450.shtml

^{***} Особое внимание к исследованиям А. А. Григорьева, предваряющим работы Н. Н. Страхова об Л. Н. Толстом, было проявлено Б. Сорокиным

В опубликованной статье Григорьев подчеркнул содержательный смысл «*vox clamantis in deserto*». Эта библейская цитата была выведена из заголовка и обособлена в виде общего эпиграфа для того, чтобы уточнить необычное, трудно определяемое авторское присутствие Толстого в его «разомкнутом» литературно-жизненном мире. Григорьев писал: «Толстой прежде всего кинулся всем в глаза своим беспощаднейшим анализом душевных движений, своею неумолимою враждою ко всякой фальши, как бы она тонко развита не была и в чем бы она ни встретилась. <...> Он первый посмел говорить вслух, печатно о таких душевных дрязгах, о которых до него все молчали, и притом с такою наивною, которую только высокая любовь к правде жизни и к нравственной чистоте внутреннего мира отличает от наглости. <...> Никто не задал себе вопросов: подлинно ли искренность эта есть непосредственная, наивная, или в ней есть тоже своего рода надломленность и тронутость? И чем эта беспощадная искренность отличается, например, от искренности столь же несомненной, столь же и даже до цинизма смелой реалиста Писемского или от искренности Островского, которая так проста и так в себе уверена, что никогда и не заботится даже показывать публике, что вот, дескать, какая я, искренность: любуйтесь и ужасайтесь?»* Очевидно, что вопрос о личности таланта оборачивается для Григорьева проблемой осмысления историчности писателя. С позиции Григорьева Толстой был «гласом, вопиющим в пустыне» потому,

еще в работе 1976 года. См.: Sorokin B. Moral regeneration: N. N. Strakhov's «organic» critiques of War and Peace // The Slavic and East European Journal. AATSEEL, 1976. Vol. 20. № 2. P. 130–147. Однако вопрос о преемственности Григорьева и Страхова в уяснении или истолковании исторического кредо Толстого остается открытым. Решение этого вопроса затруднено многими обстоятельствами, среди которых — и речевая порывистость Григорьева, его склонность увлекаться расхожими словами или именами, хотя бы и обновляя их. Увлеченно-свободное отношение А. А. Григорьева к стилю мышления Толстого оказалось под силу положительно изжить Н. Н. Страхову, сумевшему уточнить суждения Григорьева и в процессе чтения Толстого и разговоров с ним переосмыслить проблему историчности его произведений, впервые обстоятельно представшую в контекстах григорьевских статей.

* Григорьев А. А. Явления современной литературы, пропущенные нашей критикой. Граф Л. Толстой и его сочинения: Статья первая // Время. 1862. № 1 [Электронный ресурс]. URL: <http://smalt.karelia.ru/~filolog/vremja/1862/Jan/Tolstoy.htm>

что он был историчен, его произведения написаны не извне, но изнутри социальности. Именно историчность Толстого позволяет Григорьеву представить беспощадную, разрушительно-аналитическую искренность его трудов как единственную в своем роде. Поверхностность уже состоявшихся к тому времени попыток определить место Толстого в общем литературном процессе, в которых никто не решился назвать его единственным из всех и никто не заметил подлинные начала его историчности, дает А. А. Григорьеву возможность начать разговор с Толстым о нем самом.

Заметим, что со стороны Григорьева это было вполне правомерно, поскольку он один из основных сотрудников «Времени» знал Л. Н. Толстого лично. Судя по всему, это знакомство со стороны Толстого никогда не достигало обширной симпатии, какую он проявлял в те годы по отношению к А. В. Дружинину, В. П. Боткину, П. В. Анненкову, И. С. Тургеневу или совсем уж закадычным, многолетним товарищам: кн. С. С. Урусову и Б. Н. Чичерину, тогда же или позже писавшим о нем*.

Как бы то ни было, Григорьев устремлен к откровенному и последовательному истолкованию личности Толстого как писателя, причем не самого по себе, но в кругу русских писателей той эпохи. Он ставит вопрос об историческом опыте, мотивирующем стиль мышления Толстого. Этот исторический опыт мы можем увидеть, говоря словами Григорьева, в «преследующем писателя образе». Фактически речь идет о «конкретном идеале» писателя, в данном случае о Толстом как социальном субъ-

* О переписке Толстого с Григорьевым ничего не известно. В дневниках Толстого Григорьев упоминается только дважды, в кратких записях 1856 года: «18 мая во второй половине дня был на даче в Кунцево, пришли Дружинин, Боткин, вечером пришел Григорьев и мы болтали до 12-ти весьма приятно». См.: Толстой Л. Н. Дневник 1856 года // Толстой Л. Н. ПСС: М., 1937. Т. 47: Дневники и записные книжки 1854–1857 годов. С. 73. А. А. Григорьев в письмах к Дружинину вспоминал эту встречу как «препоэтическую ночь, жаркую беседу». Там же. С. 324. «3 ноября... Обедал у Боткина. Григорьев и Островский, я старался оскорбить их убеждения. Зачем? не знаю». Там же. С. 98. В последующие годы Толстой никогда не пишет о Григорьеве ничего специально и ни с кем, кроме как с Н. Н. Страховым, не переписывается о нем сколько-нибудь содержательно — притом, что инициатива обсуждения всегда исходит от Страхова.

екте*. Воспроизведем большой фрагмент из статьи Григорьева о Толстом, где он рассуждает об этом: «У самых объективных, равно как у самых субъективных художников можно доискаться одного главного, преследующего их образа. <...> У Толстого точно так же есть этот преследующий его образ, к которому приковался его анализ, то лицо, от имени которого рассказывает он “Детство, отрочество и юность” и которое в “Семейном счастье” меняет только пол и является женщиной. Образ этот раздвоится, но раздвоится только внешне — в “Записках маркера”, в “Люцерне”, являясь князем Нехлюдовым и представляя только крайние, последние грани того анализа, который отличает героя “Детства, отрочества и юности” от других современных героев. <...> Не “пошлость пошлого человека” обличал Толстой, подобно Гоголю; не смеялся он болезненным смехом Гамлета Щигровского уезда над несостоятельностью так называемого развитого человека, как Тургенев; не противопоставлял он, как Писемский, здоровый, хотя и грубоватый, хотя и несколько низменный взгляд на жизнь мишуре сделанных, заказных или подогретых чувствований; не относился, как Гончаров, к идеализму во имя узкой практичности, к праздной мысли во имя узкого и условного дела»**. Первоначально кажется, что Григорьев извлекает стиль мышления Толстого из литературной эпохи, делает его внешним по отношению к стилям других писателей и тем самым оправдывает эпиграф: произведения Толстого — «глас вопиющего в пустыне». Но, добавим мы, следуя за Григорьевым, Толстой вопиет именно в пустыне, он говорит изнутри нее, и Григорьев это очень тонко подмечает: «Но вместе с тем чувствовалось всеми, что у него <Толстого> есть что-то общее со всеми исчисленными стремлениями».

* См. об этом рассуждения Г. Г. Шпета: «Последний <социальный субъект> живет, пока не исчезло, какое бы то ни было свидетельство его творчества. Поэтому, и обратно, можно сказать, что и в каждом своем “отдельном” произведении субъект дан целиком, но только субъект данного момента. Субъект данного момента, и это надо подчеркнуть, значит данного произведения. В другом произведении он — другой, и, в то же время, в обоих — один». Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова // Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2007. С. 483.

** Григорьев А. А. Граф Л. Толстой и его сочинения: Статья вторая // Григорьев А. А. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2: Статьи. Письма [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/g/grigorxew_a_a/text_0440-2.shtml

Следовательно, Толстой как писатель находится не вне литературной «пустыни», но внутри нее.

Русская литература в поисках исторического типа

Что же, по мнению Григорьева, дает нам право говорить о Толстом не только как о «глазе вопиющем», но и как о представителе «пустыни»? Послушаем его ответ: «Близкий к Тургеневу поэтической нежностью чувства и глубокою симпатиею к природе, но диаметрально противоположный ему своей суровой трезвостью взгляда, беспощадною ко всем мало-мальски необыденным ощущениям, своей враждою ко всякой фальши, как бы она ни была блестяща, — он <Толстой> этими последними качествами был бы всего ближе к Писемскому, если бы этот реализм был ему *прирожден*, а не *порожден* анализом. Своим внешним, враждебно-недоверчивым отношением к идеализму он был бы сходен с Гончаровым, если бы заказным образом поставил себе идеальчик в практичности. С другой стороны, своей беспощадностью к пошлости, таящейся не только в пошлом, но во всяком человеке, он как будто развивает задачи Гоголя, но он не плачет ни о каком разбитом кумире, ни о каком условно-прекрасном человеке. Общего у него со всеми этими задачами эпохи одно: отрицание»^{*}.

Однако, признавая эту общность Толстого с задачами литературной эпохи, Григорьев говорит о нем как «о временной жертве отрицательного процесса»^{**} и тем самым оправдывает его как писателя, укорененного в истории глубже других. «Отрицанием он, по происхождению и воспитанию разъединенный с почвою, старается, как все, дорыться до почвы, до простых основ, до первоначальных слоев. Особенность его в том, что он роется глубже всех других. Он не удовлетворяется, как Тургенев, тем, чтобы издали благоговейно увидеть почву и поклониться ей в восторге Моисея, узревшего обетованную землю. Ему <...> мало того, чтобы почувствовать только черноземную силу в Уваре Ивановиче^{***}, — он хотел бы разгадать и в самом себе поднять эту сиднем сидящую силу. Он не может также,

^{*} Там же.

^{**} Там же.

^{***} Персонаж романа И. С. Тургенева «Накануне». — Прим. П. О.

смахнувши слои фальшивого идеализма, принять, как Гончаров, за слои настоящие — столь же наносные, но гораздо более грязные слои практичности и формализма; он не останавливается и на тех, по-видимому, прочных, но, в сущности, только за-грубелых слоях, на которых твердою ногою стоит Писемский; он так же мало способен симпатизировать, положим, хоть Задор-Мановскому или даже Павлу Бешметеву, как Ельчанинову и Бахтиарову, так же мало тетушке ипохондрика Соломонеде, как и Дурнопечину*. <...> С идеалами же на воздухе, со всяким созиданием сверху, а не снизу, с тем, что погубило нравственно и даже физически самого Гоголя, он способен помириться всего менее. <...> Он только роется вглубь, добросовестно роется, руководимый своим необычайным анализом, и, еще не дорывшись, кончает пантеистическою скорбью “Люцерна” — скорбью за жизнь и ее идеалы, отчаянием за все сколько-нибудь сделанное в душе человеческой, отчаянием, очевидным в “Трех смертях”, из которых самую нормальной является смерть дуба, суровую покорностью судьбе, не падающей цвета человеческих чувств в “Семейном счастье”, и затем — апатиею, без сомнения, временною и переходною. Апатия ждала непременно на середине такого глубоко искреннего психического процесса, но что она не конец его, — в этом, вероятно, никто из верующих в силу таланта вообще и понявших силу таланта Толстого даже и не сомневается**.

Григорьев характеризует толстовский стиль мышления, исторически ориентирующий его способ письма, как познавательный интерес, «преследующий» писателя в самых разных его литературно-жизненных состояниях, которые всегда оказываются состояниями крайнего познавательного одиночества — «отчаяния анализа» (отсюда и апатия, неизбежно приходящая на смену «добросовестному рытью»). Именно крайности толстовского анализа, отрицающего завершенность или окончательность чего бы то ни было (в том числе и самого отрицания), подводят Григорьева к выяснению общих смыслов аналитической добросовестной работы Толстого. Материалы дневников,

* Герои произведений А. Ф. Писемского «Боярщина», «Ипохондрик», «Тюфяк». — Прим. П. О.

** Григорьев А. А. Граф Л. Толстой и его сочинения: Статья вторая // Григорьев А. А. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2: Статьи. Письма [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/g/grigorxew_a_a/text_0440-2.shtml

записные книжки и иные рукописи Л. Н. Толстого показывают, что он не думал тогда о себе с такой литературно-личностной определенностью, в такой тесной смысловой связи с рассказанными им литературными историями, которую замечает и исследует А. А. Григорьев (оговариваясь, впрочем, что Толстой соблюдает эту связь «осознанно или неосознанно»). Григорьев исторически оправдывает беспощадное и искреннее толстовское отрицание и поэтому считает необходимым переработать и включить в состав статей о Толстом уже опубликованные им исследования о «цельной натуре Пушкина», поскольку «в ее борьбе с различными тревожившими ее и пережитыми ею идеалами, заключается слово разгадки наших стремлений»*. Он обращается к Пушкину как к историческому истоку, давшему начало русской литературе как «отрицательному процессу». «Пушкин все наше перечувствовал — от любви к загнанной старине до сочувствий к реформе, от наших страстных увлечений блестящими, эгоистически-обаятельными идеалами до смиренного служения Савелия (“Капитанская дочка”), от нашего разгула до нашей жажды самоуглубления <...> и только смерть помешала ему воплотить наши высшие стремления. <...> Я говорил уже и говорю, что за исключением совершенно новых в литературе нашей явлений, имеющих только общеисторическую, преемственную связь с Пушкиным, каковы со всеми их достоинствами и недостатками Кольцов, Островский, Некрасов и Достоевский, — в нашей современной литературе нет ничего истинно замечательного и правильного, что в своем зародыше не находилось бы у Пушкина»**. Характеризуя цельность, историческую открытость и образное единство пушкинского опыта, Григорьев находит, что искреннее отрицание — один из моментов этого историчного опыта. Наиболее ясное и обнадеживающее олицетворение отрицательного начала у Пушкина, «того лица»***, которое переменчиво и неуклонно все еще уточняется Толстым для себя, — персонаж поздних пушкинских повестей И. П. Белкин. «Весь отрицательный процесс наш, не исключая даже и самого Гоголя, по прямой линии ведет свое начало от взгляда на жизнь Ивана Петровича Бел-

* Там же.

** Там же.

*** Имеется в виду социальный субъект, от имени которого автор ведет рассказ.

кина. <...> Что же такое этот пушкинский Белкин, — тот самый Белкин, который проглядывает потом под другими формами в повестях Тургенева, — которому в произведениях Писемского страшно хотелось взять верха над фальшиво блестящим и фальшиво страстным типом, — которому с излишком, через меру дает права Толстой?.. Белкин пушкинский есть простой здравый толк, простое здоровое чувство, кроткое и смиренное, — толк, вопиющий против всякой блестящей фальши, чувство, восстающее законно на злоупотребления нами нашей широкой способности понимать и чувствовать»^{*}.

Пушкинский Белкин ничуть не последний герой Пушкина, не «пестрый сор» пушкинской отзывчивости напоследок; напротив, он есть уже литературно-жизненный образ всерьез, образ здравомыслия — дело позднего Пушкина, который уже вполне отдает себе отчет в том, что литература становится жизнью тогда, когда перестает преклоняться перед жизнью, и не принимает литературу за некое исключительно добротное перевоссозданное, чистое средоточие жизни. Белкин существует в историчном познавательном *между*: он именно временно олицетворенный «конкретный идеал» — «законный тип», реальный и в жизни, и в литературе. «Это начало отрицательное, и право оно только как отрицательное, ибо предоставьте его самому себе — оно способно перейти в застой, мертвящую лень, хамство Фамусова и добродушное взяточничество Юсова»^{**}. С такими, как Белкин, «немыслима никакая история. Из таких не выйдут, конечно, Стеньки Разины, да зато не выйдут и Миныны. Увы, на одних добрых и смирных людях, умей они даже и умирать так, как умирает солдат Веленчук у Толстого, будь они и благодушны до пантеистической любви ко всей твари, как старик Агафон у Островского, — далеко не уедешь. Для жизни страстное начало нужно, закваска нужна»^{***}.

Белкин для Пушкина важен тем, что он находится не в истории «как таковой», но говорит из исторического зазеркалья, заметного только тем, кто знает, что легко принимать образы истории за единственную ее реальность. Не ироник, не тео-

^{*} Григорьев А. А. Граф Л. Толстой и его сочинения: Статья вторая // Григорьев А. А. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2: Статьи. Письма [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/g/grigorxew_a_a/text_0440-2.shtml

^{**} Там же.

^{***} Там же.

ретик, не скептик, Белкин в истолковании Григорьева — непосредственное, «удивительное» олицетворение здравого смысла, в котором ограничена и усмирена его беспощадность. Толстому труднее, чем Пушкину: доверие к другому лицу для Толстого — предмет аналитического внимания и литературного разбора. «Любовь к отрицательному смирному типу родилась у нашего автора не непосредственно, как у писателей народной эпохи литературы, а вследствие глубокого анализа. <...> Анализ развивается в нем рано и подкапывается глубоко под основы всего того условного, чем он окружен, того условного, что в нем самом. Доходя до явлений, ему не поддающихся, он перед ними останавливается. <...> Он поражен простотой, неразложимостью этих явлений. И вот простоты, неразложимости добивается он от самого себя, роется терпеливо и беспощадно строго в каждом собственном чувстве, даже в самом том, которое по виду кажется совершенно святым. <...> Анализ в своей беспощадности заставляет душу признаваться себе в том, в чем не всякая душа себе признается, в том, в чем стыдно себе самому признаться. Мудрено ли, что при огромном таланте анализ изощрился до того, что в “Метели” способен влезть в существо воробья, который “притворился, что клюнул”; в “Военных рассказах” развертывает целую ткань пустых представлений, промелькнувших перед человеком в минуту смерти, до поражающей, несомненной правды. <...> Один только тип остается нетронутым, не подвергнутым сомнению — тип простого смиренного человека»*. Григорьев очень надеется на то, что необычайная аналитическая искренность Толстого свидетельствует о его жизненных надеждах, его «осознаваемой или неосознаваемой» вере в литературу как фактическую данность жизни, не только внешне-исторической, но и его собственной. Искренняя сила анализа должна была помочь Толстому совершить почти невозможное: понять и принять, как бы заново обжить ту почву принципиально неодиноким историчной жизни, в которой укоренен по существу и его конкретный идеал. Григорьев предлагает «узаконить» два таких «конкретных идеала» или, говоря его словами, «типа»: «тип страстный, и тип смирный», которые автор может синтезировать: «Доходя в иные минуты до отчаяния анализа и оставивши след этого отчаяния в образе князя Нехлюдова (“Записки маркера” и “Люцерн”), утомлен-

* Там же.

ный работою анализа, Толстой, по натуре художник, решился хоть раз успокоиться в разрешении психической задачи менее широкой — и дал нам “Семейное счастье”. О достоинствах этого тихого, глубокого, простого и высокопоэтического произведения, с его отсутствием всякой эффектности, с его прямым и неломаным поставлением вопроса о переходе чувства страсти в иное чувство»*.

На этом Григорьев заканчивает истолкование исторического стиля мышления Толстого — явления, «пропущенного критикой», понятного типологически, но между тем, как казалось Григорьеву, отнюдь не завершенного в литературно-личностном отношении, только предварительно понятного онтологически — озадачивающего и обнадеживающего своей беспощадной искренностью, устремленной к некоей мере, которая пока все же не установилась.

За пределами исторического типа

Л. Н. Толстой, сохраняя привычку не отвечать своим критикам, «литераторам литературы», публично промолчит и в ответ на григорьевские статьи; однако через годы, заговорив с Н. Н. Страховым, выскажется вполне решительно.

В письме от 1—2 января 1876 года к Страхову Л. Н. Толстой замечает: «...я совсем несогласен с вами о делении людей на деятельных и пассивных и о том значении, которое вы придаете тем и другим. Виноват, но я слышу тут отголосок неудавшейся мысли Григорьева о хищных и смиренных типах, которой я никогда не понимал. Самое деление неправильно. Противуположное смирному есть бунтующий или горящий, но не хищный. Главное же, самая мысль неверна. Тут вы платите дань, несмотря на ваш огромный, независимый ум, дань Петербургу и *литературе*. Вы говорите: лучшие силы не деятельны, а те деятельны. Да ведь это только в литературе. Т. е. одни знают, что сами ничего не знают, и учатся, а другие, невежды и тупицы, ничего не зная, учат и не учатся. Но это только в литературе. А в (маленькой штучке) в жизни? Кто пашет, сеет, нанимает, торгует, распределяет деньги, ездит, набирает солдат, командует, главное, рождает и воспитывает себе подобных и лучших? Все

* Григорьев А. А. Граф Л. Толстой и его сочинения: Статья вторая.

недеятельные, пассивные люди. Это совсем, совсем неверно»*. По виду совсем неожиданное, суховатое формальное обличение А. А. Григорьева. «Неправильным делением» Толстой называет то, что он «никогда не понимал»: содержательное несоответствие или даже речевую бедность типологической установки Григорьева-критика своему собственному все время содержательно уточняемому историчному кредо, все сильнее охватывавшему его недоверию к литературе как некоторой жизненной подлинности. Это мнение Толстого перекликается с мнением Страхова, высказанным Толстому в письме от 5 февраля 1876 года: «В первом томе “Сочинений Ап. Григорьева” (я теперь держу корректуру) речь часто идет об Вас, и я удивляюсь его проницательности. К Вам он относится с величайшим уважением, но видит в Вас самого крайнего представителя начала, с которыми борется, от которых старается отстоять свое *“тревожное начало”, “романтическое веяние”*. Книга при всем безобразии изложения будет очень содержательна, очень поучительна; не было человека, который бы в такой степени *жил* литературой. <...> Григорьев издавна чувствовал Ваше пришествие, но он не верил, что это будет пришествие в славе, и упорно отстаивал то тревожное веяние, среди которого вырос. Мне придется написать хоть небольшое предисловие»**. Чем последовательнее раскрывает Л. Н. Толстой свое неожиданное впечатление о Григорьеве, тем последовательнее и неожиданнее ответы Страхова.

Л. Н. Толстой пишет: «Благодарю вас, дорогой Николай Николаевич, за присылку Григорьева***. Я прочел предисловие, но — не рассердитесь на меня — чувствую, что, посаженный в темницу, никогда не прочту всего. Не потому, что не ценю Григорьева — напротив, но критика для меня скучнее всего, что только есть скучного на свете. В умной критике искус-

* Л. Н. Толстой — Н. Н. Страхову. 1—2 января 1876 года. Ясная Поляна // Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов: Полное собрание переписки. Оттава, 2003. Т. I / Группа славянских исследований при Оттавском университете; Государственный музей Л. Н. Толстого / Ред. А. А. Донсков; сост. Л. Д. Громова, Т. Г. Никифорова. С. 244.

** Н. Н. Страхов — Л. Н. Толстому. 5 февраля 1876 года. Санкт-Петербург // Там же. С. 247.

*** Имеется в виду книга: Григорьев А. А. Сочинения / Изд. Н. Н. Страхова. СПб., 1876. Т. 1: (С портретом). — Прим. П. О.

ства все правда, но не *вся* правда, а искусство потому только искусство, что оно *все*»*. Н. Н. Страхов отвечает: «*Искусство — все*, Вы пишете; да так именно и думал Ап. Григорьев, и он один так думал. Можно сказать, что его книга написана *против критики*»**.

Держась своего, Л. Н. Толстой пишет, наконец, о познавательном начале того кредо, которое он издавна вырабатывает и уточняет, о чем только вскользь, стилистически заметил А. А. Григорьев: «Во всем, почти во всем, что я писал, мною руководила потребность собирания мыслей, сцепленных между собой, для выражения себя, но каждая мысль, выраженная словами особо, теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одна из того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление составлено не мыслью (я думаю), а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами никак нельзя; а можно только посредственно — словами описывая образы, действия, положения. <...> Так вот почему такая милая умница, как Григорьев, мало интересен для меня. Правда, что если бы не было совсем критики, то тогда бы Григорьев и Вы, понимающие искусство, были бы излишни. Теперь же, правда, что когда $\frac{9}{10}$ всего печатанного есть критика, то для критики искусства нужны люди, которые бы показывали бессмыслицу отыскивания мыслей в художественном произведении и постоянно руководили бы читателей в том бесконечном лабиринте сцеплений, в котором и состоит сущность искусства, и к тем законам, которые служат основанием этих сцеплений»***. Безоговорочное признание Толстым деятельно-единого, невысказываемого, «чего-то другого», познавательного начала, которое как будто неявно спланирует, «сцепляет» внутри и между собою различные мыслительные действия, означает, что в григорьевском предварительном понимании толстовских трудов было немало несбыточного и фактически поспешного. Толстой и не предполагал искать «то лицо» как некую последнюю

* Л. Н. Толстой — Н. Н. Страхову. 8—9 апреля 1876 года. Ясная Поляна // Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов: Полное собрание переписки. Оттава, 2003. Т. I. С. 259.

** Н. Н. Страхов — Л. Н. Толстому. Вторая половина апреля 1876 года. Санкт-Петербург // Там же. С. 265.

*** Л. Н. Толстой — Н. Н. Страхову. 23 и 26 апреля 1876 года. Ясная Поляна // Там же. С. 267—268.

типологическую очевидность или полноту. Его литературно-личностные находки — вполне искренний, широкий горизонт его беспощадного познавательного настроения, аналитически опротестовывающего какую бы то ни было полноту единственного лица. Иными словами, перед нами попытки прорыва к знаково-символическому пониманию исторического процесса. Поэтому Толстой и ссылается на искусство, в котором «сцепления», в том числе и познавательные, осуществляются отнюдь не формально-логически. Толстовские «лица», схожие с пушкинским Белкиным, у Толстого характерно немотствуют — как в отношении отвлеченных слов, так и в отношении собеседников; их познавательные «сцепления» происходят как бы за пределами лицеприятий. Толстой еще в рассказе «Рубка леса» предложил свое подробное типологическое описание подобных смиренных лиц*. Здесь и «покорный и хлопотливый малороссиянин» Веленчук**, и замеченный А. А. Григорьевым дяденька Жданов, и «слишком смиренный и невидный, чтобы быть произ-

* Н. А. Некрасов в письме к И. С. Тургеневу (18 августа 1855 года): «В IX № “Совр.” печатается посвященный тебе рассказ юнкера: “Рубка лесу”. Знаешь ли, что это такое? Это очерк разнообразных солдатских типов (и отчасти офицерских), то есть вещь донныне небывалая в русской литературе. И как хорошо!» Цит. по: Пыпин А. Н. Н. А. Некрасов. СПб., 1905. С. 135. — Л. Н. Толстой посвящал рассказ Тургеневу, поскольку «неволью подражал его рассказам». Толстой Л. Н. — И. И. Панаеву. 14 июня 1855 года. Бельбек // Толстой Л. Н. ПСС: М., 1935. Т. 59: Письма 1844—1855 годов. С. 315, в том числе и «Трем портретам». Однако это подражание, и в самом деле невольное, было далеким от подражания, «схватывающего одну внешность». Пыпин А. Н. Н. А. Некрасов. СПб., 1905. С. 135. — Более того, Н. А. Некрасов настаивал, что «формою она точно напоминает Тургенева, но этим и заканчивается сходство; все остальное принадлежит вам и никем, кроме вас, не могло бы быть написано». Некрасов Н. А. — Л. Н. Толстому. 2 сентября 1855 года // Нива. Ежемесячные литературные приложения. СПб., 1898. С. 344. Толстой подражает Тургеневу в своем интересе к типу, но все остальное, в том числе и вторая часть рассказа, в которой внезапно, небывало для художественной литературы, предлагается явное дихотомическое описание смиренных, или, как тогда писал Толстой, «покорных» лиц — «покорных хладнокровных» и «покорных хлопотливых». См.: Толстой Л. Н. Рубка леса. Рассказ юнкера // Толстой Л. Н. ПСС. М., 1935. Т. 3: Произведения 1852—1856 годов. С. 43.

** Толстой Л. Н. Рубка леса. Рассказ юнкера // Толстой Л. Н. ПСС. М., 1935. Т. 3: Произведения 1852—1856 годов. С. 44.

веденным в фейерверкеры»^{*} и «простодушный и милый» батальонный адъютант^{**}. В еще более раннем «Набеге» к такому типу относится капитан Хлопов, избегающий отвлеченных понятий, которого Григорьев, характерно оговариваясь или ошибаясь, называет в своей статье капитаном Храбровым^{***}.

Всесторонне непосредственный Белкин, свидетельствующий о пушкинском мире русской жизни и вполне ясного русского слова, преобразовывается и уточняется Толстым в «Двух различных версиях улья с лубочной крышкой». Изначально *иносказательно, отвлеченно* и в сцеплениях здесь существует историк Прупру — во всем хваткий и настойчивый, усердно внимательный ко многим свидетелям истории как таковой, которая между тем остается для него только историей лицеприятного трутня как такового, научно, без видимой корысти заинтересованного общими чертами только своего басенно-роевого лица. Прупру, историк *ex professo*, невольно и концептуально лицеприятный трутень, саркастически альтернативен Белкину и характерно безлик. Его собственное имя, постепенно утрачиваемое по ходу историографического изложения (история заканчивается как написанная трутнями, без указания на авторство), звукоподражательно и является в смысловом отношении неотчетливой, скрытой совокупностью различных речевых смыслов, «общим местом» ничьей речи. Мир улья с лубочной крышкой последовательно безлик: разнообразное белкинское начало существенно дифференцировано. Л. Н. Толстой по-своему историзует Белкина: дробит смысловое единство этого лица и одновременно стремится удерживать и расширять это

* Толстой Л. Н. Рубка леса. Рассказ юнкера. С. 48.

** Там же. С. 63.

*** Капитан Хлопов отклоняет расспросы волонтера, который ищет определений храбрости: «Что же вы называете храбрым? — Храбрый? храбрый? — повторил капитан с видом человека, которому в первый раз представляется подобный вопрос: — храбрый тот, который ведет себя как следует, сказал он, подумав немного». Толстой Л. Н. Набег. Рассказ волонтера // Толстой Л. Н. ПСС. М., 1935. Т. 3: Произведения 1852—1856 годов. С. 16—17. Григорьев, оговариваясь, невольно сличает прозаически смиренного капитана Хлопова с персонажем поэмы В. Л. Пушкина — замысловатым капитаном Храбровым, «романтиком новым», от имени которого написана поэма. См.: Пушкин В. Л. Капитан Храбров // Русская романтическая поэма. М., 1985 [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/p/pushkin_w_l/text_0010.shtml

единство иносказательно и исторично. Белкин поучителен для Толстого, но отнюдь не решена проблема Белкина — проблема познавательно неразложимого и невысказываемого в фактической истории, того, что еще А. А. Григорьевым было замечено как «удивительное знание этих нравов и такое любовное и вместе совершенно правильное к ним отношение»*.

«Две версии истории улья с лубочной крышкой» написаны к концу 1880-х годов, десятилетия спустя после того, как Толстой с особенным вниманием стал заниматься Пушкиным (первая дневниковая запись о Пушкине сделана еще в 1854 году**; первое сильное увлечение пушкинским наследием — в 1856—1857 годах***; к «Повестям Белкина» особенно внимателен в 1873 году****); однако и Пушкин, с его интересом к истории, и пушкинский «удивительный» историк Белкин останутся предметом аналитического, дифференцирующего внимания Толстого. Обнаруженная А. А. Григорьевым проблема Белкина, «того лица» в истории, всегда будет тревожить Толстого — как вопрос возвратного и встречного понимания «искреннего своего», историчного другого, существующего прежде исторических теорий и абстрактно-общих концептуализаций исторических смыслов.

* Григорьев А. А. Граф Л. Толстой и его сочинения: Статья вторая // Григорьев А. А. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2: Статьи. Письма [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/g/grigorxew_a_a/text_0440-2.shtml

** Толстой Л. Н. Дневник 1854 года // Толстой Л. Н. ПСС. М., 1937. Т. 47: Дневники и записные книжки 1854—1857 годов. С. 9—10.

*** См.: Толстой Л. Н. Дневник 1856 года // Толстой Л. Н. ПСС. М., 1937. Т. 47: Дневники и записные книжки 1854—1857 годов. С. 108—111.

**** Дневники С. А. Толстой. 1860—1891. М., 1928. С. 35—36.

Е. В. Петровская

**Возраст в толстовской концепции
времени: «детство», «молодость»,
«старость» в «Войне и мире»***

В эссе «Толстой» М. Пруст замечает, что в романах этого «невозмутимого бога» при общей атмосфере объяснимости порой присутствует нечто загадочное: «Это не романы наблюдения, а интеллектуального построения <...> каждое движение, слово, событие лишь подтверждают тот или иной закон; ощущаешь себя в гуще законов. Но поскольку истинность этих законов диктуется автору изнутри, иные из них остаются для нас непостижимыми»**. Одной из таких загадок до сих пор остаются замеченные исследователями многочисленные неточности в обозначении возраста героев «Войны и мира»: Наташе Ростовой в 1805 году 13 лет, через год в 1806 году уже 15, а в 1809 — 16; Пете в начале романа 9 лет, в 1810 году вместо 14-ти — 13, а в 1812 году вместо 16-ти — 15. Зато Вере в 1805 году — 17, а в 1809 — 24!*** и т. д. Мы попытаемся объ-

* Впервые опубликовано: Русская литература. 2010. № 4. С. 15–29.

** Пруст М. Против Сент-Бева. Статьи и эссе. М., 1999. С. 177–178.

*** Отмечено Ю. Бирманом (О характере времени в «Войне и мире» // Русская литература. 1966. № 3). В статье М. М. Блин-

яснить эти сдвиги, соотнося проблему возраста с общей концепцией времени в «Войне и мире», а также рассматривая возрастные обозначения как элементы мотивной структуры. Мы постараемся показать, как мотивы «детства», «молодости», «старости» вписаны в композицию целого текста и работают на основные смыслы романа.

Феномен времени всегда привлекал особое внимание Толстого, ведь одно из фундаментальных основ его антропологии — движение. В центре созданного им мира находится развивающийся, меняющийся человек, и сам этот мир — в вечном движении*. Стремление уловить и отобразить процессуальность собственной внутренней жизни стало одним из стимулов рождения Толстого-писателя (Дневник, «История вчерашнего дня») и сформировало его психологический метод.

Запечатлеть на письме явление «живым» значит создать впечатление движения его во времени — через смену стадий-состояний. Диалектика непрерывности и стадийности явлена в «Войне и мире» в аллегорическом изображении башенных часов (философско-историческое рассуждение, предваряющее картину Аустерлицкого сражения). Мерное движение часового механизма, обеспеченное сцеплением «колес, блоков, шестерен», создает толчок — и так, от одной фазы к другой, совершается «медленное передвижение всемирно-исторической стрелки на циферблате истории человечества»**. По сути тут в поэтической картине закреплено представление о равномерности и непрерывности «абсолютного времени» классической

киной (Возраст героев в романе «Война и мир» // Известия АН. Серия литературы и языка. 1998. Т. 57. № 1) с помощью методов математического моделирования устанавливаются закономерности в сдвигах возраста героев, которых автор «старит» и «молодит» неодинаково. По мнению исследовательницы, разница между фактическим возрастом и обозначенным в тексте зависит у толстовских персонажей от их пола и отношения к ним автора.

* ««Истина в движенъи». О человеке в мире Л. Толстого» — так, цитируя толстовскую максиму: «Истина в движенъи — только», назвала свою книгу О. В. Сливичкая (СПб., 2009). В книге исследуется «подвижное основание» художественного мира Толстого, в котором человек представлен как «динамическое тождество» — в диалектике постоянного и изменчивого, динамического и тождественного.

** Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. М.; Л., 1930. Т. 9. С. 315. Далее ссылки на это издание — в тексте с указанием тома и страницы.

физики, соотносимого с движением небесных тел^{*}. Однако деление непрерывности на фазы, этапы формируется сознанием человека, структурирующим течение жизни в рефлексии — и этот уровень проблемы является для Толстого не менее актуальным^{**}. «Для человеческого ума непонятна абсолютная непрерывность движения. Человеку становятся понятны законы какого бы то ни было движения только тогда, когда он рассматривает произвольно-взятые единицы этого движения. Но вместе с тем из этого-то произвольного деления непрерывного движения на прерывные единицы проистекает большая часть человеческих заблуждений» (11, 264). В «Войне и мире» риторический автор утверждает, что всякое событие созревает во времени «мгновение за мгновением», «шаг за шагом» вытекает из бесчисленных условий, а его смысл представляется во всей цельности, когда становится прошедшим — во временной перспективе (12, 68). «Феноменологическая» идея об аберрациях в восприятии человеком меняющейся действительности становится одним из оснований романной реальности, где непрерывность потока жизни моделируется в прерывистых отрезках текста, эпизодах, организованных субъективной точкой зрения. Толстой стремится передать движение в его живой текучести и вместе с тем уловить переходы явлений человеческого бытия в новое качество, на новую стадию^{***}.

* Такое представление присутствует и в размышлениях Левина, и о «неподвижных звездах», и движении Земли — в финале «Анны Карениной». Анализ философских концепций времени см.: Хасанов И. А. Феномен времени. Ч. 1: Объективное время. М., 1998; Ч. 2: Субъективное время. М., 2005.

** В Дневнике 1870 года Толстой, ссылаясь на Канта, признает время атрибутом сознания человека: «Кант говорит, что пространство, время — суть формы нашего мышления» (48, 126).

В письме А. А. Фету от 30 августа 1869 года Толстой пишет, что «прочел Канта» (61, 219). Это чтение, по-видимому, совпадает с завершением «Войны и мира».

*** В. В. Шкловский замечает, что время в произведениях Толстого «последовательно, хотя дано пунктирно». Разбивка текста на небольшие главы «облегчает пропуски проходных моментов», эпизоды часто организуются «приездами и отъездами», потому что каждое новое появление героя дает возможность обновления видения: герой и мир предстают перед читателем как бы заново (Шкловский В. В. Тетива. О несходстве сходного. М., 1970. С. 115).

Экспериментировать со временем Толстой начинает уже в начале творческого пути. «Стадиальная» структура его первого произведения (роман «Четыре эпохи развития», превратившийся в трилогию «Детство. Отрочество. Юность») не случайно связана с изображением человека в разных фазах жизни. Возраст — отметки движения человека во времени, как условные цифровые обозначения на циферблате часов; они позволяют сознанию с помощью выделения этапов уловить непрерывное течение жизни и вместе с тем, заметив повторяемость, цикличность, типологизировать общечеловеческие законы развития*.

Стремление «схватить» закономерности жизни через структурирование непрерывно текущей «материи» жизни проявляется и в многочисленных толстовских самоописаниях, сопровождаемых классификациями периодов собственной жизни, на основе которых выводятся и общие законы человеческого существования. Толстой любит цифры и подсчеты времени; известно его особое отношение к числу 28 (дате и году рождения), в дневнике он часто манипулирует с календарем на манер мистических вычислений Пьера: «63-й год мне. И совестно, что то, что 1890: $63=30$, и что 28 лет моей женитьбе, что эти цифры представлялись мне чем-то значитель[ным], и я ждал этого года как знаменательного» (51, 83)**. Поздний Толстой, осмысливая прошлое в Дневнике и других «текстах жизни» («Исповеди», «Моей жизни», «Воспоминаниях»), постоянно делит существование во времени на отрезки: «Человек течет, как река. И человек между 15 и 16 [годами] и другой между 25, 30, и 3-й между 40, 50, и 4-й между 4 и 5-м часом на п[оследнем] году своей жизни и т. д. — всё несоизмеримые величины» (50, 92); «Человек переживает 3 фазиса, и я переживаю из них теперь 3-й» (50, 170); «Вспоминая так свою жизнь, т. е. рассматривая ее с точки зрения добра и зла, которые я делал, я увидел, что вся моя жизнь распадается на четыре периода» (34, 347). На разных этапах жизни обоснования такого деления оказываются разными, но сами возрастные отрезки в разных текстах выделяются однотипно, потому что смысл их для Толстого имеет не столько биологический, сколько метафизический характер:

* Подобным образом, в трех фазах, описывается у раннего Толстого и война (Севастопольские рассказы). Отметим: первоначальное название «Войны и мира» — «Три поры».

** Запись в Дневнике 28 августа 1890 года.

1) младенчество, имеющее связь с досуществованием («Когда же я начался? Когда начал жить?»; «от несуществования до зародыша <...> непостижимость» — 23, 470–471);

2) «период детства до четырнадцати лет»^{*};

3) юность («первая молодость») и собственно «молодость» с ее порывами, путаницей и ошибками; создавая свою «моральную автобиографию», Толстой объединит их в одном «двадцатилетнем периоде», который жестко осудит^{**};

4) зрелость — период стабилизации («правильная жизнь»); в «Воспоминаниях» Толстой отводит этому периоду своей жизни 18 лет;

5) возраст около 50 лет — достижение вершины жизни и экзистенциальный кризис, «второе рождение», переход к старости;

6) старость^{***}.

Толстовские художественные произведения создаются во след текущей жизни, оформляя духовный и возрастной опыт их создателя. Творчество Толстого обрамлено текстами о начале существования: «Детство» в истоке пути и незаконченные «Воспоминания» в 1903–1905 годах, ограничившиеся рассказом о раннем детстве и «досуществовании» — истории предков. «Воспоминания» пишутся в преддверии конца жизни — но

^{*} В документальных автобиографических текстах Толстой не выделяет период отрочества, по-видимому «укрупняя» главные периоды жизни. В «Отрочестве» он называет возраст героя (15 лет), но не акцентировано, попутно: «Впрочем, на меня мало и обращают внимания: мне только пятнадцать лет, следовательно остается еще год до экзамена» (2, 59). Переход к отрочеству в трилогии явно не обозначен, поездка на долгих, с которой начинается повесть «Отрочество», — это только еще одно новое событие в непрерывном движении жизни. Поздний Толстой сформулирует жизненную диалектику длящегося и нового: «Жизнь моя ...слагается из двух сторон: одна — привычная, составляющая как бы продолжение прежней, не имевшей начала, жизни, и другая — новая жизнь, то радующая своей новизной, то ужасающая» (23, 473).

^{**} В повести «Казачья» Толстой поэтизирует молодость как «силу» и «неповторяющийся порыв, ту на один раз данную человеку власть сделать из себя все, что он хочет» (6, 8). Герой повести сознает в себе присутствие «всемогущего бога молодости».

^{***} О метафизическом смысле старости Толстой многократно размышляет на страницах дневника. Этой проблеме предполагается посвятить отдельное исследование.

сосредоточены на начале. «Начало», «конец» и «бесконечность» — важнейшие временные факторы, слагающие мир Толстого, во многом определяющие его поэтику. Как было уже неоднократно замечено, свежесть восприятия «новичка» (ребенка, юноши, переживающего первый бой или первый бал) лежит в основе толстовского искусства «остранения» привычной действительности. Поздние вещи Толстого написаны с использованием иной, противоположной оптики — мир здесь воссоздан в кругозоре «смертного человека»*, открывающего конечность собственного существования («Исповедь», «Смерть Ивана Ильича», «Посмертные записки старца Фёдора Кузмича» и др.).

Так же, вслед за возрастными изменениями автора, меняется и толстовский «автопсихологический» герой. Все центральные персонажи первых произведений находятся в поре детства-отрочества-юности (Иртеньев из трилогии) или разных стадий молодости (Нехлюдов из «Утра помещика», «Записок маркера» и «Люцерна», Оленин из «Казачков», Володя Козельцов из «Севастополя в августе», Маша из «Семейного счастья» — женский вариант юности). Вместе с тем рядом с таким героем, как правило, находится «фоновый» персонаж — старик: учитель Карл Иванович в «Детстве», дядя Ерошка в «Казачках», старый солдат Жданов в «Рубке леса», старик-пасечник в «Утре помещика», старичок Митрич и старик из сна в «Метели». В поздних произведениях это соотношение героев будет перевернуто: в «Смерти Ивана Ильича», «Отце Сергии», «Воскресении» детство и юность станут фоном, воспоминанием или объектом сравнения нынешнего и прошлого — перспективу повествования будет определять конец. Однако контрастные начало и финал жизни всюду будут смыкаться друг с другом («Ребенок плачет, рожаясь. Старик печалится, умирая» — 90, 191).

«Зрелый» (средний) возраст, на первый взгляд, не является существенно значимым для персонажей Толстого, где акцентированы детство, юность и старость. Но это только на первый взгляд. Ситуация кризиса, наступающего в зените жизни, угрожающая самому существованию человека, возникает в созданном Толстым мире начиная с «Анны Карениной». Левин на вер-

* См.: Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 1. М., 2003. С. 59.

шине жизненного благополучия в 36 лет*, переживая открытие конечности существования, не раз оказывается на пороге самоубийства. Мотив отчаяния поддержан и в «женской» линии романа: Анна открывает конечность любви как экзистенциальный обман; отчаяние и отвращение к жизни толкнут ее под колеса поезда**. Роман задумывается и создается в период между «арзамасским ужасом», пережитым Толстым в 41 год (1869), и «Исповедью», в основной части написанной в конце 1879 года. Годом раньше Толстой начнет набрасывать «Мою жизнь», где, поставив дату «5 мая 1878», заметит: «Через 3 месяца мне будет 50 лет <...> и я думаю, что стою на зените своей жизни» (23, 469). Этот набросок автобиографии, содержащий только воспоминания о младенчестве как первоначале бытия, Толстой заключает эпизодом своеобразной возрастной «инициации». Он рассказывает, как в пятилетнем возрасте был переведен с верхнего этажа (женского и детского пространства, где были няня и сестра) «вниз к Фёдору Ивановичу и мальчикам», и этот момент посвящения во «взрослую жизнь» осмыслен как значимая точка «на распутьях жизни», когда страшно нового — и все-таки «должно» совершить переход. «Не то ли я почувствую, когда буду умирать...» (23, 473), — заключает Толстой

* В VIII главе последней, восьмой, части романа о Левине говорится, что в период от двадцати до тридцати четырех лет «убеждения» сменили его прежние «детские и юношеские верования», но «при виде <...> умирающего брата» он ужаснулся отсутствию в себе «малейшего знания» о том, что такое жизнь и смерть (19, 367). Следовательно, в год смерти брата Николая Левину было 34; сцену смерти отделяют от финала два года.

** Мотив отчаяния намечен уже в «Войне и мире» в последнем разговоре князя Андрея и Пьера накануне Бородина («Ах, душа моя, последнее время мне стало тяжело жить. Я вижу, что стал понимать слишком много. А не годится человеку вкушать от древа познания добра и зла... Ну, да не надолго!» (11, 209) В черновике это высказывание усилено отсылкой к лермонтовскому «И скучно, и грустно...»: «Глупо, когда не понимаешь, мерзко, когда понимаешь всю эту шутку» (14, 105). В 1875 году в письме Н. Н. Страхову Толстой описывает подобное состояние, связанное с его собственным возрастным кризисом: «...первое испытанное мною чувство, когда вступал в старость, было недоумение, потом ужас, тяжелое чувство отчаяния в том, что бойкая фраза поэта не есть фраза, а что действительно жизнь есть пустая и глупая шутка, которую кто-то подшутил над нами» (62, 227). В «Исповеди»: «...это было тогда, когда мне не было пятидесяти лет. <...> Душевное состояние это выражалось для меня так: жизнь моя есть какая-то кем-то сыгранная над мной глупая и злая шутка» (23, 12–13).

это воспоминание. Находясь на «вершине» жизненного восхождения, он смотрит в обе стороны, связывает начало и конец как «выход» из всеобщего в индивидуальное и возвращение во «всемирное сознание» («Всё»). «Человек сознает больше или меньше *всё* или я, смотря по возрасту. И только один возраст (40—50 лет), когда он может помирить оба сознания», — записывает Толстой в 1870 году (48, 127).

Именно в 40, накануне вступления в вершинную фазу жизни, когда открываются перспективы начала и конца, Толстой завершает «Войну и мир», где фактор времени выступает главенствующим.

Замысел романа (семейная история, погруженная в историческое время), как представляется, во многом связан с вопросом, прозвучавшим позднее в «Моей жизни»: «...когда я начался?» Человек у Толстого не начинается рождением, он несет в себе прошлое — своих отцов и дедов: «Я молодым человек[ом] чувствовал в себе инстинкты 12-го года. Теперь юноши, дети чувст[вуют] (Миша) инстинкты 40-х годов. Не подтверждается ли этим, что часть нас живет в прошедшем», — запишет Толстой в позднем дневнике (50, 220). В начале романа, в первом варианте названном по обозначению времени («Тысяча восемьсот пятый год»), герои вводятся таким образом, что возрастные обозначения сразу наполняются особым смыслом. Они не только служат характеристикой героя, но и задают временную перспективу (возраст выступает как знак исторической эпохи, принадлежности к поколению) и вместе с тем в разворачивании текста приобретают характер развивающегося поэтического мотива, во многом определяющего смыслы целого.

Первая сцена переносит читателя во времена «дедов»: князь Василий говорит «на том изысканном французском языке, на котором не только говорили, но и думали наши деды» (9, 4). При этом сразу обозначены два времени: «сегодня», когда пишется роман и время действия — «прошлое». Относительно времени читателя оно «прошлое», но для романической реальности оно настоящее, и «деды» — это отцы главных героев. Это «екатерининский вельможа» Кирилла Владимирович Безухов («Как старик был хорош» — 9, 46), князь Николай Андреевич Болконский, сосланный во времена Павла I, вспоминающий Суворова и Потемкина как своих соратников (см.: 9, 125), из этого же поколения Кутузов (старый князь Болконский пишет ему дружеское письмо) и граф Ростов, сравнивающий свой обед в Английском клубе в честь Багратиона с обедами графа

Орлова. Во втором томе появится Иосиф Алексеевич Базде-ев — «масон Новиковского времени». Старый князь Болконский (показательно это обозначение «старый», указывающее на то, что есть еще и «молодой» князь) называет графа Безухова «предпоследним представителем великого века», а себя — последним. Все эти герои умирают, сходят со сцены по мере развития сюжета.

На фоне «стариков» в начале романа заявляют о себе молодые герои. В гостиной Ростовых присутствуют разные персонажи, и, в отличие от сцены в салоне Шерер, автор нигде не забывает прямо или косвенно указать на их возраст*: здесь действует семейно-родовое время. В доме Ростовых обозначены собственные «пространства молодости» — у клавикордов, где собираются поющие, на сундуке, где поверяются секреты. «Юность» и «старость» становятся поэтическими мотивами, когда скрещиваются с мотивом «порыва» (движения). Стремительность вбегающей в гостиную Наташи, «оживление и веселость» «молодежи» и танец «старичков» — графа Ростова и Марьи Дмитриевны Ахросимовой — составляют парный мотив. Толстой сопрягает молодость и старость, противопоставляя оживление, радость скучной чопорности: старики дают «урок» молодежи и приводят ее в восторг.

Первый эпизод в Лысых горах (приезд князя Андрея с женой) вводит в роман мотив остановившегося времени: в «замке» «прусского короля» живут старый князь и стареющая княжна**; слуга Тихон тоже стар и сед***. Вместе с тем старик Болконский несет в себе силу «свежей старости»: он деятелен, и у него «молодые блестящие глаза» (9, 106); в первом и втором томе он олицетворяет авторитет и власть отца, «кор-

* Так, о Шеншине говорится: «Уже приближавшийся к старости, хотя и одетый, как самый модный молодой человек» (9, 70).

** В первой редакции «Войны и мира» княжне Марье 20 лет, в окончательном тексте ее возраст не обозначен. Есть только комментарий к возрасту ее подруги Жюли, которой в конце второго тома, в 1811 году, 27 лет: «Мужчина, который десять лет назад побоялся бы ездить каждый день в дом, где была 17-летняя барышня, чтобы не компрометировать ее и не связать себя, теперь ездил к ней смело каждый день и обращался с ней не как с барышней-невестой, а как со знакомою, не имеющею пола» (10, 312).

*** «Ты постарел, Тихон, — сказал он <князь Андрей — Е. П.>, проходя, старику, целовавшему его руку» (9, 118).

невую систему предков». Князь Андрей замечает в интерьере родного дома новую деталь — изображение «родового древа» в огромной золотой раме. Болконские не столько семья, сколько именно «род», уходящий корнями в глубь веков («от Рюрика»). Поэтический мотив «дерева» в романе не случайно связан именно с Болконским: «старый дуб», расцветающий к жизни, отзовется в смертном «древе познания добра и зла», о котором говорит Пьеру князь Андрей в своем последнем монологе накануне Бородинской битвы.

Мотив хода времени в описании лысогорского дома парадоксально перевернут. Здесь царствует никогда не изменяемый порядок, «доведенный до последней степени точности» — все совершается строго по часам — «не только в один и тот же час, но и минуту» (1, 105). Вместе с тем властью хозяина здесь остановлено всякое движение: в доме ничто не должно меняться. Остановлено (как кажется, навсегда) и будущее княжны Марьи. Старый князь не пускает в Лысые горы «жизнь» — дороги замечены, письма проверяются и гостей не ждут. Старость тормозит время, замедляет его движение.

Военные сцены первого тома активно развивают мотивы молодости и старости. Война — время молодых, эпоха молодчества*, движения, открывающихся возможностей. Самонадеянность, «эгоизм молодости» (50, 168), ее «тщеславие, роскошь, поэзия»** связаны здесь с фигурой Александра I и «партией молодых» военных и придворных, с 20-летним Николаем Ростовым, его молодой влюбленностью в императора и первыми впечатлениями войны. Молодость воображает, что она и есть начало всего. Старость знает о прошлом и думает о будущем. Мотив «начала» сопровождает военные сцены и связан с мотивом молодости («Началось! Вот оно!» — 9, 217). Драма Аустерлицкого сражения сталкивает друг с другом порыв, легкомыслие юности и мудрость старости. Решение о не-

* См. в позднем дневнике: «...мне в детстве внушено б[ыло] всю энергию мою направить на молодечество охоты и войны» (57, 18). Молодой герой («новичок») стоит в центре Военных и Севастопольских рассказов; война в них показана в контрасте с юношескими книжными представлениями и, с другой стороны, в освещении мудрости опытного военного, старого солдата.

** См. в дневнике 1889 года о Фете: «Тщеславие, роскошь, поэзия, все это обворожительно, когда полно энергии молодости, но без молодости и энергии, а со скукой старости, просвечивающей сквозь всё, — гадко» (50, 49).

медленном наступлении и «генеральном сражении» принято «в противность мнению стариков»; император Александр в свите «богато одетых, веселых молодых людей», «блестящей молодежи» требует скорейшего начала боя — старик Кутузов медлит («Потому и не начинаю, государь, что мы не на параде, и не на Царицыном лугу» — 9, 336).

Одной из главных проблем, которая стояла перед автором «Войны и мира», была проблема повествования. Задачей Толстого было создание текста, моделирующего течение жизни, движущихся во времени и сплетающихся судеб, складывающихся и распадающихся людских сцеплений. Этот многомерный поток с его «рядами событий» нужно было вложить в русло длящегося линейного словесного ряда. Толстой нашел прием композиционного монтажа, соединяющего эпизоды по принципу мозаики — так создавалось впечатление целостного мира, развивающегося во все стороны. Повествовательное время при этом в каждом из томов протекает по-разному.

В первом томе главенствует принцип одновременности событий, происходящих на разных «сценических площадках» («В то время как у Ростовых танцевали в зале шестой англез <...>, с графом Безуховым сделался шестой удар» — 9, 84). Два-три крупных эпизода-события, в которых участвуют многие и разные герои, проходят в один день, а иногда в течение одного вечера*. В первом томе три части, в каждой примерно 5—7 крупных эпизодов, которые занимают в общей сложности всего около 15 дней — от июльского вечера в Петербурге до приезда князя Василия в Лысые горы в декабре и Аустерлицкого сражения 20 ноября 1805 года. Герои здесь не успевают существенно измениться.

Второй том наиболее насыщен событиями и включает самый длинный отрезок исторического времени (1806—1811). Романное время движется очень интенсивно, drobные эпизоды следуют один за другим и занимают одну-две короткие главы. Композиционных частей уже 5, и каждая включает в себя в

* В один вечер и ночь июля 1805 года происходят события в салоне Шерер, посещение Пьером кн. Андрея и сцена попойки у Анатоля. В один день и вечер — именины у Ростовых, поездка Друбецкой и Бориса в дом графа Безухова, сцена веселья у Ростовых и сцена смерти графа Безухова. В один день (11 октября) проходит смотр под Браунау и эпизод с кражей в Павлоградском полку.

среднем 10–15 эпизодов. Одни из них подробно разработаны как ряд сцен (эпизоды бала, охоты, святок), другие выстраивают хронику событий, о которых повествуется сжато («Осенью семейство Ростовых вернулось в Москву...»; «На третий день Рождества ...»; «Два дня после этого...» в X–XVI главах 1 части) или представляют собой повествовательные связки, предваряющие сцену («Дело Пьера с Долоховым было замято...» «Анна Павловна по-прежнему давала у себя <...> вечера»). Именно в этом томе сосредоточены главные замеченные исследователями «хронологические ошибки»: роды маленькой княгини происходят 19 марта 1806 года, а заметно беременна она еще в июле 1805 года*; Ахросимовой в 1805 году 50 лет, а в 1811 — 58 и т. д.). Время здесь течет неравномерно — и указание на возраст перестает играть роль хронологических отметок.

Одна из всеобъемлющих смысловых оппозиций в образной системе «Войны и мира» (да и всего толстовского творчества) — «жизнь — смерть» реализуется во втором томе в противопоставлении мотивов «силы (свежести) жизни» и «мертвенности» («инерции»). Как уже было показано выше в связи со старшим Болконским, у Толстого возможен такой оксюморон как «свежая старость». Во втором томе дядюшка Ростовых описан как «свежий, красивый старик с большими седыми усами» (10, 246); в третьем — тип старика-крестьянина, который живет «до 60-ти — 70-ти лет, без одного седого волоса» (11, 144). Годы в мире Толстого — живое и полноценное достояние человека, если в нем проявляет себя «живая жизнь». В романе есть персонажи, у которых конкретное обозначение возраста вообще отсутствует. Дети князя Василия молоды, но статуарны: Элен поражает неподвижной «мраморной» красотой, в четвертом томе она колеблется с выбором между старым и молодым любовником**. Берг из тех людей, кто считает

* Это несоответствие В. В. Шкловский объясняет поэтической необходимостью, конвенциональностью романного времени (Шкловский В. В. Указ. соч. С. 117–118).

** Неподвластность возрасту Элен подчеркнута во фразе: «Вот Елена Васильевна, так та и в 50 лет красавицей будет» (9, 257). Князь Василий вспоминает о своем возрасте только в момент смерти графа Безухова: «Мне шестой десяток <...> Все кончится смертью. Все. Смерть ужасна. — Он заплакал» (9, 103).

свой возраст «не годами, а высочайшими наградами» (10, 212). У «государственных людей», «исторических деятелей» возраст обозначен, но прокомментирован иронически: 40-летнего Сперанского и людей его круга в «высших сферах» относят к «партии молодых», а близкого им по возрасту Аракчеева — к «партии стариков». В «высших сферах жизни» возраст определяет не количество лет, но политика*.

Возраст во втором томе романа становится относительным фактором. О Пьере, получившем наследство и занявшем свое место на социальной лестнице, говорится, что «по годам он бы должен был быть с молодыми, по богатству и связям он был членом кружков старых, почтенных гостей» (10, 16). После первого тома, где он назван двадцатилетним, Пьер «теряет» свой возраст: он то молод, то «стар». Его жизнь определяется этапами жизненных толчков и остановок. Пьер и князь Андрей во втором томе дважды оказываются в противоположных стадиях жизни. Весной 1807 года Болконский, пережив смерть жены, живет с ощущением конца. Пьер после путешествия за границу вдохновлен возможностью перемен, в разговоре с кн. Андреем на пароме в Богучарово он полон восторженной радости обновления (паром, переправа здесь, возможно, знак связи, соединения «берегов» жизни и одновременно движения). Весной 1809 года князь Андрей, начавший жизнь заново («Нет, жизнь не кончена в 31 год» — 10, 157), чувствует себя молодым: в нем «поднялась ... неожиданная путаница молодых мыслей и надежд» — 10, 156). Пьер после помолвки друга переживает минуты отчаяния, попадает в колею жизненной инерции: в начале пятой части второго тома он (в 27 лет!) — отставной «доживающий свой век» камергер**. Молодость и старость меняются местами, возраст больше не влияет на смысл происходящего с героем.

* Толстой «старит» Сперанского: на взгляд князя Андрея, он «человек лет сорока», исторический Сперанский родился в 1772 году, в 1809 году ему 37 лет. Наполеон, ровесник Аракчеева (оба родились в 1769 году), в «Войне и мире» также отмечен возрастом, и тоже иронически: у него «осанистый вид, который имеют в холе живущие сорокалетние люди» (11, 23), а в историко-философских главах он сравнивается с неразумным мальчиком.

** Текст с помощью приема возврата, напоминания соединяет этого Пьера с прежним, молодым: «Как бы он ужаснулся, ежели бы семь лет тому назад, когда он только приехал из-за границы, кто-нибудь сказал бы ему... что его колея давно пробита... он не мог бы поверить этому!» (10, 294).

Главными измерителями времени во втором томе оказываются «минута», «год» и «вечность». Помолвка Наташи и князя Андрея разорвана не только из-за Анатоля, но и потому, что не совпадают индивидуальные времена героев, ритм их существования*. Время князя Андрея — вслед за его отцом — это время отсроченное, которое, как ему представляется, можно остановить на год. Князь Андрей выпадает из романного времени надолго: его приезд все откладывается и откладывается, хотя герой как будто предпринимает попытки его ускорить. В ожидании жениха Наташа пытается наладить отношения с его семьей — и попадает в чужой мир стареющей княжны и старого князя, которые не принимают ее молодости.

Время Наташи — минута: «сейчас», «сию минуту» и «вся жизнь» для нее равноценны. Наташа видела Анатоля всего три раза, но ей кажется, что она любит его «сто лет» (10, 347). Это мироощущение по сути детское — эгоистическое** и вместе с тем поэтическое. Являясь в романе воплощением жизненности, Наташа обладает «чувством момента», «чувством настоящего времени»***, таким важным в концепции «Войны и мира». Вместе с тем ее увлечение Анатодем и слом судьбы Толстой показывает как неизбежный момент взросления, конец свободы детства, переход от «все можно» к «закону необходимости». Во втором томе автор смещает возраст Наташи — в 1809 году ей 16 лет (вместо фактических 17-ти) и больше 16-ти быть не

* Ю. Бирман именно в различии личных времен героев видит главную причину «нестыковки» временных обозначений в «Войне и мире» (см.: Бирман Ю. Указ. соч.)

** Об эгоизме детства Толстой будет не раз говорить в старости: «В детях все лучшие свойства человека. Особенно — равенство. Для детей нет даже вопроса о равенстве людей <...> только одного свойства нет в детях — оно вырабатывается в человеке — самоотречения. Дети эгоисты» (цит. по: Гольденвейзер А. Вблизи Толстого. М., 2002. С. 194).

*** Бочаров С. Г. Роман Л. Толстого «Война и мир» // Война из-за «Войны и мира». Роман Л. Н. Толстого в русской критике и литературоведении. СПб., 2002. С. 413. С. Г. Бочаров рассматривает эпизод увлечения Наташи Анатодем в связи с фактором времени: катастрофа происходит в последний момент перед приездом князя Андрея, счет идет на минуты. «Действие в этих сценах получает авантурный характер, лихорадочный темп, которые вообще «Войне и миру» совсем не свойственны» (там же). Так же актуален мотив минуты и в сюжетной линии Николая Ростова (минута, решающая его судьбу в игре с Долоховым, минута пения Наташи и др.).

может, ибо в толстовском мире это граница поэтической эпохи женской жизни*. Пережив «порыв, затемняющий разум», и смерть князя Андрея, через страдание и боль она выйдет к совпадению со своим земным предназначением.

«Минута» корреспондирует в толстовском тексте с «вечностью». Вспоминая дуэль с Долоховым, Пьер думает о бессмыслице жизни: «час назад» он мог умереть, так стоит ли жить и «мучиться, когда жить остается одну секунду в сравнении с вечностью?» (10, 29). Наташа «прочитывает» мгновение по-другому. В святочном эпизоде останавливается течение повседневности и заявляет о себе глубина метафизического времени. Оно открывается именно Наташе, еще находящейся в стадии полудетского восприятия мира, когда человек не боится смерти**. Мгновенное сиюминутное впечатление («Соня прошла с рюмкой») вызывает в ней воспоминание о чем-то не бывшем и вместе с тем реальном («из самого дальнего прошедшего, где сновидение сливается с действительностью»), о том, «что было еще прежде, чем я была на свете» (10, 277). Разговор о «метампсихозе» переходит на тему посмертного будущего. Наташа уверена, что вечная жизнь есть — значит есть и досуществование: «Почему я знаю, чем была прежде <...> Ведь душа бессмертна <...> стало быть, ежели я буду жить всегда, так я и прежде жила, целую вечность жила» (10, 278). Это чувство

* В 1810 году, когда совершается ее помолвка, ей все те же 16, при этом она думает о себе как о «девочке-ребенке» (10, 227). В декабре 1806 года Наташе 15 лет (вместо 14-ти), она «полубарышня, полудевочка», в первый раз в длинном платье танцует на балу «подросточков». Она еще не невеста (предложение Денисова мать Наташи принимает за шутку: «Денисов сделал предложение. Кому? Этой крошечной девочке Наташе, которая еще недавно играла в куклы» — 10, 61), пребывает в возрасте «бесполезном» и потому поэтическом. В 1865 году, в пору создания «Войны и мира», Толстой пишет о своих племянницах — девочках 13 и 15 лет: «Что за прелесть девочки в этом возрасте <...> Мальчики нужны, от них ждут дела, и от этого они противны, а девочки (к[оторых] кормить, как мужик сказал, за окно деньги кидать) никуда не нужны, особенно до 15 лет. От этого-то они всё — поэзия» (61, 70). О 16-летней Соне говорится, что она была «девушка во всей прелести только что распустившегося цветка», то есть 16 лет — это возраст перехода от девочки к девушке, самое начало юности. О 19-летней Соне говорится, что она «остановилась хорошесть».

** «Ребенок любит жизнь и не боится смерти», — пишет Толстой в Записной книжке в июле 1870 года (48, 127).

вечности Толстой передает как «поэтическое, юношеское» и вместе с тем общечеловеческое: немолодой музыкант Димлер, присоединившись к молодежи, говорит о вечности «тихо и серьезно, как и они» (10, 278). В «Войне и мире» эта сцена — одна из «точек вечности», когда человеку открывается поэтическая и таинственная глубина прошлого и перспектива будущего — как единого бесконечного. Очарование детства и юности у Толстого — в ощущении тайны жизни, ее перспективы, которая видится в «голубом тумане»*. Зрелость же видит жизнь «в белом свете дня» (11, 202).

Таким образом, обозначение возраста героев в «Войне и мире» не столько апелляция к факту, сколько «текстовый сигнал»: числа включены в общую систему художественных мотивировок — герою столько лет, сколько требует внутренний закон романной реальности. Возрастные и временные значения функционируют как мотивы, оппозиция «молодость» — «старость» определяет как философию жизни, так и ход романного времени, и сюжетное напряжение. Движущая сила событий во втором томе — молодость, ее порывы и катастрофические ошибки, потому движение жизни идет то на подъеме, то на спаде, то тормозится, то взрывается. Силы молодости и свободы не знают своих границ, распирают сложившийся старый мир «отцов» изнутри. Вместе с тем события, которые в первом и втором томе с уверенностью предполагались молодыми, так и не случаются: наступает тот 1809 год, до которого четыре года назад Наташа «по пальцам считала с Борисом», но не Борис стал женихом Наташи. Так же много раз останавливается на грани и никак не может осуществиться женитьба Николая на Соне. Сюжетные рывки, толчки не достигают цели. Не совершается то, что не должно случиться.

В третьем томе действуют уже не силы молодости и индивидуальной жизни, но силы «сцепления» — больших сообществ, стихийной коллективной жизни, включающей в себя отдельные судьбы. Этому впечатлению содействует не только изображение больших человеческих масс (передвижение полков в сра-

* В «Анне Карениной» Анна говорит Кити: «О, как хорошо ваше время <...> Помню и знаю этот голубой туман, вроде того, что на горах в Швейцарии. Этот туман, который покрывает все в блаженное то время, когда вот-вот кончится детство, и из этого огромного круга, счастливого, веселого, делается путь все уже и уже, и весело и жутко входить в эту анфиладу» (18, 78).

жении, поток беженцев, кружение по Москве толп оставшихся «фабричных»), но и усиление повествовательной «хроникальности». В третьем томе только три части, в центре изображения только два крупных события — Бородинское сражение и оставление жителями Москвы, но и сами эти события, и предшествующие им развернуты в тексте в детальной хронологии. Почти каждая глава начинается с даты, времени дня или часа («С конца 1811 года» — гл. I; «29 мая Наполеон выехал из Дрездена» — гл. II; «Русский император <...> более месяца уже жил в Вильне» — гл. III; «13 июня в два часа ночи <...>» — гл. IV и т. д.). 24, 25 и 26 августа (день Бородинского сражения) описаны почти поминутно — с утра до вечера: им посвящено 20 глав (XIX—XXXIX); так же описаны 30—31 августа и 2—3 сентября: отъезд из Москвы Ростовых, сдача города, Пьер в Москве — этим событиям посвящена почти вся третья часть (гл. X—XXXIV). Бородинский бой описан во всех стадиях: как ожидание («завтра»), начало («Началось!»), бесконечно длящееся, превышающее все возможности напряжение и трагический финал.

В третьем томе в три месяца жизни героев происходят драматические события, разрывающие прежние сдерживающие «путы». Смерть старого князя Болконского открывает новую жизнь для княжны Марьи (ее судьба тут же делает резкий поворот); выброшены из привычной нормы существования Пьер и Ростовы — они оказываются на открытых путях будущего. Вместе с тем в третьем томе в центре движения исторических событий оказывается «самый старый генерал в России (11, 129), «дряхлый, слепой» Кутузов. Во втором томе в сцене обеда в Английском клубе описано «выражение того чувства презрительной почтительности к старикам, которое как будто говорит старому поколению: «уважать и почитать вас мы готовы, но помните, что все-таки за нами будущность» (10, 16). Старость во втором и третьем томе многообразна: она трогательна (граф Ростов), величественна и своенравна (князь Болконский), уважаема и авторитетна (масон Баздеев). Но в третьем томе выступает ее подлинный смысл, концептуальный для «Войны и мира».

Кутузов не управляет событиями, но созерцает и понимает их — с верой в благую силу, управляющую миром, он позволяет в свое время «вырезаться» смыслу происходящего. Эта способность обеспечена возрастом: идеальная старость в толстовской философии человека отмечена «отсутствием все-

го личного». Страсти сохраняются лишь в виде «привычек», а ум теперь состоит в том, чтобы не «группировать события» в выводах и решениях, а спокойно наблюдать осуществление высших законов. Старость открыта последнему знанию о жизни как неизбежности, она знает, что «все будет так, как должно быть» и «есть что-то сильнее и значительнее» личной воли (11, 173). Значимость Кутузова в толстовском романном мире не только заявлена в прямых авторских комментариях, но и поддержана на уровне сюжета жизни героев: князь Андрей, потерявший отца, принимает «отцовство» Кутузова («...Я тебе отец, другой отец» — 11, 171). Подлинность мудрости старого полководца удостоверяет и авторитетный для Толстого взгляд ребенка: в сцене военного совета в Филях Кутузов изображен с точки зрения шестилетней Малаши, которая «держит сторону дедушки»*. Отношения Кутузова с временем, наработанные опытом долгой жизни («терпение и время»; «Все приходит вовремя для того, кто умеет ждать» — 11, 172), определяет и повествовательную стратегию в третьем томе: хроникальность повествования, торжественный, сдержанный тон авторских рассуждений создают впечатление медленного, неотвратимого хода событий. Эффект непрерывности движения создают и подхваты, возвраты, «оглядки» назад, на уже описанные события**. Такие «сюжетные рифмы» особенно характерны для третьего тома. Дискретность не свойственна жизни, у нее нет ни начала, ни конца, она всегда «в середине движущегося ряда событий» (11, 271) и потому бесконечна. Толстовский роман имитирует такую нелинейность, он борется с конечностью, заложенной в самой его текстовой природе.

К третьему тому в романе накапливается такое знание о жизни, которое позволяет выявить подлинное значение событий — в перспективе исторического времени. Роман словно осмыс-

* В Кутузове Толстой рядом со старческими чертами облика и поведения подчеркивает детское: «с детски-наивным вытягиванием губ приложился к иконе» (11, 201). Детско-юношеское начало («выражение невинности и юности») будет отмечено и в облике 50-летнего Платона Каратаева, который, по замыслу автора, находится вне времени.

** См., например: «он <Кутузов — Е. П.> слушал Денисова, так же, как слушал семь лет назад прения Аустерлицкого военного совета» (11, 169); «Прежде Ростов, идя в дело, боялся; теперь он не испытывал ни малейшего чувства страха» (11, 61) и др.

ливаает и понимает себя в метатексте авторских рассуждений. Полное овладение законами изображаемого мира выражается и в нарастании рациональной «учительности» в четвертом томе: автор словно «стареет» или мудреет вместе с движением романного мира.

Для последнего, самого короткого, тома характерны интенсивность «романических» событий (сюжет стремительно движется к развязке) и стертость военно-исторических; их изображение чаще всего заменено авторскими трактовками. Отрезок исторического времени короток — 4 месяца (сентябрь 1812 — «начало зимы» 1813 г.). В центре каждой из четырех частей — два-три события, поданные «крупным планом»: они развертываются в течение нескольких дней. В изложении событий часто проявляет себя уже отмеченный нами в первом томе принцип одновременности. В один и тот же день 6 октября происходит Тарутинское сражение (VII гл. второй части) и начинается эпизод с Пьером в плену («6 октября, рано утром, Пьер вышел из балагана» — 12, 92; «В ночь с 6 на 7 октября» пленных выводят из Москвы — 12, 99). Третья часть вся построена вокруг событий одного дня 22 октября: это последний день Пети Ростова, в тот же день в другом месте погибает Платон Каратаев; ночью накануне 23 октября и Петя, и Пьер видят каждый свой символический сон, наутро Петя гибнет в бою, а Пьер будет освобожден. В начале четвертого тома неосторожное письмо Сони приходит в самый момент молитвы Ростова и освобождает его для будущего счастья; в последней четвертой части весть о смерти Пети «убила» графиню Ростову, за месяц «сделала ее старухой» и вместе с тем эта рана «вызвала <...> к жизни» (12, 177) Наташу, жизнь которой «остановилась» после смерти князя Андрея.

Четвертый том повествует о бедствиях и полон сцен драматических смертей: умирают не старики, но 34-летний Андрей Болконский, 50-летний Платон Каратаев, 15-летний Петя. С другой стороны, о смерти Кутузова говорится как о естественном конце: ему «ничего не оставалось, кроме смерти. И он умер» (12, 203). Эта двойственность отражена и в мотивике тома: здесь продолжено развертывание мотива неторопливости, медленности и неизбежности («час терпеть, век жить» Платона Каратаева; медленное умирание князя Андрея; «медлительность» Кутузова, его стремление удержать попытки военачальников вмешаться в события, «добить» врага) и подхваченного из второго тома мотива решающего момента

(«минута», решившая судьбу Пьера в сцене с Даву; удар, словивший графиню Ростову, и др.). Эти два контрастных мотива варьируются, трансформируясь в мотив скорости, спешки (качющийся в обратную сторону «шар» французского нашествия, погоня за «раненым зверем» — французским войском, гибель Пети, который не хочет «подождать», бросается в атаку «не медля ни одной минуты» — 12, 150)* и мотив вечности, вневременности. Эти мотивы связывают, сцепляют сцены с Петей Ростовым, символизирующим в четвертом томе чистоту и любовь детства, и сцены с Пьером (тезкой юного Ростова), несущим в себе неизбывное детское начало и одновременно духовный рост взросления**. Петин возраст автор романа во втором томе уменьшает на год, так что погибает он в 15 лет и остается «вечным ребенком». «Детское» и «народное», земное и небесное в четвертом томе сходятся. Толстой помещает рядом эпизоды общения двух мальчиков (Пети Ростова и французского барабанщика Винсента — «Весеннего») и солдатской ночевки у костра с разговором под звездным небом. «Небесный» мотив соединяет смерть князя Андрея («птицы небесные...», «высокое небо» Аустерлица и т. д.), сон Пьера с символическим глобусом — пульсирующим целым земной жизни и космическую волшебную «музыку сфер», услышанную во сне Петей.

Мотив детства начинает и завершает «Войну и мир»***. В эпилоге рядом с героями «во всей силе жизни»**** — целый «детский сад» малышей, «новые, свежие дети»: трое детей

* В начале третьей части 4-го тома Толстой выводит «формулы» движения масс на войне, используя понятия физики «сила» и «скорость» и добавляя к ним определяющий для него метафизический фактор — «дух войска» (12, 122–123).

** В дневниковых записях поздний Толстой часто акцентирует внутренний смысл слова «возраст»: возраст — это «возрастание», рост души; «Жизнь — талант, данный мне для роста» (51, 100).

*** Детское подчеркнуто в концептуальных героях «Войны и мира» — в Платоне Каратаеве и Кутузове, а также в Андрее Болконском.

**** Автор не обозначает возраст главных героев эпилога, но они могут условно вычисляться исходя из прежних обозначений: Пьеру в 1820 году должно быть 35 лет, примерно столько же и Николаю (его возраст обозначен косвенно в первом томе, когда графиня Ростова, думая о своем взрослом сыне, вспоминает, как «20 лет тому назад» это «маленькое существо <...> жило где-то там у ней под сердцем» — 12, 286). Оба героя близки к возрасту, в котором ушел из жизни кн. Андрей (34 года).

Ростовых и четверо Безуховых. Здесь есть уже новый Пьер Безухов (трехмесячный Петя) и новая Наташа Ростова — трехлетняя «любимица отца», и «старший мальчик» Ростовых Андрюша, и дочь Безуховых Лиза. Эта прорастающая новая жизнь соседствует с уходящей старостью; в эпилоге автор объясняет, что детство, юность, старость — это «миры», которые вместе с другими составляют «гармоническое целое» семьи. Но о детях сказано лишь, что «прелесть этих чудо прелестей» видна пока больше матерям, а старикам и старости посвящены целых две главы (XII и XIII первой части эпилога). Описывая графиню Ростову, которой «за шестьдесят лет», Толстой рисует не только органику («...вся седа <...> Лицо было сморщено, верхняя губа ушла, и глаза были тусклы» — 12, 276), но и метафизику старости. Характерные для четвертого тома переключки «тогда» — «теперь», связывая разные времена жизни героев*, разные исторические эпохи**, вместе с тем создают картину единого существования в его протяженности. Описывая старушку Ростову, Толстой делает прозрачными сразу все времена ее жизни (и всякой прожитой жизни), позволяя увидеть глубину; старость содержит в себе все возрасты, всю полноту дней. Николай, Пьер, Наташа, княжна Марья понимают, «что она сделала уже свое дело в жизни <...>, что она не вся в том, что теперь видно в ней» (12, 277). Старость занимает свое место в природно-семейной общности, явленной в эпилоге: рядом с Николаем старуха-мать, поседевший Денисов и «старая, с совершенно седым лицом <...> борзая Милка, дочь первой Милки» (12, 279). Однако грустное «Memento mori» (12, 277) перекрывается «детским смехом и голосами» — «чудной музыкой» жизни. Три поколения семьи — три эпохи исторической жизни составляют перспективу прошлого, настоящего и будущего. Вместе

* Наташа после смерти князя Андрея живет в недавнем прошлом: «Она *теперь* снова видела его и переживала теперь все то, что она чувствовала *тогда*» (12, 174, курсив мой. — Е. П.); на сопоставлении «прежде» и «теперь» построены XII, XIII и XIX главы последней части романа.

** Риторический автор, как в эпилоге, так и в философско-исторических главах романа, неоднократно обнаруживает свое присутствие в «будущем» относительно времени действия романа. См., например: «Толки и рассуждения о правах женщин, об отношениях супругов, о свободе и правах их, хотя и не назывались еще, как *теперь*, вопросами, были тогда точно такие же, как и *теперь* [...] Вопросы эти и *тогда*, как и *теперь*, существовали только для тех людей...» и т. д. (12, 267–268, курсив мой. — Е. П.).

с тем все времена соединены у Толстого в каждом отдельном человеке, а назначение его — «заменять временное вечным».

Проблема «вечной жизни», бессмертия — одна из важнейших, центральных в «Войне и мире». О том, что будет после смерти, говорят солдаты накануне Шенграбенского сражения и молодые Ростовы святочным вечером, размышляют наедине с собой и в диалогах князь Андрей и Пьер. Дети — продолжение биологической жизни во времени, но — «неполное бессмертие»*. У Толстого из каждой точки настоящего, сиюминутного может открываться окно в вечное. Истинная жизнь — в настоящем**, а настоящее в каждой отдельной точке вневременно: «...ничто не проходит, ничто не будет, а все есть» (55, 145). Вневременная сущность жизни, время как вечность открывается героям «Войны и мира» (Пьеру, Андрею Болконскому, Пете Ростову) во сне. В финале романа этот смысл открыто манифестируется: в метафизическом пространстве сна Николеньки Болконского соединены умершие и живущие, прошлое, настоящее и будущее; в этом сне герой по-настоящему свободен. В сюжетной части эпилога происходит возвращение к истокам повествования: врывающийся в мир взрослых детский восторг (сцена с чулком Анны Макаровны), 15-летний сын князя Андрея, мечтающий, как когда-то его отец, о славе и подвиге. Начала и концы сходятся в бесконечности текста.

За «кругом вечности» у Толстого — «крайняя грань человеческого мышления» (12, 322). В философском эпилоге романа речь идет уже не столько о законах существования, сколько о законах мышления, одним из оснований которого является время. Само наличие в романе эпилога, повествования, подводящего итог рассказанному спустя время, есть фактор как текстовой, так и сущностный. «Начала» как завязки событий в романе нет: есть произвольная точка потока романного вре-

* См. у позднего Толстого: «Как сильно в человеке стремление к бессмертию, яснее всего видно в постоянной заботе о том, чтобы оставить по себе след после смерти»; «Бессмертие, разумеется неполное, осуществляется несомненно в потомстве» (цит. по: Гольденвейзер А. Указ. соч. С. 225, 123).

** «...мы истинно живем не в прошедшем и не в будущем, которых нет, а только в настоящем, которое есть точка соприкосновения прошедшего и будущего — бесконечно малая» (там же. С. 302); «...истинная жизнь начинается тогда, когда она становится связью между прошедшим и будущим: тогда только она получает настоящее и радостное значение» (51, 12).

мени, в который входит читатель. Нет и конца. Есть двойной «посттекст»: первая часть погружает в бесконечность поэтически увиденной сиюминутной живой жизни, где все спутано в неделимое единство. Вторая создает временную дистанцию, необходимую для осмысления событий, выстраивает мир, постигаемый разумом. Автор-философ, размышляя о законах свободы и необходимости, в которых живет человек, упирается в сложную природу времени. Человек в своих поступках «закован» пространством и временем (это знает разум), но вместе с тем осознает свою жизнь вне времени: «...я меряю бегущее время неподвижным моментом настоящего, в котором одном я сознаю себя живущим; следовательно, я вне времени» (12, 336)*.

Таким образом, время в «Войне и мире» оказывается фактором необходимости (человек существует во времени — он смертен), фактором разума (но не «сознания», которое дает возможность человеку знать себя всегда-живущим), фактором смысла (только временное отстранение делает явной связь причин и следствий), основанием суждения (понятия начала и конца принадлежат мышлению, а само суждение зависит от промежутка времени между событием и его трактовкой).

В антропологической вселенной Толстого возраст человека — это то, что представлено опыту, восприятию, это «зримое» время, следы которого несет на себе живое существо. С другой стороны, возрастные «этапы» — это созданный сознанием человека измеритель времени, отмечающий его невидимое протекание. Возраст — это и видимое, и невидимое, имеющее отношение и к биологическому, циклическому времени, и к метафизическому, обращенному к вечности. И в том, и в другом качестве возраст в мире Толстого — предмет поэзии.

«Война и мир» была создана и определена автором как «книга»** — многотомная книга жизни и истории — о том, что

* В эпилоге Толстой выводит «формулу» истории, соответствующую принципам изображения в романе: «Для истории существуют линии движения человеческих воль, один конец которых скрывается в неведомом, а на другом конце которых движется в пространстве, во времени и в зависимости от причин сознание свободы людей в настоящем» (12, 338).

** См. толстовский текст о тексте — статью «Несколько слов по поводу книги “Война и мир”». См. также запись в дневнике 24 ноября 1888 года, где Толстой говорит о своей жизни как о книге: «...моя жизнь земная кончилась».

было «до нас» и будет «после нас». Внутренний «сверхсюжет» этой книги — история детства и юности (1 и 2 тома), зрелости и мудрой старости (3 том), смерти и воскресения (4 том), нового витка жизни, в итоге обретающей собственное самосознание (Эпилог). Во времени «реалистическом», математически вычисляемом, в этой книге много несовпадений и хронологических сбоев. Во времени поэтическом, где есть «сейчас» и «всегда», всё на своем необходимом месте.

Точно читал, читал книгу, к[оторая] становилась все интереснее и интереснее, и вдруг на самом интересном месте кончилась книга и оказывается, что это только первый том и неизвестно сколь многотомного сочинения и достать продолжения здесь нельзя. Только за границей на иностранном языке можно будет прочесть его. А наверно прочтешь» (50, 4). В финале «Анны Карениной» жизнь также уподоблена книге: «И свеча, при которой она читала исполненную тревог, обманов, горя и зла книгу, вспыхнула <...> стала меркнуть и навсегда потухла» (19, 349). О Дневнике Толстого как утопической попытке «превратить себя в открытую книгу», «литературный эквивалент настоящего» см.: Паперно И. А. «Если бы можно было рассказать себя...»: дневники Л. Н. Толстого // НЛО. 2003. № 61.

А. Д. Зорина

Исповедальность Льва Толстого: путь к смыслу жизни

Как искание спрашивание нуждается
в опережающем водительстве от искомого.
Смысл бытия должен быть нам
поэтому уже известным образом доступен.
<...>

Мы не *знаем*, что значит «бытие».
Но уже когда мы спрашиваем: «что *есть*
“бытие”?»,
мы держимся в некой понятности этого
«есть»,
без того чтобы были способны концепту-
ально фиксировать,
что это «есть» означает.

М. Хайдеггер, «Бытие и время»

Творчество Л. Н. Толстого — путь художника, вдохновленного идеей жизни как всеобъемлющего, всевоплощающего, до конца не определимого в понятиях, но все определяющего начала. Его художественные произведения, философские эссе, публицистические статьи, дневник, письма, азбука, сборник мыслей мудрейших — голос самой жизни, затрагивающий сердце читателя. Философский путь Толстого — прикосновение к истине своей жизнью, захваченность вопрошанием о смысле, путь жизни, переплетающий «следы» автора и читателя. Для него важно, что «убедительность философского учения никогда не дости-

гается логическими выводами, а достигается только гармоничностью соединения в одно целое всех <...> нелогических понятий, т. е. достигается мгновенно, без выводов и доказательств, и имеет только один прием доказательств — тот, что всякое другое, чем данное, соединение бессмысленно»*. Во всем, что исходит из сердца человека, являет себя смысл, «сцепляющий» мысли в гармонию жизни: «...выразить основу этого сцепления непосредственно словами никак нельзя; а можно только посредственно — словами описывая образы, действия, положения» (62, 269).

Исповедь как жанр или своеобразный ритуал самоотчета — это откровенное признание в чем-то, рассказ о своих сокровенных мыслях, своей жизни. Исповедь как метанойя (в пер. с греч. — «после ума», «перемена ума») — покаяние, результат изменения хода мыслей, раскаяние в заблуждении жизни прошлой, и через осознание смысла жизни, *возвращение* на (истинный) путь жизни. Искание и обретение смысла жизни как обретение себя в своей вере, обретение Бога в самом себе — тема «Исповеди» (1879) Л. Н. Толстого. Это произведение написано в середине жизненного пути, когда писатель обрел «второе рождение» после пережитого так называемого «духовного кризиса». Толстому 47 лет, в письме к Н. Страхову он писал о своем желании рассказать о том, каким образом из состояния безнадежности и отчаяния потерявшего смысл жизни человека он перешел к осознанию для себя смысла, проникающего всю его жизнь до настоящего момента, ее источник и остальную — последующую часть (62, 228).

«Исповедь» Толстого — первая часть «Большого сочинения». По словам писателя, она была изложением того хода его личной жизни и его мыслей, которые привели его к убеждению в том, что в христианском учении находится истина (24, 801). Характерно начало «Исповеди»: слова о вере — сознании жизни и до-верии (отклонении от непосредственной веры, истинного пути жизни). «Я был крещен 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 вто-

* Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 62. М., 1953. С. 224. В дальнейшем том и страница этого издания будут указываться в скобках: цифры перед запятой обозначают том, после запятой — страницы.

рого курса университета, я не верил уже ни во что из того, чему меня учили.

Судя по некоторым воспоминаниям, я никогда и не верил серьезно, а имел только доверие к тому, чему меня учили, и к тому, что исповедывали передо мной большие; но доверие это было очень шатко» (23, 1).

«Отпадение» от христианского учения произошло у Толстого вследствие того, что его отношением к нему была не вера, но до-верие, т. е. не непосредственное сознание жизни, а формальное принятие на веру слов, истинность которых не познана сердцем. До-верие — это *уже* не вера, *принять на веру*, значит не иметь этого в своем непосредственном сознании жизни, не жить этим. Путь от до-верия к вере — это путь *возвращения* к себе, обретения, о-сознания в самом себе того, что, казалось, было принято (на веру) извне. Формально принятое на веру часто не согласуется с ходом самой жизни, непосредственным сознанием ее. Поэтому до-верие очень шатко и утрачивается по мере осознания человеком своей жизни. Отход от принятых на веру убеждений — *не утрата веры*, но *результат действия этой веры* как непосредственного сознания жизни, отбрасывающего «наросшую ложь представлений». «Я перестал верить в то, что мне было сообщено с детства, но я верил во что-то. Во что я верил, я никак бы не мог сказать. Верил я и в Бога или, скорее, я не отрицал Бога, но какого Бога, я бы не мог сказать; не отрицал я и Христа и его учение, но в чем было его учение, я тоже не мог бы сказать» (23, 3).

Отклоняясь от пути жизни, человек теряет дорогу к самому себе, утрачивает способность действовать осмысленно. Вопрос о смысле жизни, выраженный в той или иной формулировке, свидетельствует, с одной стороны, об утрате человеком смысла его жизни, и, с другой стороны, о действии в человеке какого-то (высшего) смысла, который указывает ему на его утрату как на его «отклонение» от истинного пути. Подобно внутреннему камертону, этот (высший) смысл помогает человеку «настроить», гармонизировать свою жизнь (в соответствии с этим смыслом), обрести согласие с самим собой.

В «Исповеди» Толстой рассказал о тех формах веры-доверия, ложных представлениях, которые отвлекли его от сознания смысла жизни, от истинного пути, привели к отчаянию, сознанию безвыходности, бессмысленности жизни. Вспоминая о своей молодости, Толстой писал о вере в совершенствование как единственно истинной вере, двигавшей тогда его жизнью,

которая позже подменилась желанием быть лучше не перед собой, не перед Богом, а перед другими людьми. Стремиться быть лучше других, полагая в этом цель своего совершенствования, — значит связывать свое совершенство с несовершенством другого. Толстой заметил, что, когда он, стремясь оставаться собой, пытался высказывать то, что составляло самые душевные его мысли, он наталкивался на насмешки и презрение окружающих. А хвалу, поощрение и уважение со стороны окружающих вызывали низменные страсти и поступки. Сожалея о заблуждениях своей прошлой жизни, Толстой писал, что не было преступления, которого бы он не совершал, и вместе с тем именно за них его хвалили и считали сравнительно нравственным человеком. Раскаивающийся Толстой, словно внезапно озаренный светом истины и как будто на время совершенно ослепленный им, увидел свою прошлую жизнь сплошь во мраке заблуждения. «Без ужаса, омерзения и боли сердечной не могу вспомнить об этих годах. Я убивал людей на войне, вызывал на дуэли, чтоб убить, проигрывал в карты, проедал труды мужиков, казнил их, блудил, обманывал. Ложь, воровство, любодеяния всех родов, пьянство, насилие, убийство» (23, 5).

Это исповедь раскаивающегося, т. е. рассмотрение своей прошлой жизни с позиции человека, достигшего другого уровня сознания. Раскаяние — «поворот» в сознании, осмысление прошлой жизни в ее связи с настоящим во вновь увиденном — обретенном смысле жизни; путь жизни прежней осознается в перспективе обретенного смысла. Прошлые поступки, мысли, убеждения предстают в памяти раскаивающегося в свете их будущего (т. е. того настоящего, из которого сознается прошлое), а настоящее время предстает в свете безвременного, вневременного и внепространственного смысла, как будто стоящего «за» всей жизнью. Прошедшее измеряется настоящим, настоящее — вневременным и внепространственным и, в целом — вся жизнь человека сознается им как совокупность поступков, действий, мыслей, «сцепленных» общей идеей, замыслом. Заблуждения, грехи, ошибки жизни видятся человеку как его отклонение от истинного пути. Раскаивающийся вновь «проживает» в сознании свои поступки и как будто проходит по «отклонениям» в обратном направлении, чтобы добраться до истока заблуждений, вернуться к изначальному смыслу. Раскаяние является результатом *о-сознания смысла* жизни как того, из чего исходит само сознание жизни.

Исповедь — это рассказывание, при котором жизнь прошлая и настоящая измеряется вневременным и внепространственным смыслом: мысли, поступки, действия располагаются человеком в его памяти (и выражаются в слове) по ценностно-временной шкале. — То, в чем он раскаивается, — ошибки, заблуждения, грехи, — полагаются как «временное» — как то, что необходимо преодолеть, оставить в прошлом. А то, что оценивается им как истинное в его жизни — полагается им как вневременное, внепространственное, имеющее непреходящую ценность, к чему необходимо вернуться или держаться этого как истинного пути. Исповедь — это возвращение к *смыслу*, «сцепленное» единой идеей целостной жизни. Такая «исповедальность» является особой формой самопознания в горизонте вневременного и внепространственного. Исповедальность — важнейшая и во многом отличительная черта всего творчества Толстого*, позволила ему открыть и себе, и читателям ту границу (осознание старости), за которой человек вдруг ощущает бессмысленность своей прожитой жизни. Старостью он называл такое внутреннее состояние, при котором все внешние явления мира потеряли для него смысл. Не было ни одного желания, удовлетворение которого принесло бы утешение. Ничто из мира внешнего не представляло теперь интереса. Он испытал в этот период сначала чувство недоумения, затем ужаса, и, наконец, тяжелое чувство отчаяния (62, 227). «Жизнь моя остановилась. Я мог дышать, есть, пить, спать, и не мог не дышать, не есть, не пить, не спать; но жизни не было, потому что не было таких желаний, удовлетворение которых я находил бы разумным» (23, 11). Достигнув вершины жизни, с которой открывается вся она, Толстой увидел, что ничего в ней нет и не будет из того, чего он ждал, и что теперь ему оставалась только одно — «спускаться с другой стороны туда, откуда <...> вышел» (62, 227). Осознание бессмысленности собственной жизни есть осознание ее ограниченности (умирающей, кончающейся

* Этим в том числе можно объяснить столь распространенные упреки в адрес писателя в распушенности, лицемерии, морализаторстве и т. д. Толстого упрекают за то, в чем он открыто упрекал себя сам в своем дневнике, письмах, и отчасти — в своих произведениях. «Баснословным злодеем» пронищательно назвал Толстого И. А. Бунин, заметив: «Исповеди, дневники... Все-таки надо уметь читать их» (Бунин И. А. Освобождение Толстого. Paris, 1937. С. 161).

смертью), ее несоответствия тому (высшему) вневременному и внепространственному смыслу, который осуществляет жизнь в истине.

Толстой не просто осознавал бессмысленность своей жизни, он стремился понять, как возможно было осознавать это и продолжать жить, т. е. осмысленно совершать какие-то поступки. Ему было необходимо самому ответить на вопросы жизни, отыскать себя в сознании жизни, вернуться на дорогу ее непосредственного сознания. Рефлексия Толстого как внутреннее «зеркало» сознания, сознание сознания было направлено на понимание того положения, в котором он оказался. Толстой признавал двойственность, парадоксальность своего состояния, желая оставаться честным перед самим собой, своей совестью, он вспоминал ход мыслей, приведший его к выводу о бессмысленности жизни: «И я медленно осмотрительно иду вниз, вспоминая пройденный путь, разбирая настоящий и стараясь из всего пройденного пути и из наблюдений окружающего меня проникнуть тайну того, что значит та жизнь, которую я прожил, и еще бóльшую тайну того, что ожидает меня там, в том месте, к которому я невольно стремлюсь» (62, 227). Искание смысла жизни Толстой сравнил с состоянием заблудившегося в лесу человека. В отличие от человека, живущего там и не знающего, что из этого леса есть выход, заблудившийся — сознает свое положение, угнетен и подавлен, знает, что где-то должен быть выход, поскольку была дорога, которой он зашел сюда. «Но, может быть, я просмотрел что-нибудь, не понял чего-нибудь? — несколько раз говорил я себе» (23, 15).

Одна из формулировок вопроса Толстого о смысле жизни: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?» (23, 16–17). Сознание неизбежности смерти загоняет человека в тупик бессмысленности, порождает *страх человека перед его жизнью*. Этот страх исходит из осознания того высшего (вневременного, внепространственного) смысла, в соответствии с которым человек должен жить, но сознает, что не живет. Вопрос о смысле жизни — свидетельство нетождественности сознания человеком конечности его жизни его сознанию жизни как таковой — в ее вневременном и внепространственном смысле. Толстой заметил, что, спрашивая о смысле жизни, мы спрашиваем о соотношении конечного с бесконечным. Поэтому вопрос о вневременном и внепространственном смысле моей (конечной) жизни является следствием и выражением того, что моя (конечная)

жизнь «оторвана», не соответствует вневременному и внепространственному смыслу. Как невозможно искать что-то, вперед не полагая (пред-полагая), что именно ищешь, так невозможно осмысленно задаваться вопросом о смысле жизни, вперед не полагая жизнь в ее смысле. Вопрос о смысле жизни исходит из непосредственного сознания смысла жизни (но еще неосознанного в качестве знания «в чем смысл жизни»), поскольку спрашивается о «жизни» как о чем-то, сознание чего мы непосредственным образом уже имеем.

Толстой приходит к мысли о том, что помимо осознания бессмысленности жизни в человеке не может не быть внутреннего чувства несогласия с этим выводом, исходящего из его веры, сознания жизни (иначе он бы уже не жил). У человека есть непосредственное знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек и живет. Вера — сила жизни. «Если человек живет, то он во что-нибудь да верит. Если б он не верил, что для чего-нибудь надо жить, то он бы не жил. <...> Без веры нельзя жить» (23, 35). И далее: «Во все продолжение этого года, когда я почти всякую минуту спрашивал себя: не кончить ли петлей или пулей, — во все это время, рядом с теми ходами мыслей и наблюдений, о которых я говорил, сердце мое томилось мучительным чувством. Чувство это я не могу назвать иначе, как исканием Бога» (23, 43).

Искание Бога — как чувство, вытекающее из сердца, было чувством страха, сиротливости, одиночества среди всего чужого и надежды на чью-то помощь. Искание Бога как есть вместе с тем действие Бога. Жизнь возможна только как сознание смысла жизни, вывод о ее бессмысленности — вывод, исходящий из сознания смысла жизни, выражающий сознание заблуждения жизни конечной на фоне ее бесконечного, внепространственного и вневременного смысла. Обретение смысла жизни через его искание и о-сознание своего заблуждения есть возвращение к смыслу, обретение своего непосредственного *сознания жизни*, но, если первоначально оно было *неосознанным*, теперь оно *становится осознанным*. Толстой писал: «Я вернулся во всем к самому прежнему, детскому и юношескому, <...> т. е. я вернулся к вере в Бога, в нравственное совершенствование и в предание, передававшее смысл жизни. Только та и была разница, что тогда все это было принято бессознательно, теперь же я знал, что без этого я не могу жить» (23, 46).

Толстой отрекся от жизни своего круга, полагая, что условия избытка, в которых живут богатые помещики, только отвлека-

ют их от сознания смысла жизни. В сравнении с жизнью помещиков, жизнь крестьян, по его мысли, была ближе к их непосредственному сознанию жизни, меньше затемнялась лишними (мнимыми) знаниями и «украшениями» жизни. В то же время, как у дворян в условиях роскоши, у крестьян, в условиях постоянных лишений, понимание смысла жизни, его внешнее выражение подстраивалось под условия их жизни, тем самым отклоняясь от своего вневременного и внепространственного смысла. Он полагал, что вера (как сознание смысла жизни) в сущности своей не может быть разной у умирающего в роскоши царя, замученного работами старика — раба, несмышленного ребенка или мудрого старца. Понимание смысла жизни может быть разнообразным в своих выражениях (вовне), но в истине оно едино, благодаря этому только возможна любовь и согласие между людьми. *Религия*, которую Толстой определял как *выражение вовне веры* человека, представляет собой различные проявления вовне сознания смысла жизни, но в своей истине все религии едины. Истина религий может заключаться в том, что способствует установлению любви между людьми и все больше удаляет их от ненависти и насилия. Учение Христа, Его заповеди любви и непротivления злу насилием, является, по мысли Толстого, из всех известных ему религиозных учений, наиболее полно и ясно выразившим сознание смысла жизни. Понять человеку слова Христа — значит не формально до-вериться Ему или принять *на веру* то, что Он сказал, но значит открыть в самом себе Его заповеди как (внутренний) закон своей жизни, обрести в себе смысл жизни. Учение Христа — учение об истине, истина, путь жизни. Открыть для себя Его учение — о-сознать смысл жизни, «родится духом». Такое — «внутреннее», непосредственное понимание слов Христа явилось Толстому смысл Нагорной проповеди и помогло о-сознать смысл жизни.

Однако осознание смысла жизни потребовало от Толстого дальнейшего продвижения на пути к настоящей вере, что нашло выражение в «Исследовании догматического богословия», задачу которого Толстой видел в рассмотрении «христианского учения по толкованиям церкви вообще, апостолов, соборов и так называемых отцов церкви и доказательства ложности этих толкований» (24, 801), а также в работе «Соединение и перевод четырех Евангелий» (толкование непосредственно учения Христа только по тому, что дошло до нас из его учения, соединение Евангелий в одно целое). Эти произведения составили вто-

рую и третью части «Большого сочинения», которые Толстой назвал своей «внешней работой над богословием, Евангелиями». Внутренней работой, произведением о непосредственном понимании учения Христа стала четвертая часть «Большого сочинения» — трактат «В чем моя вера?» (23, 306). Смысл учения Христа Толстой постиг не путем долгих размышлений и анализа Евангелий, но мгновенно, через озарение светом истины. Это было «мгновенное устранение всего того, что скрывало смысл учения» (23, 306). Ключом к пониманию всего учения Христа стала для Толстого заповедь непротивления злу насилем. С детства знакомые слова из Евангелия в одно мгновение обрели для Толстого такой смысл, который связал в гармоничное целое все учение Нагорной проповеди.

Почему именно заповедь непротивления злу насилем стала для Толстого ключом к пониманию сущности всего учения Христа? Внутреннее, глубинное понимание слов Христа Толстой обрел только в отрыве от церковного толкования. Иносказательный смысл, придаваемый словам Христа догматическим богословием, а также церковное исповедание учения Христа на практике, по мысли Толстого, не открывают смысл проповеди Христа, но отдаляют человека от его понимания. Толстой заметил, что учение Церкви, на словах провозглашавшее основным своим принципом единение всех людей в любви, на деле демонстрировало враждебное, неравное отношение к людям, принадлежащим к разным конфессиям. Таким образом церковное вероучение само разрушало то, что оно должно было произвести. «Нельзя ли, — говорил я, — выше понимать учение, так, чтобы с высоты учения исчезали бы различия, как они исчезают для истинно верующего?» (23, 54—55).

Причину искажения истины учения Христа Церковью Толстой видел в том, что последняя искала наилучшее средство исполнения перед людьми известных человеческих обязанностей, а не веру и смысл жизни. Церковь служила не Богу, не божественному в самом человеке, но только человеческому — его ограниченному сознанию жизни, «конечному» и корыстному в человеке. Исследование догматического богословия и свой перевод Евангелий Толстой предпринял для того, чтобы отделить истину от лжи и понять слова Писания таким образом, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось ему не как обязательство поверить (усилием воли отказаться от разумного рассмотрения, от своего непосредственного созна-

ния жизни, т. е., по сути, от Бога или божественного в себе), но как необходимость самого разума, приведенного к осознанию своих границ. Так возможно обретение человеком его веры в самом себе как сознания смысла его жизни, и так, оставаясь честным перед самим собой, человек способен обрести в себе Бога — не как пребывающего где-то вовне, но как внутренний закон самой своей жизни в ее истине.

В «Соединении и переводе четырех Евангелий» Толстой дает свое понимание смысла первых стихов Евангелия от Иоанна.

«Смысл этих стихов такой: *По возвещению о благе Иисусом Христом в основу и начало всего стало разумение жизни. Разумение жизни стало вместо Бога. Разумение жизни стало Бог.*

Оно-то по возвещению Иисуса Христа стало основой и началом всего вместо Бога» (24, 30).

Такое понимание, в отличие от церковного перевода: «В начале было Слово...», передает не просто мысль, а *смысл всего Евангелия* от Иоанна. Царство Божие, в соответствии с проповедью Христа, по мысли Толстого, должно открыться человеку не как Царство на небе, но как Царство внутри самого человека; для этого ему необходимо отречься от своих заблуждений, и, осознав смысл своей жизни, открыть таким образом Бога в самом себе. Был ли Христос Богом (Богочеловеком) или просто человеком — не так важно для человека, важнее то, что само учение Христа — божественно по силе воздействия на его жизнь, глубине понимания ее смысла. Учение Христа, объясняющее смысл истинной жизни человека, открывает в нем Бога. Смысл жизни — в следовании воле Бога, непосредственное «знание» Которого есть в душе каждого человека, в его вере, сознании жизни. Задача человека осознать, найти Бога в себе и всей своей жизнью стремиться слиться с Ним. Бог «со-присутствует» в со-знании жизни человека и являет себя в осознании им своего непосредственного сознания жизни — так, по мысли Толстого, осуществляется сыновность человека Богу, разумению жизни. Разумение жизни — осознание сознания жизни, обретение Бога в себе, сознание человеком самого себя ограниченной частью Целого, в стремлении слиться с Которым заключается вся его жизнь. Любовь — закон жизни, по которому только и совершается жизнь человека как осознание своего сознания жизни, т. е. осознание своего *ограниченного сознания жизни* и постоянное преодоление его как стремление обрести единение со всем живым в Боге. Лю-

бовь — стремление к обретению единства, это не приходящее извне чувство, но внутренняя сущность человека (выражение закона его жизни). Во всем живом единое духовное начало, смысл жизни. Любовь — внутренний закон жизни, как стремление к преодолению ограниченности сознания жизни она исключает ненависть и насилие, поскольку последние исходят *из ограниченного сознания жизни* человека, который полагает свое благо лишь в благе своей «животной личности» (умирающей, ограниченной). Зачастую самые страшные преступления, насилие совершаются под предлогом любви и борьбы за добро. Поэтому заповедь непротивления злу насилием, полагал Толстой, является наиважнейшей, объясняющей истинную сущность любви. Любовь только тогда любовь, т. е. стремление к единению в Боге, когда она исключает всякую возможность насилия. По мысли Толстого, в заповеди любви первая ее часть, в которой говорится о любви к Богу, важнее второй (о любви к ближнему). Любовь к ближнему обретает смысл только как проявление любви к Богу, поскольку Бог любит всех людей без исключения, все равны перед Богом. Истинная любовь человека не должна быть избирательной, т. е. предполагать в то же самое время нелюбовь (зачастую оправдывающую насилие) к другому человеку, ибо не в силах человека с абсолютной точностью знать, кто достоин любви, кто — нет. Там, где есть любовь, не должно быть насилия, поскольку любовь — сознание единения всего живого в Боге, насилие — следствие ограниченного понимания человеком себя — отдельным от другого, противостоящим ему. Ненасилие как внутренний закон не есть принятие зла или пассивная позиция по отношению к нему, напротив, ненасилие — непринятие зла ни при каких обстоятельствах ни в другом человеке, ни в себе самом.

«В формуле “непротивление злу насилием” неверно делать ударение на слове “непротивление”. Мы поймем мысль Толстого лучше, если сделаем акцент на слове “насилием”. Противиться злу можно и нужно, только не насилием, а другими — ненасильственными методами. Более того, мы только тогда по-настоящему и противимся насилию, когда мы отказываемся отвечать тем же»^{*}.

^{*} Гусейнов А. А. Великие пророки и мыслители. Нравственное учение от Моисея до наших дней. М., 2009. С. 298.

Ненасилие (как ответ на зло) — такое противление злу, которое никогда вместе с тем не противится добру, это непротавление, видящее добро, Бога в *каждом, любом человеке*. Ненасилие как ответ на зло — ответ добра добру, которое есть в любом человеке, в том числе совершающем «зло». Как ответ добра добру ненасилие обращено к силе в другом человеке, которая единственная может побороть зло — его добру, Богу, совести, поскольку зло исходит из непонимания человеком добра, Бога в самом себе. Только в добре (добром), любовью, единением в сознании смысла жизни люди встречаются и понимают друг друга по-настоящему. Ненасилие как ответ на зло — это не борьба со злом (*которое есть лишь последствие заблуждения относительно смысла жизни*), но «борьба» за добро как в другом человеке, так, и, возможно, прежде всего, в самом себе (преодоление чувства обиды, которое часто оказывается «алиби» зла, формой трусливого самооправдания или самообмана человека). Как искание смысла жизни исходит из искомого и вместе с тем является действием смысла (божественного) в человеке, так непротавление злу насилем *исходит из сознания добра* (добра, которое никогда не может быть злом) и смысла жизни, и *преодолевает «зло» как свое собственное ограниченное сознание жизни*.

Понятие смысла жизни является своеобразным связующим звеном в философии Толстого. Без понимания «смысла жизни» как непосредственного знания человека о себе самом, божественного в нем — невозможно понять всю глубину и ценность толстовского «озарения» относительно учения Христа, смысл его соединения и перевода Евангелий. Смысл жизни — категория, через которую Толстой раскрывает свое понимание «религии» и «веры», «сцепляет» в *гармоничное целое* важнейшие понятия философии, такие, как — Бог, человек, жизнь, смерть, любовь, свобода и др.

Говоря об учении Толстого как о некой совокупности взглядов, необходимо помнить слова самого писателя, уже приводимые нами выше, о том, что убедительность настоящей философии, имеющей задачей ответить на вопросы жизни, понять смысл жизни, достигается не логическими выводами, а *гармоничностью соединения в одно целое всех ее* самоочевидных «*нелогических понятий*». И гармоничность эта постигается не столько умом, сколько самой жизнью человека, его сердцем, его сознанием жизни, которое как сознание смысла жизни в своей истине едино у всех людей. Такая философская гармо-

ничность делает учение и все творчество Толстого близким и безвременно актуальным для всех людей, к какой бы категории (конфессии, учению) они себя не относили.

В заключение приведем слова Л. Н. Толстого из его письма 1894 года: «Жить надо для того, чтобы исполнять волю того, кто нас послал в жизнь. Жить же надо так, чтобы воля эта была исполняема. И исполнение этой воли дает право на жизнь или, чтобы выразиться точнее, дает уверенность в том, что жизнь твоя не только имеет смысл, но нужна, необходима для того, кто послал тебя в жизнь. <...> Коротко выраженный смысл жизни тот, что всякий живой человек есть орудие божие, орудие, через которое высшая сила делает свое дело. И потому смысл жизни в том, чтобы наилучшим образом делать то дело, которое от тебя требует эта высшая сила. Знать же, делаешь или не делаешь это дело, всегда можно: совесть есть указатель этого. Надо только слушать ее и стараться делать ее все более и более чуткою» (67, 52).

Раздел III. Непротивление злу

А. А. Гусейнов

Непротивление злу силой*

Идея ненасилия, или непротивление злу силой, — внутренний пафос, основа и конечный нормативный вывод мировоззрения Льва Николаевича Толстого. В свете этой идеи Толстой пересматривает все ключевые мировоззренческие понятия. Это относится прежде всего к понятиям Бога, свободы и добра.

Понятие Бога, как он полагает, обозначает то бесконечное, бессмертное начало, в сопряжении с которым жизнь только и обретает смысл. И ничего другого о Боге с достоверностью утверждать нельзя. Разум может знать, что существует Бог, но он не может постичь самого Бога (поэтому Толстой решительно отвергал церковные суждения о Боге, о триединстве Бога, творении им мира в шесть дней, легенды об ангелах и дьяволах, грехопадении человека, непорочном зачатии и т. п., считая все это грубыми предрассудками и очень опасной идеологией). Любое содержательное утверждение о Боге, даже такое, что Бог един, противоречит самому себе, ибо понятие Бога по определению означает то, чего нельзя определить. Для Толсто-

* Публикуется по изданиям: Социально-этические очерки / Под ред. Р. Г. Апресяна. М.: Аслан, 1996; Человек. Наука. Цивилизация. К семидесятилетию академика В. С. Стёпина. М.: Канон+, 2004. С. 722–737.

го понятие бога было человеческим понятием, которое должно выдержать проверку судом человеческого опыта и разума, оно выражает то, что мы, люди, можем чувствовать и знать о боге, но никак не то, что бог думает о людях и мире. В нем, в этом понятии, как его понимает Толстой, не было ничего мистического, кроме того, что оно обозначает мистическое основание жизни и познания. Бог — причина познания, но никак не его предмет. «Так как понятие бога не может быть иное, как понятие начала всего того, что познает разум, то очевидно, что бог, как начало всего, не может быть постижим для разума. Только идя по пути разумного мышления, на крайнем пределе разума можно найти бога, но, дойдя до этого понятия, разум уже перестает постигать» (23, 71)*. Знание о боге Толстой сравнивает со знанием бесконечности числа. И то и другое (к такому роду знания Толстой относит еще знание о душе) безусловно предполагается, но не поддается определению. «К несомненности знания бесконечного числа я приведен сложением; к несомненности знания бога я приведен вопросом: откуда я?» (23, 132).

Идея бога как предела разума, непостижимой полноты истины задает определенный способ бытия в мире, когда человек сознательно ориентирован на этот предел и полноту. Это есть свобода. Свобода — сугубо человеческое свойство, выражение срединности его бытия. «Человек был бы несвободен, если бы он не знал никакой истины, и точно так же не был бы свободен и даже не имел бы понятия о свободе, если бы вся истина, долженствующая руководить его в жизни, раз навсегда, во всей чистоте своей, без примеси заблуждений была бы открыта ему» (28, 281). Свобода и состоит в этом движении от темноты к свету, от низшего к высшему, «от истины, более смешанной с заблуждениями, к истине, более освобожденной от них» (28, 281). Свобода существует как освобождение. Ее можно определить как стремление руководствоваться истиной. Человек не свободен в совершении поступков, если дана их причина. Допустим, кто-то хочет стать физически сильным или узнать все про Атлантиду — из этих желаний вытекает совершенно определенная совокупность сугубо объективных действий. Но чело-

* Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Ссылки на Толстого будут даваться в тексте указанием тома (цифры до запятой) и страниц (цифры после запятой).

век может выбрать причины поступков — те истины, которые лежат в их основе.

Свобода не тождественна произволу, простой способности действовать по прихоти. Она всегда связана с истиной. По классификации Толстого, существуют истины троякого рода. Во-первых, истины, которые уже стали привычкой, второй натурой человека. Во-вторых, истины смутные, недостаточно проясненные. Первые уже не совсем истины. Вторые еще не совсем истины. И те и другие являются сферой необходимости. Наряду с ними есть третий ряд истин, которые, с одной стороны, открылись человеку с такой ясностью, когда он их не может обойти и должен определить свое к ним отношение, а с другой стороны, не стали для него привычкой, автоматизмом, бессознательным мотивом. По отношению к истинам этого третьего рода и обнаруживается свобода человека. Здесь важны оба момента — и то, что речь идет об истине ясной, и то, что речь идет об истине более высокой по сравнению с той, которая уже освоена в жизненной практике. Ничто не может воспрепятствовать человеку поступать так, как он считает правильным, но никогда он не будет считать правильным то, как он поступает, — в этом и состоит его свобода. Свобода есть сила, позволяющая человеку идти по пути к богу, сделаться «радостным делателем вечного и бесконечного дела» (28, 281). Идти самому и не быть ведомым, идти с открытыми глазами, действуя разумно и ответственно.

Но в чем состоят это дело и этот путь, какие обязанности вытекают для человека из его принадлежности к богу? Признание бога как начала, источника жизни и разума ставит человека в совершенно определенное отношение к нему, которое Толстой уподобляет отношению сына к отцу, работника к хозяину. Сын не может судить отца и не способен понять полностью смысл его указаний, он должен следовать воле отца и только по мере послушания отцовской воле постигает, что она имеет для него благотворный смысл; хороший сын — любящий сын, он действует не так, как сам хочет, а так, как хочет отец и в этом, в выполнении воли отца, видит свое предназначение и благо. Точно так же работник потому является работником, что он послушен хозяину, выполняет его распоряжения, — ибо только хозяин знает, для чего нужна его работа; хозяин не только придает смысл усилиям работника, он еще и кормит его; хороший работник — работник, который понимает, что его жизнь и благо зависят от хозяина, и относится к хозяину с чувством самоотверженности, любви. Отношение человека к богу должно быть

таким же: человек живет не для себя, а для бога. Только такое понимание смысла собственной жизни соответствует действительному положению человека в мире, вытекает из характера его связанности с богом. Нормальное, человеческое отношение человека к богу есть отношение любви. «Сущность жизни человеческой и высший закон, долженствующий руководить ею, есть любовь» (37, 166).

Но как любить бога и что значит любить бога, если мы о боге ничего не знаем и не можем знать, кроме того, что он существует? Да, я не знаю, что такое бог, не знаю его замысел, его заповеди. Однако я знаю, что, во-первых, существуют другие люди, которые находятся в таком же отношении к богу, как и я, во-вторых, во мне самом есть божественное начало, душа, сущностью которой как раз и является любовь. И если у человека нет возможности непосредственно общаться с богом, прямо взглянуть на это слепящее солнце жизни, то он может сделать это косвенно, через правильное отношение к другим людям и правильное отношение к самому себе.

Правильное отношение к другим людям определяется тем, что они — дети того же бога, что и я. Они — мои братья. Отсюда вытекает требование любить людей как братьев, сынов человеческих, любить всех, без каких-либо изъятий, независимо от каких бы то ни было мирских различий между ними. Перед богом все равны. В перспективе его бесконечности теряют какой бы то ни было смысл все человеческие дистанции между богатством и бедностью, красотой и безобразием, молодостью и дряхлостью, силой и убожеством и т. д. Необходимо ценить в каждом человеке достоинство божественного происхождения. Так понятая любовь к человеку есть единственно возможная основа единения людей. «Царство бога на земле есть мир всех людей между собою» (23, 370), а мирная, разумная и согласная жизнь возможна только тогда, когда люди связаны одинаковым пониманием смысла жизни, единой верою. Та первичная, безусловная, существующая до и вне каких бы то ни было различий связь между людьми, которая может быть основой их единения, и есть связь, которая определяется их отношением к богу. «Все люди живут одним и тем же духом, но все разделены в этой жизни своими телами. Если люди понимают это, то стремятся к соединению друг с другом любовью» (37, 231).

Правильное отношение к себе кратко можно определить как заботу о спасении души. «В душе человека находятся не умеренные правила справедливости и филантропии, а идеал полно-

го, бесконечного божеского совершенства. Только стремление к этому совершенству отклоняет направление жизни человека от животного состояния к божескому настолько, насколько это возможно в этой жизни» (28, 79). С этой точки зрения, не имеет значения реальное состояние индивида, ибо какой бы высоты духовного развития он не достиг, она, эта высота, является исчезающе ничтожной по сравнению с недостижимым совершенством божественного идеала. Какую бы конечную точку мы ни взяли, расстояние от нее до бесконечности будет бесконечным. Поэтому показателем правильного отношения человека к себе является стремление к совершенству, само это движение от себя к богу. Более того, «человек, стоящий на низшей ступени, подвигаясь к совершенству, живет нравственнее, лучше, более исполняет учение, чем человек, стоящий на гораздо более высокой ступени нравственности, но не подвигающийся к совершенству» (28, 79). В этом смысле блудный сын, вернувшийся в дом, дороже отцу, чем сын, не покидавший дома. Сознание степени несоответствия с идеальным совершенством — таков критерий правильного отношения к себе. Поскольку реально эта степень несоответствия всегда бесконечна, то человек тем нравственнее, чем полнее он осознает свое несовершенство.

Если брать эти две проекции отношения к богу — отношение к другим и отношение к себе, — то исходным и основополагающим, с точки зрения Толстого, является отношение к себе. Нравственное отношение к себе как бы автоматически гарантирует нравственное отношение к другим. Человек, сознающий, как бесконечно он далек от идеала, есть человек, свободный от наиопаснейшего суеверия, будто он может устроить жизнь других людей. Он поэтому всегда будет стремиться к тому, чтобы находиться по отношению к другим в положении слуги, а не господина. «Я не могу желать, думать, верить за другого. Я возношу свою жизнь, и это одно может вознести жизнь другого, да и другой — я же. Так, если я вознесу себя, я вознесу всех. Я в них, и они во мне» (23, 302). Достоверность любви, которую каждый человек находит в собственной душе, ее умножение, состоящее в том, чтобы ориентироваться не на внешний успех и похвалу людей, а на бесконечность божественного совершенства, словом, забота человека о чистоте собственной души является базисом, источником нравственных обязанностей человека по отношению к другим людям, к семье, государству и т. д. Любовь и есть добро.

Понятия бога, свободы, добра, раскрывающие в совокупности смысл жизни, являются пограничными понятиями. Они связывают конечное человеческое бытие с бесконечностью мира. Отсюда их особый гносеологический и регулятивный статус.

«Все эти понятия, при которых приравнивается конечное к бесконечному и получается смысл жизни, понятия бога, свободы, добра, мы подвергаем логическому исследованию. И эти понятия не выдерживают критики разума» (23, 36). Они уходят содержанием в такую даль, которая только обозначается разумом, но не постигается им. Они даны индивиду непосредственно («запечатлены» в его сердце), и разум не столько обосновывает эти понятия, сколько проясняет их. Только добрый человек может понять, что такое добро. Чтобы разумом постигнуть смысл жизни, надо, чтобы сама жизнь того, кто владеет разумом, была осмысленной. Если это не так, если жизнь бессмысленна, то разум не имеет предмета для рассмотрения, и он в лучшем случае может указать на эту беспредметность.

Понятия бога, свободы и добра не придают жизни смысл, а выражают его. Они являются формами бытийствующего сознания, сознания жизни; их назначение — практическое, нравственное. Однако возникает вопрос: «Если нельзя знать, что такое бесконечное и соответственно бог, свобода, добро, то как можно быть бесконечным, божественным, свободным, добрым?» Задача соединения конечного с бесконечным в практическом плане, так же как и в теоретическом, не имеет позитивного решения. Бесконечное потому и является бесконечным, что его нельзя ни теоретически определить, ни практически воспроизвести. Л. Н. Толстой в послесловии к «Крейцеровой сонате» говорит о двух способах ориентации в пути: в одном случае ориентирами правильного направления могут быть конкретные предметы, которые последовательно должны встретиться на пути, во втором случае верность пути контролируется компасом. Точно так же существует два разных способа нравственного руководства: первый состоит в том, что дается точное описание поступков, которые человек должен делать или которых он должен избегать (например, соблюдай субботу, не кради и т. д.), второй способ заключается в том, что руководством для нравственно ищущего человека является недостижимое совершенство идеала. Подобно тому как по компасу можно определить только степень отклонения от пути, точно так же идеал может стать лишь точкой отсчета человеческого

несовершенства. Понятия бога, свободы, добра, раскрывающие бесконечный смысл нашей конечной жизни, и есть тот самый идеал, практическое назначение которого — быть укором человеку, указывать ему на то, чем он не является. Человек, руководствующийся нравственным идеалом, не замечает пути, который остался позади, ибо каким бы значительным этот путь ни был, он по сравнению с тем, что находится впереди, является бесконечно малой величиной. Моральный человек, добрый человек весь устремлен вперед, к идеалу, в этой устремленности и состоит его моральность, его доброта. И так как впереди перед ним бесконечность, то он не может осознать свои нравственные обязанности по отношению к этой бесконечности иначе, как в негативной форме. Человек не может соответствовать идеалу, и чем он лучше, тем менее он ему соответствует. Несоответствие идеалу, несовершенство — удел человека.

Суть нравственного идеала и своеобразие его роли в жизни человека наиболее полно выражены в учении Иисуса Христа. Так считает Л. Н. Толстой. При этом для Толстого Иисус Христос не является богом или сыном бога («кто верит в бога, для того Христос не может быть бог» — 23, 174); он считает его реформатором, разрушающим старые и дающим новые основы жизни. Толстой, далее, видит принципиальную разницу между подлинными взглядами Иисуса, изложенными в Евангелиях, и их извращением в догмах православия и других христианских церквей. Все учение Иисуса Христа, по мнению Толстого, является метафизикой и этикой любви.

«То, что любовь есть необходимое и благое условие жизни человеческой, было признаваемо всеми религиозными учениями древности. Во всех учениях: египетских мудрецов, браминов, стоиков, буддистов, таосистов и др., дружелюбие, жалость, милосердие, благотворительность и вообще любовь признавались одною из главных добродетелей» (37, 166). Однако только Христос возвысил любовь до уровня основополагающего, высшего закона жизни, дал этому закону адекватное метафизическое обоснование, суть которого состоит в том, что в любви и через любовь в человеке обнаруживается божественное начало: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4:16).

Как высший, основополагающий закон жизни, любовь является единственным нравственным законом. Для нравственного мира закон любви столь же обязателен, безусловен, как для физического мира — закон тяготения. И тот и другой не знают

никаких исключений. Мы не можем выпустить камень из руки, чтобы он не упал на землю, точно так же мы не можем отступить от закона любви, чтоб не деградировать в нравственную порочность. Закон любви — не заповедь, а выражение самой сущности христианства. Это — вечный идеал, к которому люди будут бесконечно стремиться. Иисус Христос не ограничивается прокламацией идеала, который, впрочем, как отмечалось выше, был сформулирован до него, в частности, в Ветхом завете. Наряду с этим он дает заповеди.

В толстовской интерпретации таких заповедей пять. Сформулированы они в той части Нагорной проповеди, по Евангелию от Матфея (Мф. 5:21–48), в которой говорится «вам сказано, а я говорю вам», то есть идет прямая полемика с древним законом (две ссылки о прелюбодеянии считаются за одну). Этими заповедями Иисус отменяет закон Моисея и провозглашает свое учение. Вот они:

1) Не гневайся: «Вы слышали, что сказано древним: не убивай... А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду»;

2) Не оставляй жену: «Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй... А Я говорю вам, кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать»;

3) Не присягай никогда никому и ни в чем: «Еще слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы... А Я говорю вам: не клянись вовсе»;

4) Не противься злему силой: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злему»;

5) Не считай людей других народов своими врагами: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших».

Заповеди Христа — «все отрицательные и показывают только то, чего на известной степени развития человечества люди могут уже не делать. Заповеди эти суть как бы заметки на бесконечном пути совершенства...» (28, 80).

Они не могут не быть отрицательными, поскольку речь идет об осознании степени несовершенства. По этой же причине они не могут исчерпать суть учения, совпадающего с законом любви. Они — не более чем ступень, шаг на пути к совершенству. Но это — та очередная ступень, на которую предстоит ступить человеку и человечеству, тот ближайший шаг, который им предстоит сделать в своих нравственных усилиях. Они, эти

заповеди, составляют в совокупности такие истины, которые как истины не вызывают сомнений, но еще не освоены практически, то есть истины, по отношению к которым выявляется свобода современного человека. Для людей времен Ветхого завета они еще не были истинами во всей ясности и очевидности, для людей грядущих постхристианских эпох они, надо полагать, станут вполне привычными автоматизмами поведения. Для человека современного, человека христианской эры, которая длится две тысячи лет, они уже являются истинами, но еще не стали повседневной привычкой. Человек уже смеет так думать, но еще не способен так поступать. Поэтому они, эти возведенные Иисусом Христом истины, являются испытанием свободы человека.

По мнению Толстого, центром христианского пятисловия является четвертая заповедь: «Не противься злему», налагающая запрет на насилие. Осознание того, что в этих трех простых словах заключена суть евангельского учения, вернувшая в свое время Толстому утерянный смысл жизни, вывело его одновременно и из мировоззренческого тупика. Древний закон, осуждавший зло и насилие в целом, допускал, что в определенных случаях они могут быть использованы во благо — как справедливое возмездие по формуле «око за око». Иисус Христос отменяет этот закон. Он считает, что насилие не может быть благом никогда, ни при каких обстоятельствах, к помощи насилия нельзя прибегать даже тогда, когда тебя бьют и обижают («кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» — Мф. 5:39). Запрет на насилие является абсолютным. Не только на добро надо отвечать добром. И на зло надо отвечать добром. Понятые именно в таком прямом, буквальном смысле слова Иисуса о не-насилии, не-противлении злу силой являются меткой правильного направления, той высотой, перед которой стоит современный человек на бесконечном пути его нравственного восхождения. Почему именно не-насилие?

Насилие является противоположностью любви. У Толстого есть, по крайней мере, три последовательно сцепленных между собой определения насилия. Во-первых, он отождествляет насилие с убийством или угрозой убийства. Необходимость применения штыков, тюрем, виселиц и других средств физического разрушения возникает тогда, когда стоит задача внешнего принуждения человека к чему-либо. Отсюда — второе определение насилия как внешнего воздействия. Необходимость внешнего воздействия, в свою очередь, появляется тогда, когда между

людьми нет внутреннего согласия. Так мы подходим к третьему, самому важному определению насилия: «Насиловать значит делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие» (28, 190–191). В таком понимании насилие совпадает со злом, и оно прямо противоположно любви. Любить — значит делать так, как хочет другой, подчинять свою волю воле другого. Насиловать — значит делать так, как я хочу, подчинять чужую волю моей. Центральный статус заповеди не-насилия, не-противления связан с тем, что она очерчивает границу царства зла, тьмы, как бы запечатывает дверь в это царство. В этом смысле заповедь непротивления является негативной формулой закона любви. «Не противься злему — значит не противься злему никогда, т. е. никогда не делай насилия, т. е. такого поступка, который всегда противоположен любви» (23, 313).

Непротивление — больше чем отказ от закона насилия. Оно имеет также позитивный нравственный смысл. «Признание жизни каждого человека священной есть первое и единственное основание всякой нравственности» (28, 246). Непротивление злу как раз и означает признание изначальной, безусловной святости человеческой жизни. Жизнь человека священна не бранным телом, а бессмертной душой. Отказ от насилия переводит конфликт в ту единственную сферу, сферу духа, где он только и может получить конструктивное решение — быть преодолен во взаимном согласии.

Непротивление переносит конфликт не просто в сферу духа, а более узко — в глубь души самого непротивленца. Основное произведение Толстого, в котором излагается его концепция ненасилия, совсем не случайно называется «Царство божие внутри вас». Через непротивление человек признает, что вопросы жизни и смерти находятся за пределами его компетенции, что это дело хозяина, а не работника. Он одновременно вообще отказывается от того, чтобы быть судьей по отношению к другому. Человеку не дано судить человека. И не только потому, что он всегда несовершенен. Он просто лишен такой способности, точно так же, например, как он лишен способности летать. В тех же случаях, когда мы как будто бы судим других людей, называя одних добрыми, других злыми, то мы или обманываем себя и окружающих, или в лучшем случае обнаруживаем свою нравственную незрелость, уподобляясь маленьким детям, которые, размахивая руками, бегают по комнате, полагая, что они летают по воздуху. Душа самозаконодательна. Это значит, что человек властен только над собой. «Все, что

не твоя душа, все это не твое дело» (23, 303), — говорит Толстой. Этика непротивления — это, по сути, и есть требование, согласно которому каждый человек обязан думать о спасении собственной души. Называя кого-то преступником и подвергая его насилию, мы отнимаем у него это человеческое право; мы как бы говорим ему: «Ты не в состоянии думать о своей душе, это мы позаботимся о ней». Тем самым мы обманываем и его, и себя. Можно властвовать над чужим телом, но нельзя властвовать и не нужно властвовать над чужой душой. Отказываясь сопротивляться злу насилием, человек признает эту истину; он отказывается судить другого, ибо не считает себя лучше его. Не других людей надо исправлять, а самого себя. Непротивление переводит человеческую активность в план внутреннего нравственного самосовершенствования.

Человек играет свою собственную роль только тогда, когда он борется со злом в самом себе. Ставя перед собой задачу бороться со злом в других, он вступает в такую область, которая ему не подконтрольна. Насилие очень часто анонимно: палачи работают в масках. Люди, совершающие насилие, как правило, скрывают это. Скрывают и от других, и от самих себя. В особенности это касается государственного насилия, которое так организовано, что «люди, совершая самые ужасные дела, не видят своей ответственности за них. ...Одни потребовали, другие решили, третьи подтвердили, четвертые предложили, пятые доложили, шестые предписали, седьмые исполнили» (28, 250—251). И никто не виноват. Размытость вины в подобных случаях — не просто результат намеренного стремления спрятать концы. Она отражает само существо дела: насилие объективно является областью не-свободного и без-ответ-ственного поведения. Люди через сложную систему внешних обязательств оказываются соучастниками преступлений, которые бы ни один из них не совершил, если бы эти преступления зависели только от его индивидуальной воли. «Ни один генерал или солдат без дисциплины, присяги и войны не убьет не только сотни турок или немцев и не разорит их деревень, но не решится ранить ни одного человека. Все это делается только благодаря той сложной машине государственной и общественной, задача которой состоит в том, чтобы разбивать ответственность совершаемых злодейств так, чтобы никто не чувствовал противоестественности этих поступков» (23, 332). Непротивление от насилия отличается тем, что оно является областью индивидуально ответственного поведения. Это — сугубо авторское произведе-

ние. Как ни трудна борьба со злом в самом себе, она зависит только от самого человека. Нет таких сил, которые могли бы помешать тому, кто решился на непротivление. Непротивление злу, переходящее во внутреннее самосовершенствование или, говоря по-другому, внутреннее самосовершенствование, реализующееся в непротivлении злу, — пробный камень свободы современного человека.

Всякое убийство, каким бы запутанным и прикрытым ни был его причинный ряд, имеет последнее звено — кто-то должен выстрелить, нажать кнопку и т. д. Для смертной казни нужны не только соответствующие законы, судьи и т. д., но нужен еще и палач. Самый надежный, гарантированный путь устранения насилия из практики межчеловеческих отношений состоит, по мнению Толстого, в том, чтобы начать с этого последнего звена. Если не будет палача, то не будет и смертной казни. Пусть будут конституции, судьи, приговоры и все прочее, но если никто не захочет стать палачом, то некому будет исполнить смертный приговор, каким бы законным последний ни был. Рассуждение это является неопровержимым. Толстой, конечно, знал, что охотники на роль палача всегда находятся. Он описал случаи, когда шла конкуренция за это по-своему выгодное место. Но он сверх того знал еще другое: никто не может человеку запретить стать палачом, кроме него самого. Идея непротivления гарантирована только тогда, когда человек рассматривает его как предметное воплощение своего нравственного, человеческого достоинства, когда он говорит себе: «Я не стану палачом. Никогда. Ни при каких обстоятельствах. Я скорее умру сам, чем убью другого».

Отождествление нравственной суверенности личности с непротivлением воспринимается обыденным сознанием как такая позиция, которая противоречит человеческому стремлению к счастью. Толстой подробно рассматривает расхожие аргументы против непротivления. Три из них являются наиболее распространенными.

Первый аргумент состоит в том, что учение Христа является прекрасным, но его трудно исполнять. Возражая на него, Толстой спрашивает: а разве захватывать собственность и защищать ее легко? А пахать землю или растить детей не сопряжено с трудностями? На самом деле речь идет не о трудности исполнения, а о ложной вере, согласно которой выправление человеческой жизни зависит не от самих людей, их разума и совести, а от Христа на облаках с трубным гласом или историче-

ского закона. «Человеческой природе свойственно делать то, что лучше» (23, 372). Нет объективного предопределения человеческого бытия, а есть люди, которые принимают решения. Поэтому утверждать об учении, которое относится к человеческому выбору, касается решимости духа, а не физических возможностей, утверждать про такое учение, что оно хорошо для людей, но невыполнимо, — значит противоречить самому себе.

Второй аргумент состоит в том, что «нельзя идти одному человеку против всего мира» (23, 385). Что, если, например, я один буду таким кротким, как требует учение, буду подставлять щеку, отказываться присягать и т. д., а все остальные будут продолжать жить по прежним законам, то я буду осмеян, избит, расстрелян, напрасно погублю свою жизнь. Учение Христа есть путь спасения, путь блаженной жизни для того, кто следует ему. Поэтому тот, кто говорит, что он рад бы последовать этому учению, да ему жалко погубить свою жизнь, по меньшей мере, не понимает, о чем идет речь. Это подобно тому, как если бы тонущий человек, которому бросили веревку для спасения, стал бы возражать, что он охотно воспользовался бы веревкой, да боится, что другие не сделают того же самого.

Третий аргумент является продолжением предыдущих двух и ставит под сомнение осуществление учения Христа из-за того, что это сопряжено с большими страданиями. Вообще жизнь человеческая не может быть без страданий. Весь вопрос в том, когда этих страданий больше, тогда ли, когда человек живет во имя бога, или тогда, когда он живет во имя мира. Ответ Толстого однозначен: тогда, когда он живет во имя мира. Рассмотренная с точки зрения бедности и богатства, болезни и здоровья, неизбежности смерти жизнь христианина не лучше жизни язычника, но она по сравнению с последней имеет то преимущество, что не поглощается полностью пустым занятием мнимого обеспечения жизни, погоней за миражами власти, богатства, здоровья. В жизни сторонников учения Христа меньше страданий уже хотя бы по той причине, что они свободны от страданий, связанных с завистью, разочарованиями от неудач в борьбе, соперничеством. Опыт, говорит Толстой, также подтверждает, что люди главным образом страдают не из-за их христианского всепрощения, а из-за их мирского эгоизма. «В своей исключительно в мирском смысле счастливой жизни, — пишет он, — я наберу страданий, понесенных мною во имя учения мира столько, что их достало бы на хорошего мученичества во имя Христа» (23, 416). Учение Христа не только более нравственно, но

оно и более благоразумно. Оно предостерегает людей от того, чтобы они не делали глупостей.

Таким образом, обыденные аргументы против этики непротivления являются не более чем предрассудками. С их помощью люди стремятся обмануть самих себя, найти прикрытие и оправдание своему безнравственному и губительному образу жизни, уйти от личной ответственности за то, как они живут.

Нацеленность на спасение собственной души может казаться на первый взгляд формой рафинированного эгоизма. В действительности это не так. Ведь сущностью души является любовь. И путь непротivления есть путь человека к себе не в смысле изоляции от других людей, равнодушия к ним. Это — путь к тому божественному, что есть в душе, а следовательно, такой путь к себе, который соединяет человека с другими людьми, такими же сынами человеческими, как и он сам. Толстой бьется над вопросом: «Каким образом разрешить столкновения людей, когда одни люди считают злом то, что другие считают добром, и наоборот?» (28, 38). Обычный ответ, который практикуется уже тысячелетиями, состоит в том, что добрые должны властвовать над злыми. Но откуда мы знаем, что это добрые властвуют, а не злые? Ведь по условиям задачи у нас нет бесспорного, общего критерия зла. Добрые, именно потому, что они добрые, не могут властвовать. Каин убил Авеля. И по-другому никак не могло случиться, «Могут быть злые и среди тех, которые подчиняются власти, но не может быть того, чтобы более добрые властвовали над более злыми» (28, 191). В такой ситуации существует только одно решение — человек должен обратиться к собственной душе, это значит, что он не должен противиться насилием тому, что он считает злом.

* * *

Свое понимание ненасилия в его противопоставленности насилию Толстой наиболее цельно и развернуто изложил в сочинении «Закон насилия и закон любви», которое можно назвать духовным завещанием Толстого. В этом произведении, законченном 8 июля 1908 года, 80-летний старик, стоя у края гроба, как он сам выражается, свидетельствует правду жизни такой, какой он ее продумал своим беспощадным умом и выстрадал своей богатой возможностями и искушениями личной судьбой.

«Закон насилия и закон любви», как и всякое оригинальное произведение, трудно отнести к какому-либо жанру: это и ис-

поведаальный рассказ, и объективное исследование, и мудрое наставление, и научный труд. Оно убеждает и доказывает одновременно, имея своим предназначением и ежедневное духовно укрепляющее чтение, и серьезное, требующее высокой дисциплины ума изучение. Условно (и только условно) его можно было бы назвать трактатом, имея в виду, что так именуются сопоставимые по размеру философско-наставительные работы любимых Толстым авторов — Сенеки, Руссо, Шопенгауэра.

Ситуация с жанровой неопределенностью этого произведения очень показательна. С чем-то похожим мы сталкиваемся каждый раз, когда речь идет о текстах, задающих новые программы человеческой жизнедеятельности, претендующие на безусловную истинность. В самом деле, к какому жанру отнести, под какое более общее понятие подвести тексты Корана, Евангелий, Торы?! Каждое из этих произведений является в своем роде единственным. Место Толстого не в том ряду, где располагаются Аристотель, Декарт, Гегель, хотя его все чаще включают в учебники по истории философии и многие профессора философии препарируют его на свой академический манер, усматривая в нем то предтечу экзистенциализма, то образцовый случай русского типа философствования, то еще что-либо подобное. Он ближе к другому ряду, размерность которого задается именами Моисея, Иисуса, Мухаммеда, Лютера, хотя и в него он полностью не уместается. Толстой представляет собой синтез тех и других: с первыми его роднит то, что он не выходит за рамки выводов, которые удостоверяются опытом и логикой, со вторыми — то, что средоточием его духовных усилий является религиозный взгляд на мир. Но он в то же время отличается от них: от философов он отличается тем, что его интересует не познание бытия, а осознание его непознаваемого смысла; от религиозных реформаторов — тем, что он занят не разгадыванием или выдумыванием того, что Бог сказал нам, ибо этого знать невозможно, а тем только, что мы можем сказать о Боге. Толстой является религиозным реформатором эпохи доказательного знания и рационального дискурса. Если исходить из того, что религия и научная рациональность являются духовными символами (первая — Востока, вторая — Запада), то жизненная программа Толстого является их синтезом. И само толстовское учение о ненасилии было бы правильно квалифицировать как философски-религиозное и религиозно-нравственное.

Величайшее открытие Толстого состояло в том, что разум в своем правильном применении подводит к закону любви как к выражению смысла человеческого существования, или, что одно и то же, заповедь любви Христа, понятая как закон, который не знает никаких исключений, и именно тогда, когда она понята как такой закон, вполне поддается разумному, не нуждающемуся ни в каких чудесах и таинствах обоснованию. Он по-новому определил место и роль разума в человеческой жизни.

В философии, начиная с античности, превалировал взгляд, согласно которому разум является инстанцией, ответственной за истину, за правильное (адекватное) знание о мире. Соответственно его качество отождествлялось с качеством познавательного инструментария, который исследовался в логике, учении о методе. Практическое применение разума усматривалось в том, что он управляет аффектами, чувствами, желаниями, упорядочивая и ограничивая их в соответствии с правильными суждениями. Он господствует над эмоционально-аффективной сферой, представляя в человеке некую сверхчеловеческую, божественную инстанцию. Отношения разума и аффектов рассматривались как отношения высшего и низшего начал, которые характеризуются разной степенью напряженности от безжалостного укрощения, наподобие того, как возница укрощает строптивых коней, до любящего властвования, наподобие того, как отец властвует над послушными детьми, но в любом случае всегда содержит в себе элемент подавления, репрессивности. При этом разум считался не просто чем-то более высоким, чем чувства, но в известном смысле чужеродным им. Даже у Аристотеля, в психологии и этике которого отношения разумной и неразумной частей души допускают некое взаимопонимание, последнее достигается тогда, когда аффекты настроены на то, чтобы слушаться указаний разума.

Верховная роль разума обосновывалась тем, что он как бы представляет в индивидуе от имени природы в целом и является по отношению к его собственно человеческой природной сущности до такой степени внешним, что не участвует даже в определении целей человеческой деятельности; последние задаются чувствами, желаниями, и задача разума состоит в том, чтобы через адекватные средства, корректируя, сдерживая, ограничивая эти цели, вписывать их в объективный мир. При этом нельзя сказать, что сам разум рассматривался в качестве средства по отношению к чувствам; это верно, и то с боль-

шими оговорками, для определенных гедонистических школ. Господствующим же оставался взгляд, придававший разуму самоценное значение. У Платона философы-мудрецы становятся правителями нехотя, в порядке долга, самим бы им хотелось оставаться погруженными в чистое созерцание. У Аристотеля рассудительный разум, имеющий дело со страстями и поступками, занимается не до конца своим делом и приводит лишь ко второй эвдемонии, первая (высшая) эвдемония достигается в теоретической (а не практической) деятельности разума. Разум связан с другими способностями души приблизительно так же, как царская особа с подданными: царь, конечно, вынужден заниматься делами подданных хотя бы в такой форме, чтобы поручить кому-то заниматься ими, но в своей собственной царской стихии он находится тогда, когда занят собой. Воплощением философско-аристократического интеллектуализма явился взгляд, согласно которому этика рассматривалась как продолжение гносеологии и ее обслуживание, что наиболее полно выразилось в этических учениях, обосновывавших идеал созерцательного блаженства.

На исходе Нового времени пришел конец представлению о разуме как высшей силе, способной упорядочить хаос страстей, а вместе с ним и конец убеждению, что правильное поведение является следствием правильного знания о мире. Общественные преобразования, которые призваны были продемонстрировать всемогущество разума и просвещения, обернулись такими катаклизмами и человеческой деградацией, перед которыми померкла разрушительная сила природных стихий. Оказалось, что ни колоссальные научно-технические достижения, ни рационализация государственного устройства, ни просвещение народа не только не улучшают жизнь людей, но напротив, она, несмотря на все это, в силу какой-то дьявольской логики становится все безумнее и бедственнее.

Философия на крах идеала Просвещения ответила отказом от традиционного взгляда, согласно которому жизнь поддается рациональному упорядочению, и критерии этики следует искать в гносеологии. Шопенгауэр в основу своей философии положил иррациональную волю к жизни, Кьеркегор призвал бесстрашно идти навстречу абсурду, Ницше воспел волю к власти, выводящую человека по ту сторону добра и зла. Усилия философов в данном направлении были впоследствии поддержаны, продолжены и подкреплены связанным с именем Фрейда открытием бессознательного в человеке, которое якобы и составляет

его сокровенное личное ядро, в то время как разум выступает как репрезентирующее культуру «сверх-Я», связанное с «Я» так же, как крышка, закрывающая кипящий котел, связана с рвущимся из него вверх горячим паром. Трудно отделаться от впечатления, что мы здесь имеем дело с карикатурой на классический со времен платоновской души-колесницы образ человеческой психики, в которой разум властвует над страстями. Как сходство, так и его карикатурный характер не удивительны, ибо иррациональное понимание жизни, сколь бы противоположным классическому рационализму оно ни было, имело с ним то общее, что разум по отношению к природным влечениям выступал в качестве внешне ограничивающей инстанции. Разница заключалась в том, что в классическом варианте властные претензии разума считались оправданными и серьезными, а в постклассическом — надуманными и смешными. Как бы то ни было, иррационализм стал после Гегеля одной из новых тенденций европейской философии. Он не ограничился школами, в которых получил развитие, а оказал влияние на философию в целом. Одной из идей философского иррационализма, перешагнувших его рамки, стало как раз отрицание этической функции разума.

Толстой не пошел по пути иррационализации понятия жизни (возможно, помимо всего прочего, он не мог принять такое решение проблемы из-за логических соображений, ибо суждения философов об иррациональности бытия, по крайней мере, по форме, были вполне рациональными, что свидетельствовало о том, что они не принимают идею иррационального во всем ее серьезном и обязывающем значении). Он пошел прямо в противоположном направлении. Толстой впервые поднял на уровень философского принципа простой и совершенно очевидный факт, заключающийся в том, что человеческая жизнь есть жизнь сознательная, освещенная разумом. Она является таковой не только тогда, когда мы мыслим в абстрактных понятиях и имеем дело с невидимыми предметами; она сознательная во всех своих деятельных проявлениях, в том числе и прежде всего тогда, когда мы любим, страдаем, радуемся, воспитываем детей, ругаемся с соседями и т. д. Разум — не что-то внешнее и чужеродное по отношению к человеческой жизни, он есть факт самой жизни, столь же органичный человеку, как и его эмоционально-аффективные проявления. Он не представляет в индивиде от чьего-то имени, а представляет самого индивида в его наивысшем выражении. Разумная душа че-

ловека относится к животной душе так же, как эмоционально-аффективная душа животного — к растительной душе: представляя собой качественно новый уровень отношения к миру, она не отменяет предшествующий уровень и не конфронтирует с ним, а, напротив, включает в себя в качестве собственного условия и момента. Для понимания человеческой жизни и, самое главное, для нравственного, индивидуально ответственного образа действий существенное значение имеет не слепой зов природы, как бы его ни лелеяли естествоиспытатели и ни демонизировали философы, а сознание жизни. Разумеется, существует стихия природных инстинктов или, если угодно, иррационально-волевых импульсов, — кому, как не Толстому-человеку с его мощной витальностью было знать об этом, и кто лучше, чем Толстой-писатель в такой, например, повести, как «Дьявол», описал их невероятную власть над человеком?! Однако был еще Толстой-мыслитель, который понимал, что эти импульсы на выходе приобретают форму сознательных действий, и как бы жестко они ни детерминировали поведение, человек, реализуя их, действует все же наяву, а не во сне, и что только там, на сознательном выходе, они подлежат культивированию, ответственному регулированию и контролю.

Понятие сознания жизни означает, что жизнь всегда является осмысленной, сопряженной с определенной верой. Под верой Толстой понимал не упование на будущее или надежду на чудо, а осмысленность жизни человека, заключенную в его поступках, том образе жизни, которым он живет. Как нельзя двигаться без того, чтобы вместе с движением не было дано и направление, в котором мы движемся, точно так же нельзя мыслить, без того чтобы одновременно с мыслью не был задан и ее смысл. Этот смысл может быть более точным или менее точным, может быть вовсе ложным. Задача разума (для того человеческая жизнь и является сознательной, разумной) в том и заключается, чтобы выразить этот смысл. Несложная техника познания, логический и методологический инструментарий нужны разуму, для того чтобы сделать это наиболее адекватно. Наоборот, сами познавательные возможности разума зависят от правильного понимания смысла жизни. Толстой замкнул деятельность разума на постижении смысла жизни. Он не только зафиксировал, что мышление с самого начала сковано аксиологическим обручем и что мы не можем мыслить, без того чтобы не отделять самым актом мысли свет от тьмы, добро от зла. Он одновременно признал, что ошибкой разума являет-

ся его стремление освободиться от этой изначальной этико-аксиологической скованности, во имя чистого познания, как если бы, помимо истины осмысленной жизни существовала еще какая-то неведомая безличная истина, — в этой надуманной установке как раз и выразилось ложное самомнение разума, его стремление, будучи фактом человеческой жизни, стараться поставить себя над ней.

Никогда до Толстого понятия разума и нравственности не были так полно соединены между собой. Их соединительным звеном является религия, к которой неизбежно подводит разум и из которой неизбежно вытекает нравственность.

Вопрос о смысле жизни, точно поставленный, означает: какой есть в жизни более высокий смысл, который не исчезает вместе с самой жизнью, как индивидуальной, так и жизнью человеческого рода, поскольку последний также конечен. Жизнь, получая продолжение в разумном осмыслении, перемещается в перспективу бесконечности. В противном случае было бы непонятно, для чего человек, наряду с растительной и животной душой, привязывающей его к определенному месту и времени, обладает еще и разумной душой, выводящей его далеко-далеко за рамки бренного существования, свободно воспаряющей над миром, не считаясь с границами времени и пространства; точно так же был бы непонятен и вопрос о смысле жизни, само появление которого означает, что жизнь не заключает (не находит) смысла в самой себе. Разум продолжает жизнь до ее бесконечного основания, которое само по себе для разума оказывается непостижимым. Он подводит к своей собственной границе, туда, где разум, оставаясь разумом, и для того, чтобы остаться разумом, переходит в веру, — не в ту веру, которая может чудодействовать, не считаясь с опытом и законами логики, волшебством раздвигая морские воды, останавливая солнце, воскрешая мертвых и т. п., а в веру, которая саму жизнь строит с учетом того, что она не кончается вместе со смертью тела, а имеет бесконечную перспективу.

Эту перспективу задает религия. В данном случае, как и в случае с верой, нельзя обманываться словом с его привычными ассоциациями. Существует много значений слова «религия» и много определений религии, за которыми скрыты различные философско-богословские традиции и различные человеческие интересы. Толстой не разбирает эти значения и определения, чтобы выбрать из них то, что он считает истинным. Он идет по другому, с научной точки зрения — единственно верному пути,

а именно, ищет в самой реальности человеческой жизни то отношение, которое является религией и которое получает более или менее искаженное отражение в различных религиозных теориях и конфессиональных проектах. Открыв это отношение, он не придумывает для его обозначения новый термин, а пользуется привычным словом «религия», несмотря на все сопряженные с ним ложные ассоциации. Так ловец жемчуга очищает найденную на морском дне ракушку от многочисленных наслоений, чтобы добраться до скрытой за ними жемчужины. Истинная религия, считает Толстой, есть такое установленное человеком отношение с окружающей его бесконечной жизнью, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками. Человек, поскольку он живет сознательной жизнью, устанавливает такую связь своей индивидуальной жизни с бесконечной жизнью, которая руководит его поступками, придает его индивидуальной жизни осмысленный вид. Эта связь (отношение) и есть религия. Таково, по мнению Толстого, не выдуманное, не навязанное извне, не инспирированное идеологией, а то истинное содержание понятия религии, с которым имеет дело (не может не иметь дела) каждый думающий человек и в свете которого становится очевидной ложность его многочисленных расхожих толкований, в особенности тех, которые насаждаются церковными структурами, узурпировавшими само право толковать религию.

Что говорит, какие поступки диктует истинная религия человеку, чтобы его индивидуальное бренное существование не потеряло изначальной внутренней связанности с бесконечной жизнью? Прежде всего, необходимо понять, что эта связанность с бесконечной жизнью задается не животными инстинктами и обслуживающими их материальными благами, внешней обустроенностью жизни, а ее внутренним разумно-духовным началом, которое дано как безусловное, свободное утверждение жизни во всех ее проявлениях, как закон любви (37, 166). Так религия переходит в нравственность.

Нравственный закон есть закон любви, наиболее полно и последовательно сформулированный Иисусом Христом, мирозерцание которого и есть мирозерцание современного человека. Так считал Толстой. Если не обманываться словами, а иметь в виду точный и прямой смысл этого утверждения, то оно означает следующее. Любовь как высшую нравственную добродетель и соединяющую людей силу признавали все важнейшие религиозные учения до Христа. И это признают все люди,

когда они говорят о морали и хотят быть моральными. Христос внес в этот вопрос два уточнения, которых не было в предшествующих учениях и которые в их обязывающем значении не вошли в повседневное моральное сознание. Он сказал, что: а) любовь есть единственный высший закон жизни; б) она не допускает никаких исключений, распространяется на всех, в том числе и на врагов — тех, кто творит по отношению к нам зло. Любовь есть единственный высший закон, так как точно обозначает характер отношения индивидуального существования к бесконечной жизни, человека к Богу и тем самым задает предел человеческому совершенствованию, доходящий до готовности отречься от животной жизни во имя жизни духовной. Формула закона любви была выражена Иисусом в ночь перед казнью, когда он, преодолевая сомнения и слабость перед тем, по всем привычным понятиям самым страшным, что может случиться с человеком, сказал, обращаясь к Богу: «Не как я, но как Ты хочешь». И этот закон не допускает исключений, ибо исключения размыкают его, лишают статуса закона. Когда Толстой в своем трактате многократно и в разных вариантах говорит, что только этот высший закон жизни, один для всех, соединяет людей, то его невозможно опровергнуть хотя бы в силу простой тавтологии этого утверждения: высший закон, естественно, делает людей едиными, потому что он — один, и он соединяет людей, потому что он есть закон любви, т. е. соединения людей.

Закону любви противостоит закон насилия. Насилие по определению противоположно любви: «Всякое насилие состоит в том, что одни люди под угрозой страданий или смерти заставляют делать других то, что не хотят насилуемые» (37, 157–158). Любовь опирается на разум, насилие — на силу. Любовь ставит духовное начало выше животного, насилие — животное начало выше духовного. Любовь охватывает человека с внутренней стороны, насилие — с внешней. Самое главное — любовь соединяет, насилие разделяет.

Величайшим заблуждением, первоосновой всех переживаемых человеческих бедствий Толстой считает убеждение, будто насилие может объединять людей. То соединение, которое достигается через насилие, является внешним, вынужденным (насилие потому и применяют, что иным путем не могут прийти к взаимопониманию и согласию), временным (длящимся до тех пор, пока насилуемые остаются слабыми), и оно чревато в будущем еще большим насилием (не только потому, что для преодоления одного насилия надо применить другое, которое

должно быть сильнее первого, но и потому еще, что последующее насилие усиливается сознанием несправедливости предыдущего). Пытаться уничтожить насилие насилием, — говорит Толстой, — все равно, что тушить огонь огнем. Если даже допускать, что насилие может приводить к справедливости, из этого вовсе не вытекает, что оно само является справедливым. «Насилие производит только подобие справедливости, но удаляет людей от возможности жить справедливо без насилия» (37, 156). По замечательному сравнению Толстого, люди, желающие добиться справедливости насилием, подобны тем, кто, для того чтобы согреться, используют в качестве дров бревна, из которых сложен их дом. Открытая Иисусом Христом и принимаемая Толстым в ее прямом и буквальном значении истина гласит: «Насилие одних людей над другими не может соединять, а может только разъединять людей» (37, 158). Л. Н. Толстой и в этом случае тавтологичен и потому неопровержим: насилие может только разъединять людей, так как оно и есть то, что их разъединяет.

Высказывалось и высказывается мнение, что толстовское противопоставление любви и насилия носит абстрактно-моралистический характер. В действительности они переплетены между собой, одно не существует без другого уже хотя бы по той причине, что без страданий и боли нет самой жизни. Здесь необходимо сделать одно уточнение: насилие связано с физическими страданиями и болью, угрожающими жизни, но оно не тождественно им, оно использует их для того, чтобы подчинить одних людей другим; насилие, как с недвусмысленной ясностью подчеркивает Толстой, есть именно это подчинение, осуществляемое под угрозой страданий и смерти. И про насилие, понятие именно таким образом, нельзя утверждать, что оно является спутником любви. Разве только в том смысле, в каком тьма является спутником света, заблуждение — спутником истины. На это можно было бы заметить: как ни связаны между собой такого рода диалектические пары, мы тем не менее различаем их и различаем с такой определенностью, что можем сказать: мы стремимся к свету и истине, а не ко тьме, не к заблуждению. Нельзя смешивать понятия как идеально-типические конструкции и реальные феномены, ибо в противном случае мы не найдем в действительности не только бескорыстной любви, истины, света, но и физических законов, и геометрических фигур, и денег, и многих-многих других вещей, относительно которых

мы привыкли думать, что они реально существуют. Однако этот ход мыслей не схватывает всей сути толстовской мысли.

Любовь и отказ от насилия, как их понимает Толстой, — не идеальные конструкты, не понятия, типизирующие определенные процессы внешнего мира, а закон внутренней духовной жизни личности, который она свободно устанавливает сама себе и которому она может следовать беспрепятственно, без каких бы то ни было изъятий и ограничений. Это то, что полностью находится во власти человека как разумного существа, до такой степени полностью, что сама его разумность совпадает со способностью следовать данному закону. Толстой, можно сказать, никогда не был таким реалистом, как тогда, когда он резко противопоставлял друг другу любовь и насилие. Он знал, что это противопоставление составляет основу основ сознательной жизни и провести его для искренне думающего человека не составляет никакого труда, что никакая женщина не спутает любимого мужчину с ненавистным насильником, даже если случится, что первый причинит ей боль, а второй попытается смягчить свое насилие лаской.

Закон любви руководит поступками. Каким образом он это делает? Каковы, в частности, порождаемые им поступки? Можно было бы подумать, что речь идет о так называемых делах милосердия (помощи больным, обездоленным, слабым), о профессиональных обязанностях, общественном долге и тому подобных вещах, которые принято рассматривать как прямое и косвенное служение людям. Однако ничего подобного в трактате Толстого мы не находим, и речь в нем определенно идет не об этом. Многие занятия из данного ряда, как, например, государственную службу, он прямо отвергает как несовместимые с принципом любви. Более того, Толстой вообще не говорит о том, что конкретно надо делать в соответствии с законом любви. Его речь приобретает конкретность и определенность только тогда, когда он говорит, чего не надо делать. Не надо совершать насилия, участвовать в делах насилия. Это не надо делать ни при каких обстоятельствах.

Закон любви приобретает конкретность в отрицании закона насилия. Говоря о законе любви, Толстой очень часто находит нужным добавлять — не допускающем исключения; самое простое и элементарное его проявление он видит в том, чтобы не делать другим того, чего не хочешь, чтобы было сделано тебе. Только увеличивая в себе любовь посредством уничтожения всего того, что мешает ее проявлению, человек может содей-

ствовать благу людей. Не уставая подчеркивать, что закон любви в его истинно христианском понимании не допускает никаких исключений, Толстой весь свой интеллектуальный потенциал и нормативно-проповеднический пафос направил на их анализ, чтобы показать, что ни одна из таких якобы исключительных ситуаций и форм деятельности (защита ребенка, над которым разбойник занес нож; защита отечества и т. п.) в действительности таковой не является.

Понимание закона любви как отрицания насилия — центральный пункт, основа жизнеучения Толстого. Согласно формуле любви — не как я хочу, а как Ты хочешь — положительные поступки задаются тем, кого мы подразумеваем под «Ты». Если «Ты» — это Бог, понимаемый как бесконечное основание жизни, то, согласно Толстому, мы не можем знать, чего хочет и требует от нас Бог, ибо этим понятием мы обозначаем границу нашего знания, т. е. то, знание чего находится за пределами познающего разума. Если под «Ты» понимать других людей, то служить их благу можно двояко: или в соответствии с тем, как его понимают они сами, и делать то, что хотят они, и в таком случае индивид просто следует чужой воле, лишается самостоятельности; или в соответствии с тем, в чем сам индивид видит благо других людей, но в этом случае он отказывает им в *нравственной* самостоятельности, не говоря уже о том, что вполне искренне может считать благом для других то, что таковым вовсе не является. Кроме того, этих «Ты», воле которых надо было бы следовать или о благе которых надо было бы печься, так много, что индивид не способен сделать ни того, ни другого. Парадокс формулы любви заключается в том, что она в своей второй позитивной части («как Ты хочешь») не имеет адекватных форм выражения в конкретных и несомненных поступках и, следовательно, не может быть фактом, а только общим принципом, применение которого является делом ума и совести каждого индивида. Но остается первая — негативная — часть этой формулы: «не как Я хочу». Что означает она, насколько она поддается расшифровке в качестве закона? Под «Я» в данном контексте в противопоставлении «Ты» может пониматься только отдельное особенное существование данного индивида, и его «Я хочу» означает очевидную оппозицию тому, что хочет «Ты», т. е. в качестве предмета отрицания мы здесь имеем отношение: как Я хочу, а не как Ты. А это есть не что иное, как формула насилия: через угрозу страданий и смерти заставить другого делать то, чего он не хочет, подчинив его тем

самым своей воле. Кратко это можно выразить так: «Не как Ты хочешь, а как Я хочу». Эта формула насилия, как легко заметить, является перевернутой формулой любви. Следовательно, под «не как Я хочу» в формуле любви имеется в виду не что иное, как отрицание насилия.

Через безусловный отказ от насилия, включая непротивление злу насилием, закон любви становится действенным началом поведения, говоря словами Толстого, — руководит поступками человека. Поступки в форме отказа от насилия имеют ряд особенностей, среди которых в свете того, что они воплощают закон любви именно как закон, существенными представляются следующие три: а) они легко удостоверяемы в своей однозначности, поскольку речь идет о несовершении поступков, которые человеку хотелось бы совершить, ибо его к ним толкают его желание выгоды, чувство мести, другие весьма настоятельные природные аффекты и социальные интересы; б) для их удостоверения индивиду не нужны никакие более компетентные, чем он, посредники; в) они полностью находятся во власти индивида, ибо речь идет не о желаниях индивида, которые не зависят от его сознательной воли, не об адекватности воплощения желаний в поступок, что зависит не только от его сознательной воли, а о блокировании перехода желаний в поступок, что целиком зависит от его сознательной воли.

<...> Люди понимают пагубность насилия, понимают, что соединить их может только любовь. Это в глубине души понимают и те, кто практикует насилие, и потому говорят, что они это делают в виде исключения, во имя справедливости и т. п. Истину, что насилие может только разъединять людей, «все более и более сознают насилуемые, ее сознают в наше время и насилующие. У самих насилующих в наше время нет уверенности в том, что, насилуя людей, они поступают хорошо и справедливо. Заблуждение это разрушается как для правителей, так и для борющихся с ними. Увлеченные своим положением, как те, так и другие, — хотя и стараются всякого рода убеждениями, большей частью лживыми, убедить себя, что насилие полезно и необходимо, — в глубине души уже знают, что, делая свои жестокие дела, они достигают только подобия того, чего желают, и то только временно, в сущности же, отдаляющего, а не приближающего их к цели» (37, 158—159). Понимая истину отказа от насилия, люди тем не менее в своих привычках и государственно обусловленном строе отношений между собой продолжают жить жизнью, как если бы они этой истины

не знали. Отсюда — глубокие разлад и ложь, пронизывающие современные общества и разъедающие их.

В логике толстовского учения разлад между опережающим сознанием и отстающими формами реального поведения людей — дело вполне нормальное и неизбежное. Он заключен в самих основах человеческого бытия. Поскольку смысл жизни устанавливает отношение конечной индивидуальной жизни к ее непостижимому бесконечному основанию, то «объяснение смысла жизни и вытекающее из него руководство поведения никогда не бывает последним, а постоянно все более и более уясняется» (37, 151). Этот процесс более глубокого постижения смысла жизни или, что одно и то же, совершенствования человека, который есть процесс приближения к бесконечному, сам является бесконечным. Отсюда парадоксально глубокое утверждение Толстого: «Не жди совершения того Божьего дела, которому служишь» (37, 185). Важен не уровень совершенствования, которого достиг человек, ибо сколь бы высок он ни был, расстояние от него до бесконечности Бога всегда останется бесконечным, а важна быстрота, с которой он движется по этому пути (феномен блудного сына). Новое понимание смысла жизни приходит в противоречие со старым способом жизни, настоятельно требует его переустройства, что является источником духовных напряжений, кризисов, конфликтов.

Такого рода разлад, который произошел в истории христианских народов с появлением учения Христа и в особенности с его трансформацией в официально-церковную догму (или догмы, если иметь в виду множественность христианских направлений), оказался особенно глубоким и трагичным. Тому, по мнению Толстого, существовали две причины. Во-первых, расхождение между новым учением и образом жизни языческих народов, которые его приняли, оказалось слишком большим, резким, в результате чего груз нового учения стал для них непосильным. «Именно то, что эти народы вследствие того, что приняли самую высокую для своего времени религию, лишились всякой религии и пали в своем религиозном и нравственном состоянии ниже людей, исповедующих гораздо более низкие или даже самые грубые религиозные учения» (37, 163). Во-вторых, само учение, начиная с того времени, когда оно стало официальной религией государства, было извращено церковью и к нему уже приходилось пробиваться сквозь толщу лжи. «В том, что народы христианского мира приняли в скрытом извращенном виде то учение, которое в своем настоящем значении

неизбежно должно было разрушить тот строй жизни, в котором они живут и с которым не хотят расстаться, — в этом причина страданий христианских народов» (37, 163). В результате всего этого положение христианских народов оказалось глубоко бедственным, но оно не является безнадежным, поскольку через колоссальные страдания и часто окольными путями (одним из них, между прочим, Толстой считает социалистические идеи, которые в своей сущности родственны христианским) люди все больше начинают понимать христианское учение в его истинном содержании. «Может быть, — говорит Толстой, — что для прежнего состояния людей было нужно государственное насилие, может быть, оно нужно еще и теперь, но люди не могут не видеть, не предвидеть того состояния, при котором насилие может только мешать мирной жизни людей. А видя и предвидя это, люди не могут не стремиться к осуществлению такого порядка. Средство осуществления такого порядка есть внутреннее совершенствование и неучастие в насилии» (37, 199).

Основные понятия (смысла жизни, религии, веры, закона любви), которые составляют идейный каркас трактата Толстого, не выстроены в нарастающий ряд в привычном для теоретического исследования порядке движения от абстрактного к конкретному, им свойственна, как уже отмечалось выше, некая тавтологичность. Это происходит оттого, что они образуют некий замкнутый круг. Они с разными акцентами выражают одну и ту же мысль, пронизывающую все произведение. Мысль эта состоит в том, что люди, полагая, будто они могут выйти из раздирающих их конфликтов путем насилия, движутся в ложном направлении. Поэтому необходимо изменить само направление, взяв за основу мирозерцание, предполагающее полный отказ от насилия. Характеризуя случившийся с ним самим в 50-летнем возрасте духовный переворот, Толстой сравнил себя с человеком, который вышел из дому за чем-нибудь и потом, вспомнив, что он забыл взять что-то из дома, повернул назад. И тогда все, что у него было слева, оказалось справа, а все, что было справа, оказалось слева. Вот к такому повороту направления движения и призывает Толстой людей. В этом он видит то главное и единственное дело, без которого все остальное лишено смысла. Здесь можно привести такую аналогию. Допустим, кто-то губит свою жизнь алкоголем. И в минуту просветления спрашивает: «Что сделать, чтобы сойти с этого гибельного пути?» Мудрый человек говорит ему: «Я знаю, что надо сделать». — «Что?» — «Вам надо бросить пить». — «Но

как это сделать? Я не могу, неужели нельзя ничем помочь?» — «Это можете сделать только Вы, и у Вас нет другого средства, как перестать пить. Помочь? Вот я и помогаю Вам тем, что ясно и определенно говорю Вам об этом». Как ни странно звучит в этом вымышленном диалоге совет мудрого человека, который просто в другой форме повторяет обращенный к нему вопрос, он является единственно верным. Если современное человечество уподобить этому крепко подружившемуся с алкоголем человеку, то Л. Н. Толстой является тем мудрецом, который говорит, что надо сойти с гибельного пути.

М. Л. Гельфонд (Клюзова)

**Сила зла и зло силы
(Проблема соотношения понятий зла
и насилия в нравственно-религиозном
учении Л. Н. Толстого)***

Какова истинная сила зла, с которым испокон веков человечество ведет беспрестанную борьбу, и в чем заключено подлинное зло силы, часто принимаемой людьми за наиболее действенное средство этой борьбы? На первый взгляд, подобный вопрос может показаться всего лишь случайной игрой слов. Однако проблема, которая кроется за ними и осмыслению которой мы намерены посвятить эту статью, приобретает особую значимость и носит отнюдь не случайный характер, если речь идет о центральном положении нравственно-религиозной доктрины Л. Н. Толстого — принципе непротивления злу насилием. Провозглашение и обоснование последнего в качестве главного и, по существу, единственно возможного условия разумного устройства человеческой жизни, бесспорно, становится кульминационным моментом напряженных духовных исканий Л. Н. Толстого и его философского творчества в целом.

* Впервые опубликовано: Философия ненасилия Л. Н. Толстого: точки зрения. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 133–160.

Эта часть толстовского учения, являющая собой «центр христианской этики Л. Толстого и в значительной степени <...> спинной хребет его мирозерцания»*, наиболее широко известна и глубоко изучена. Однако в то время как категория непротивления неизменно находилась и продолжает находиться в фокусе внимания многочисленных единомышленников, оппонентов и исследователей Л. Н. Толстого, понятия зла и насилия, несущие на себе не меньшую смысловую нагрузку в контексте предложенной им трактовки четвертой заповеди Нагорной проповеди Христа (Матф. V, 39), как правило, незаслуженно оставались в тени. В результате неизбежно создавалось и всячески поддерживалось впечатление о безнадежной этической и логической несостоятельности толстовских представлений о природе зла и насилия ввиду их непреодолимой исходной аморфности и нерасчлененности. Вероятно, поэтому соотношение указанных понятий в рамках нравственно-религиозных построений Л. Н. Толстого никогда ранее не становилось предметом специального систематического философского анализа. Исследовательский взгляд как будто не замечал столь очевидной проблемы, неизменно взирая на нее сквозь призму прочно укоренившегося в философской критике мнения о том, что в основании толстовской этики непротивления лежит прямое и полное отождествление насилия со злом вообще. Подобное предельно широкое понимание насилия, традиционно приписываемое Л. Н. Толстому, в сущности, предвосхищает решение проблемы зла и делает ее самостоятельную постановку совершенно бесперспективной в исследовательском плане. Что же касается толстовского отрицания насилия, то оно в таком случае приобретает характер моралистической утопии, неизменно пребывающей в непримиримой конфронтации с несовершенством реальной жизни.

Именно в подобных рассуждениях могут быть обнаружены подлинные мотивы, побудившие И. А. Ильина во всеуслышание заявить об органической неспособности Толстого-моралиста к обретению «верного духовного опыта в восприя-

* Ильин В. Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма // Ильин В. Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб., 2000. С. 148.

тии и переживании *зла, любви и воли*»*. Будто продолжая мысль своего коллеги, Н. А. Бердяев прямо говорит о том, что Л. Н. Толстой «с наивностью, заключающей в себе гениальный гипноз, не хочет знать силу зла, трудность его преодоления, иррациональную трагедию, с ним связанную»**, поскольку, добавляет Г. Флоровский, он попросту «не умеет объяснить происхождение <...> жизненной нечистоты и неправды»***.

Настойчиво подчеркивая данную особенность толстовского миросозерцания, оппоненты мыслителя стремятся изобличить его самого и его последователей в том, что они, малодушно капитулируя перед лицом зла, «принимают и выдают свое бегство от этой проблемы за разрешение ее»****. Тем самым порождается толстовская «мораль бегства» — отчаянного «бегства из грешного мира» в надежде «создать новый мир», «поселиться в благочестивой Утопии», укрывшись от пугающей реальности зла под защиту отвлеченно-рассудочной моралистики, которой чуждо переживание «трагических противоречий» и «сложности внутренней и внешней жизни» и ведомо лишь одно стремление — «упростить сложность до ясности и свести ясность к систематическому единству»*****.

Но так ли обстоит все на самом деле или последний упрек стоит переадресовать тем, кто, подобно И. А. Ильину или Н. А. Бердяеву, склонен видеть в толстовском учении о непротавлении злу насилем одновременно и следствие недопустимого этического упрощения, и свидетельство глубокого дефекта духовного опыта мыслителя? Дабы ответить на поставленный вопрос, необходимо прежде всего выяснить подлинное содержание и соотношение категорий «зло» и «насилие» в общем контексте этико-философских воззрений Л. Н. Толстого.

Сам мыслитель предлагает как минимум три генетически связанных между собой определения насилия, которые разли-

* Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 42.

** Бердяев Н. А. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 469–470.

*** Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 408.

**** Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 43.

***** См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 409; Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 44.

чаются не столько по их содержанию, сколько по степени обобщенности последнего. Во-первых, под насилием Л. Н. Толстой нередко подразумевает не что иное, как убийство или действия, в ходе которых одни люди заставляют других совершать некие (как правило, неблагоприятные) поступки под угрозой убийства. Чтобы окончательно увязать между собой оба эти понятия — насилие и убийство, — Л. Н. Толстой даже прибегает к своеобразной операции обращения: если любой убийца всегда совершает насилие по отношению к своей жертве, то и «всякий насильник — убийца», доказывает Л. Н. Толстой, ибо «насилие... по существу своему неизбежно ведет к убийству»*. При этом убийство понимается Л. Н. Толстым предельно широко — как лишение человека жизни или прямое посягательство на нее вне зависимости от того, происходит ли оно в момент непосредственного нападения злодея на свою жертву, на поле сражения или по приговору суда.

Вместе с тем, несмотря на свойственный его подходу к данной проблеме максимализм, Л. Н. Толстой все же проводит некоторую классификацию убийств, обозначая три их основных разновидности и в соответствии с этим определяя свое отношение к каждому конкретному случаю лишения жизни человека человеком. К убийствам первого рода он причисляет убийства, совершенные из-за страсти, соблазна, в минутной злобе или раздражении, в целях защиты себя или близких людей, а также в иных крайних личных обстоятельствах. Ни в коей мере не оправдывая подобные убийства, Л. Н. Толстой тем не менее считает, что такие действия человека, совершенные им в результате заблуждения, нравственной слабости или в экстремальной ситуации, можно понять, объяснить и даже простить. Вторую разновидность убийств составляет война. Для Л. Н. Толстого подобный способ убийств уже тем хуже, что происходят они с санкции государства, а потому считаются людьми делом добрым и богоугодным и носят массовый характер. Однако и здесь Л. Н. Толстой не считает возможным игнорировать очевидные различия между теми, кто, поддавшись обману коллективного внушения и не осознавая своей ошибки, участвует в совокупном убийстве на войне, и теми, кто, будучи облечен властью, сознательно и намеренно содействует усилению вражды между народами и посылает людей убивать своих

* Толстой Л. Н. Путь жизни. М., 1993. С. 212.

братьев на полях сражений. Если первые всегда вызывали искреннее сочувствие Л. Н. Толстого, который способен был дать их действиям чисто житейское объяснение, то для вторых он не находил никаких разумных оправданий. Столь свойственная Л. Н. Толстому категоричность неприятия войны вне зависимости от ее конкретных целей и характера давно снискала ему заслуженную славу «единственного до конца последовательного пацифиста»*. И наконец, третий вид убийств, согласно классификации Л. Н. Толстого, — это смертная казнь. Мыслитель считает ее наихудшей из всех возможных форм уничтожения человека человеком, т. к. совершение убийства по заранее намеченному плану, с полной уверенностью в его необходимости, общественной полезности и нравственной благотворности, спокойно и обдуманно (как оно и получается в процессе вынесения и приведения в исполнение смертного приговора), представляет собой, по мнению Л. Н. Толстого, абсолютно морально необоснованный, социально нецелесообразный и рационально необъяснимый акт бессмысленной жестокости. Таким образом, интерпретируя насилие как убийство, Л. Н. Толстой безоговорочно выводит его за пределы сферы морали, ибо «признание жизни каждого человека священной есть первое и единственное основание всякой нравственности»**.

Отказ следовать логике приведенных выше доводов чреват нарушением исходно заданного абсолютного равенства всех людей без исключения в их естественном праве беспрепятственно реализовывать свою изначальную «волю к жизни», что и составляет, согласно Л. Н. Толстому, онтологическую почву насилия. Необходимость же поддержания этого противоестественного состояния и порождает потребность непосредственного применения или угрозы внешней силы, выступающей в виде всевозможных средств физического принуждения — оружия, тюрем, пыток, телесных наказаний, виселиц и т. п. Представленная в более широком социально-этическом плане, исторически фиксируемая востребованность упомянутых средств истолковывается Л. Н. Толстым как прямое следствие свойственного людям стремления преодолевать возника-

* Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 307.

** Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание // Толстой Л. Н. Избранные философские произведения. М., 1992. С. 255.

ющие между ними разногласия путем навязывания друг другу собственной воли. Исходя из этого, Л. Н. Толстой формулирует второе определение насилия как *любого внешнего волевого воздействия на других, к которому обычно прибегают люди в случае отсутствия внутреннего согласия между ними*. В результате насилие оказывается, в глазах мыслителя, непосредственным выражением человеческой вражды.

При такой постановке вопроса форма, в которой осуществляется подобное принуждающее воздействие, не имеет значения. И хотя эмпирически насилие чрезвычайно многолико, что непосредственно выражается в его исторически, социально, политически, идеологически или экономически обусловленной вариативности, с моральной точки зрения, неизменно подчеркивает Л. Н. Толстой, нет абсолютно никакой разницы между тем, как действует конкретный насильник, грабящий или убивающий свою жертву под покровом ночи, и абстрактное в своей неперсонифицируемости государство, от имени и во имя которого совершаются казни, развязываются кровопролитные войны, издаются несправедливые законы, ведутся судебные тяжбы и взимаются непосильные налоги. Это институционализированное и обезличенное «государственное» насилие, выполняющее функцию поддержания существующего общественного порядка, точно так же лишено нравственной легитимности, как и насилие «революционное», направленное на разрушение сложившегося строя жизни ради воплощения отвлеченно-призрачной идеи всеобщей социальной справедливости, или насилие «индивидуальное», совершаемое отдельными людьми по отношению к своим ближним. Более того, на практике первые две формы насилия намного опаснее последней, убежден Л. Н. Толстой. И дело здесь не столько в их масштабности, сколько в том, что законодательная или идеологическая санкционированность и житейская привычность «государственного» и ответного «революционного» насилия существенно притупляет нравственное чувство людей, заставляя их либо безропотно мириться с наличествующим положением вещей как с неизбежным злом, либо сознательно принимать насилие как единственно возможный способ сохранения приемлемого для большинства устройства их личной и общей жизни.

Подобная цепь рассуждений вплотную подводит Л. Н. Толстого к третьему, наиболее широкому и, по сути, итоговому обобщающему определению насилия: «насилловать значит делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие, и

чего, наверное, для себя не желал бы тот, который совершает насилие...»^{*} Процитированное выше толстовское определение насилия, весьма напоминающее вывернутую «наизнанку» формулировку «золотого правила» нравственности, придает данному понятию более глубокий и универсальный смысл. В этом свете насилие предстает как внешне фиксируемое проявление нравственной недостоверности или зла в конкретно-жизненном пространстве человеческого бытия, главным условием которого служит стремление людей к подчинению себе чужой воли. Иными словами, насилие есть, согласно Л. Н. Толстому, такое поведение людей, которое, будучи «все противно самой какой бы то ни было свободе», непосредственно состоит в том, что «одни люди могут силой заставляя других людей жить по своей воле...»^{**}

Следовательно, именно в плоскости осмысления конкретного содержания, т. е. направленности, гарантий и пределов, свободы воли, а отнюдь не в сфере феноменологии насилия лежит подлинный интерес Толстого-мыслителя и настоящая точка приложения усилий Толстого-моралиста, направленных в первую очередь на бескомпромиссную духовно-нравственную дискредитацию насилия в качестве способа разрешения противоречий в отношениях между людьми и принципа организации совместного бытия. Таким образом, адекватно понять, какой смысл вкладывается Л. Н. Толстым в термин «насилие», невозможно вне его соотнесения с такими фундаментальными этическими категориями, как «зло» и «свобода».

Поскольку насилием является, по мнению Л. Н. Толстого, любое посягательство на изначальную свободу человеческой воли, в реализации которой все люди обладают абсолютно равными правами, то, силой лишая другого человека возможности воспользоваться своим естественным правом, насильник узурпирует его свободную волю и тем самым устанавливает над ним свою власть. Под этим углом зрения насилие может быть рассмотрено как наиболее распространенная форма властно-волевых отношений между людьми. Осуществлять власть над кем-то, т. е. «властвовать», для Л. Н. Толстого «значит делать другому то, чего мы не хотим, чтобы нам делали, т. е. делать

^{*} Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание. С. 338.

^{**} Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 201, 200.

злое»*. Последнее с необходимостью предполагает прямое или косвенное использование силы в качестве «орудия», посредством которого одни люди заставляют других «делать те дела, к которым они по природе не склонны...»**. В своих представлениях о соотношении силы и власти Л. Н. Толстой, несомненно, отходит от умеренного прагматизма кантовского их определения, хотя, в сущности, ему и не противоречит. Так, для И. Канта сила, выступающая как «способность преодолевать большие препятствия», и власть, предстающая как та же сила, но оказывающаяся в состоянии «преодолеть сопротивление того, что само обладает силой»***, есть прежде всего практически действенные и ценностно нейтральные средства достижения поставленных целей. Для Л. Н. Толстого же сила — орудие не только малоэффективное в практическом отношении, ибо «в тот момент, когда орудие это перестанет действовать, прекращаются и его последствия»****, но и абсолютно нецелесообразное с моральной точки зрения, если под целесообразностью понимать не утилитарную прагматику удовлетворения конкретных, сиюминутных потребностей и желаний, а высшее, т. е. максимально полное аксиологическое соответствие средств жизни «идеалу полного, бесконечного божеского совершенства»*****.

В данной связи Н. А. Бердяев весьма точно замечает, что «трагическое противоречие целей и средств жизни очень мучило Л. Толстого, и мучение его было праведно...»*****. Остро переживая вопиющее противоречие между высокими целями, к которым, по крайней мере на словах, с давних времен стремились люди, и низкими средствами, которыми они при этом пользовались, Л. Н. Толстой всеми силами пытался изменить существующее положение вещей. И прежде всего его усилия были направлены на утверждение единого критерия выбора средств жизни, заключающегося не в их утилитарно-практической эффективности, а в их принципиальной неспо-

* Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас... С. 338.

** Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 205.

*** Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 268.

**** Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 205.

***** Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас... С. 251.

***** Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 144.

способности дискредитировать подлинные цели человеческого существования, т. е. на то, чтобы раз и навсегда признать «непозволительными все средства, которые греховны сами по себе или являются результатом нравственного компромисса с человеческой слабостью»^{*}.

К их числу Л. Н. Толстой и относит насилие, подразумевая под ним не просто следствие случайной ошибки в выборе средств достижения поставленной цели, а именно то самое средство, которое разрушает цель по причине своего исходного сущностного несоответствия ей. Итогом подобных рассуждений Л. Н. Толстого становится выявление им следующей зависимости: если целью человеческой жизни считать благо (ибо «живет всякий человек только для того, чтобы ему было хорошо, для своего блага»^{**}), то «всякое противление злу ... есть лишение блага, всякое любовное отвечание на зло есть приобретение блага...»^{***} Если же целью человека является искоренение зла, то использование насилия в качестве главного средства в борьбе со злом «может только увеличить, а не уменьшить зло»^{****} (причем как интенсивность его конкретных проявлений, так и область его распространения), т. е. привести к результатам, прямо противоположным исходным стремлениям. Таким образом, насилие, однозначно заключает Л. Н. Толстой, всегда бесплодно, оно дает лишь иллюзорные блага и временные преимущества, поскольку «деятельность насилия ослабляет, нарушает то самое, что она хочет поддерживать»^{*****}.

Все вышеизложенное отчетливо показывает: насилие, в интерпретации Л. Н. Толстого, не есть ни морально индифферентное средство, которое человек волен использовать и во благо, и во зло, ни зло как таковое, т. е. взятое само по себе. Следовательно, мы должны констатировать отсутствие оснований для того, чтобы, с облегчением поставив знак равенства между насилием и злом в рамках нравственной философии Л. Н. Тол-

^{*} Франк С. Л. Толстой и большевизм // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 457.

^{**} Толстой Л. Н. О жизни. Избранные философские произведения. С. 430.

^{***} Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви. Избранные философские произведения. С. 189.

^{****} Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 203.

^{*****} Там же. С. 201.

стого, уйти от необходимости дальнейшего анализа соотношения данных понятий. Вместе с тем не совсем обоснованной представляется нам и позиция В. Н. Ильина, стремившегося доказать, что насилие, в толстовской его трактовке, следует рассматривать исключительно как «единственный объективно определяемый критерий зла»*. Согласиться с В. Н. Ильиным значило бы допустить, что Л. Н. Толстой, намеренно упрощая проблему зла, не только всецело лишает его онтологического статуса, но и строго ограничивает его этическую действительность внешне эмпирической сферой человеческого существования. Причем ввиду отсутствия у Л. Н. Толстого детально разработанной и последовательно представленной концепции зла именно так и может показаться человеку, впервые знакомящемуся с нравственно-религиозными сочинениями великого русского писателя.

Всегда избегавший любых спекуляций философского или богословского толка, Л. Н. Толстой неизменно стремился к максимальной простоте и прозрачности даваемых им ответов на предельные вопросы нравственного бытия людей. К их числу следует в первую очередь отнести вопрос об установлении подлинного критерия добра и зла. Данный критерий, по мнению Л. Н. Толстого, заключается в способности (или неспособности) того или иного человеческого поступка оказывать непосредственное влияние на установление между людьми отношений всеобщего мира и духовного единения в братской любви. Этим в значительной мере объясняется лаконичность толстовских определений добра и зла: под добром мыслитель понимает «все, что соединяет людей», в зле же он усматривает «все, что разъединяет их»**. Причем в отличие от добра, абсолютность и онтологический статус которого никогда не вызывали у Л. Н. Толстого сомнений***, зло утрачивает в его понимании онтологический смысл и приобретает очевидно двойственный характер. Последний отчетливо проявляется в двух основных аспектах толстовского понимания сущности зла. Во-

* Ильин В. Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого. С. 191.

** Толстой Л. Н. Письмо Ромену Роллану (3–4 октября 1887 г.). Собр. соч.: В 22 т. Т. 19. М., 1984. С. 147.

*** По меткому выражению В. В. Зеньковского, для Л. Н. Толстого «добро может быть Абсолютным, или оно не есть добро...» (См.: Зеньковский В. В. История Русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 208).

первых, в противоречии между отрицанием зла (или сведением его к некоей иллюзии) и признанием его реальности в качестве необходимого предметного выражения направленности нравственных усилий человека, т. е. между утверждением того, что зла «нет» или оно лишь «не понятое еще нами добро», и того, что люди испокон веков «боролись со злом» и им надлежит продолжать эту борьбу вплоть до окончательного его искоренения*. Во-вторых же, — в наличии у Л. Н. Толстого двух, по сути, взаимоисключающих представлений о природе зла, одновременно рассматриваемого им и как прямое следствие опасных заблуждений разума, особый род человеческой нежестовенности, проявляющийся в незнании и непосредственно проистекающем из него неисполнении «закона жизни» («закона разума»), и как изначальную поврежденность нравственной природы человека по причине преобладания в нем телесного начала над духовным. Иначе говоря, редукция зла всего лишь к легко исправимым «ошибкам» ума соседствует у Л. Н. Толстого с убежденностью в том, что «человек... никогда не может быть безгрешен»**.

Подобная особенность толстовского истолкования природы зла находит свое наиболее наглядное выражение в проводимой мыслителем типологизации зла, основанием которой служит признание фундаментальности антропологического дуализма как констатации необходимого наличия в человеке двух противоположных начал — телесного («животной личности») и духовно-разумного («разумного сознания»). В соответствии с этим Л. Н. Толстой выделяет два основных вида зла: «зло телесное» (т. е. грехи, прямым следствием которых являются страдания) и «зло духовное» (т. е. «обманы веры», «соблазны» и «суеверия»). Источником первого вида зла Л. Н. Толстой называет тело человека, подразумевая под этим неумеренность его желаний, проистекающую из установления людьми неправильного соотношения их телесной и духовной жизни; источником второго — разум, а точнее, его неверное использование, направленное на оправдание грехов. «От тела — грехи, — разъясняет Л. Н. Толстой, — от мнения людей — соблазны, от недоверия к своему разуму — суеверия»***. Даже беглого взгляда

* Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 413, 419.

** Там же. С. 421, 101.

*** Там же. С. 104.

на представленную схему достаточно, дабы установить явное преобладание «духовных» видов зла над «телесными». Если к первым Л. Н. Толстой относит только сами «грехи» как таковые (т. е. «потворство телесным похотям»)*, то ко вторым он причисляет все известные ему разновидности «извращений разума», расположенные нами в порядке убывания их опасности для человеческой души и сложности их преодоления: наибольшую опасность представляют, по мнению мыслителя, «обманы веры», ибо они, прямо или косвенно воздействуя на разум человека, деформируют само «понимание смысла жизни», без которого он просто не может продолжать свое существование в качестве духовного существа; на второе место Л. Н. Толстой ставит «соблазны», подразумевая под ними «ложное представление человека о своем отношении к миру», некую «ловушку, в которую заманивается человек подобием добра и, попав в нее, погибает в ней», и, наконец, последним, но не менее пагубным для человека заблуждением философ считает «суеверия», являющие собой «принятое на веру ложное учение»**. Следует также заметить, что, согласно Л. Н. Толстому, духовные (или умственные) виды зла преобладают над телесными не только количественно, но, если можно так сказать, и «качественно», поскольку, как ясно говорит мыслитель, существование последних было бы просто невозможно в отсутствие первых. Не будь «обманов веры», «соблазнов» и «суеверий», разъясняет свою позицию Л. Н. Толстой, «люди не могли бы продолжать жить в грехах, так как каждый грех казнит сам себя: люди прежних поколений указали бы последующим губительность

* В данной связи следует заметить, что, согласно Л. Н. Толстому, грехом является все то, что противоречит евангельским заповедям любви к Богу и к ближнему (см.: Толстой Л. Н. *Путь жизни*. С. 101), и в этом смысле категории «грех» и «зло» совпадают по своему содержанию. Однако понятие греха, чаще всего возводимое самим мыслителем непосредственно к христианской традиции, на деле далеко не укладывается в нее, поскольку лишается Л. Н. Толстым, как известно, отвергавшим догмат грехопадения, онтологической силы и трактуется им сугубо этически: как «порок», являющийся прямым следствием человеческой телесности. Вследствие этого, указывает Г. Флоровский, Л. Н. Толстой был совершенно лишен «чувства греха» (см.: Флоровский Г. *Пути русского богословия*. С. 408).

** См.: Толстой Л. Н. *Путь жизни*. С. 98; Толстой Л. Н. *Христианское учение*. Избранные философские произведения. М., 1992. С. 78, 72.

греха, а последующие поколения воспитались бы, не впадая в привычку греха», однако «человек употребил данный ему разум не на познание греха и избавление от него, а на оправдание его...», чему и способствовали означенные разновидности «духовного» зла, представляющие собой различные степени «извращенности» разума, благодаря которым «грех узаконился и укоренился»*. Следовательно, чтобы искоренить зло, надо устранить его подлинную причину — заблуждения и ошибки разума, однако легкость данного решения, подсказываемого Л. Н. Толстому рационалистической логикой его мысли, таит в себе немалые сложности, состоящие в том, что, хотя человеческий разум «безошибочно отличает ложь от истины, в чем и состоит его назначение», подобное утверждение справедливо лишь в отношении «неизвращенного разума», в то время как «разум людей, воспитанных в человеческом обществе, никогда не бывает свободен от извращения»**, а значит, он не может служить искомым «орудием» преодоления зла.

Оказавшись перед лицом подобной дилеммы и не желая поступаться своими рационалистическими принципами, Л. Н. Толстой не сумел снять возникшее противоречие, во многом обусловившее очевидную амбивалентность его трактовки сущности и возможностей разума, который в одно и то же время оказывается, в глазах мыслителя, и гарантом добродетельности человека, и причиной его порочности. Отсутствие разума, как указывает Л. Н. Толстой, делает человека подобным животному, т. е. существу, объективно лишенному самой способности к интеллектуальному различению и деятельностной реализации добра и зла, пробуждение же в нем «разумного сознания» как способности «рассудить, что ему должно и чего не должно делать», с необходимостью влечет за собой его предрасположенность к злу, выступающему прямым следствием того, что индивид «употребляет свой разум на то, чтобы оправдать то дурное, что ему приятно и что он привык делать»***, убежден мыслитель. В итоге разум одновременно оказывается у него и свидетельством несомненной силы человека, открывающей перед ним возможность «самоправедности и самоспасения разумом

* См.: Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 98; Толстой Л. Н. Христианское учение. С. 78.

** Там же.

*** Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 102.

и разумным поведением»*, и причиной его греховности или порочности, выступающей следствием заблуждений и «извращений» разума. «...Наша добрая воля, — образно резюмирует Вл. Соловьев, — нуждается в уме как служебном орудии, а между тем ум оказывается для нее сомнительным слугою, так как он одинаково способен и готов служить двум господам — и добру и злу...»** Обращает на себя внимание тот факт, что в основе противоречивого толстовского взгляда на пути борьбы со злом одновременно присутствуют два взаимоисключающих друг друга идейных мотива: парадигма сократовского интеллектуализма и кантовское положение о «радикальном зле в человеческой природе». Причем сам мыслитель не отдает явного предпочтения ни одному из них и как бы пытается балансировать на средней линии между двумя этими этическими полюсами, отвергая как оптимизм веры в естественного человека, неповрежденного в своей разумно-нравственной основе, так и пессимистическое представление о том, что у человека наличествует «естественное предрасположение ко злу». «Человек рожден в грехах», а потому «от греха ничем нельзя освободиться», «можно только сознавать свой грех и стараться не повторять его», считает Л. Н. Толстой, подкрепляя свое мнение указанием на то, что даже дети и святые «не безгрешны», однако при этом он нередко ведет речь не только о борьбе с грехами, соблазнами и суевериями, но и о возможности окончательной «победы над ними» («пока жив, всегда можешь и бороться с грехом и побороть его»), достигаемой только за счет изменения строя мысли. «Нельзя избавиться от грехов, соблазнов и суеверий телесными усилиями, — убежден Л. Н. Толстой. — Избавиться можно только усилиями мысли»***.

Подобная точка зрения явно чревата упрощенной рационализацией проблемы борьбы со злом, что, по всей видимости, сознавалось и самим Л. Н. Толстым, заставляя его время от времени облекать посещавшие его смутные сомнения в более

* Булгаков С. Н. Человекобог и человекозверь (По поводу последних произведений Л. Н. Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергей») // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 475.

** Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории... // Соловьев В. С. Смысл любви: Избранные произведения. М., 1991. С. 393.

*** См. об этом: Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 107, 108, 353.

конкретную форму, подобную следующему утверждению: «познание истины недостаточно для того, чтобы отвратить людей от зла и привлечь к добру», необходимо еще что-то, чем может быть, по Л. Н. Толстому, только вера как непосредственное сверх- или до-рациональное «сознание» и «сила» жизни*.

Не претендуя на всесторонний и исчерпывающий анализ специфики толстовской концепции зла, которая явилась продуктом целого ряда историко-философских и идейно-культурных влияний, обусловивших синтетичность и очевидную неоднозначность демонстрируемого мыслителем понимания природы и содержания зла, остановимся только на одном из направлений этого воздействия. Именно оно, по нашему мнению, все же явилось доминирующим, определив преимущественно рационалистический характер толстовского осмысления данной проблемы. Речь идет об исходной этической интенции сократовского интеллектуализма, от которого Л. Н. Толстой унаследовал ключевую идею о том, что зло есть нравственное неведение, незнание добродетели, в силу чего оно не может быть намеренным, ибо в таком случае пришлось бы допустить возможность сознательного нанесения человеком вреда самому себе. «На зло, — пишет Н. А. Бердяев, — Толстой смотрит рационалистически, сократически, в зле видит лишь незнание, лишь недостаток разумного сознания, почти что недоразумение»**.

Весьма последовательно проводя этот подход к пониманию зла, Л. Н. Толстой, «Сократ в квинтэссенции»***, рассуждает о том, что любая человеческая деятельность, в том числе и моральная, «вызывается тремя побудительными причинами: чувством, разумом и внушением...», сферы действия каждой из которых строго разграничены: «чувство влечет человека к известной деятельности, разум проверяет сообразность этой деятельности с окружающей средой, прошедшим и предполагаемым будущим, и внушение заставляет человека исполнять, не чувствуя и не думая, вызванные чувством и одобренные раз-

* См. об этом: Там же. С. 104; Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 73, 79.

** Бердяев Н. А. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого. С. 469.

*** Белый А. Еще раз «Толстой» и еще раз Толстой // Белый А. Душа самосознающая. М., 1999. С. 281.

умом поступки»*. И хотя «все три двигателя эти необходимы для всякой... деятельности людской»**, главным среди них, безусловно, является разум, который призван придавать деятельности целесообразность, удостоверяя ее ориентиры и избирая оптимальные средства достижения заданных целей, и благодаря которому человек приобретает способность действовать в соответствии с избранным им руководящим принципом (нравственной нормой).

Л. Н. Толстого, конечно, можно упрекнуть в том, что он недооценивает ограниченность человеческого разума в возможности охватить, учесть и осмыслить все условия и последствия предпринимаемых действий в момент принятия решения об их совершении. Однако, чтобы раз и навсегда отвести от Л. Н. Толстого подобные упреки, следует окончательно прояснить то важнейшее обстоятельство, что его этика носит принципиально антиконсеквенциальный характер, а потому все, что нужно человеческому разуму для принятия нравственно верного решения, — это знание всеобщего правила (высшего морального закона), по отношению к которому человек свободен следовать ему или отвергнуть его предписания, а также (в случае принятия последнего в качестве руководящего принципа своего поведения) умение максимально точно сообразовывать с ним все свое поведение, т. е. выводить из него конкретное содержание своих поступков. Не случайно именно «ослабление деятельности разума»*** рассматривается Л. Н. Толстым в качестве настоящей причины утраты человеком нравственной ориентации как способности действовать осознанно, т. е. самостоятельно и ответственно. А потому подлинно нравственная деятельность человека состоит в том, чтобы «научиться наилучшим способом согласовать свои поступки с требованиями своего разума», позволяющего людям ясно «видеть различие между добром и злом, ложью и истиной»****.

Между обозначенными выше понятиями, которые, словно маяки кораблям, указывают людям направление их жизненного движения, и лежит пространство подлинной человеческой сво-

* Толстой Л. Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Толстой Л. Н. Избранные философские произведения. С. 22.

** Там же.

*** Там же. С. 23.

**** Там же. С. 33.

боды, полагает Л. Н. Толстой. Данное пространство полностью совпадает у него со сферой нравственного выбора, равно как и с областью индивидуальной ответственности за любое принятое решение. Иными словами, в рамках своей «истинной» (духовно-разумной) жизни человек как моральный субъект изначально и всецело свободен, убежден Л. Н. Толстой. Это, однако, не означает, что свобода в его представлении тождественна произволу (т. е. простой способности действовать, руководствуясь лишь своей прихотью)*.

* При ближайшем рассмотрении нетрудно заметить, что определяющие историко-философские предпосылки толстовского истолкования природы и границ человеческой свободы могут быть обнаружены в кантовском разделении мира природы и мира свободы. Последнее приобретает у Л. Н. Толстого форму дихотомии ложной (телесно-чувственной) и истинной (духовно-разумной) жизни. Особо подчеркивая при этом еще и то, что первая, протекающая в пространстве и во времени, полностью детерминирована господствующей в ней всеобщей необходимостью, а вторая, которая «происходит вне пространства и времени», открывает простор для реализации подлинной свободы человека, Л. Н. Толстой весьма точно, хотя и несколько нетрадиционным способом, воспроизводит логику рассуждений И. Канта, ведущих к утверждению свободы в статусе основного постулата «практического разума». Человеческая жизнь, разъясняет свою точку зрения Л. Н. Толстой, представляет собой неразрывное единство двух видов существования: одно из них — «ложное», и в нем человек полностью подчинен природной необходимости, т. е. не свободен; другое — «истинное», в котором человек в качестве духовно-разумного существа абсолютно независим как от своей животной природы, так и от всего чувственно воспринимаемого мира, т. е. подлинно свободен. Таким образом, исходным пунктом нравственной философии И. Канта, и Л. Н. Толстого оказывается поразительно сходно трактуемое ими понятие свободы. Человек, вполне соглашается со своим великим предшественником Л. Н. Толстой, — это существо, которое всецело подчинено необходимости в одном отношении и поистине свободно — в другом, и потому «нет настоящего противоречия между свободой и естественной необходимостью одних и тех же человеческих поступков» (см.: Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 499–500, 301), а любые разговоры о непримиримости противоречия между необходимостью и свободой в рамках конкретно-жизненной реальности всего лишь результат весьма распространенного заблуждения, которое, как считает Л. Н. Толстой, «происходит от смешения личности, индивидуальности... с разумным сознанием» (Толстой Л. Н. О жизни. С. 462). На самом же деле все предельно прозрачно: человек как «животная личность», будучи «феноменом», ничем не выделяющимся среди других «явлений» природы, всецело подчинен необходимости, господствующей в мире явлений; разумный же человек, т. е. тот, в ком уже проснулось «разумное сознание», позволяю-

Основой толстовского понимания сущности и пределов человеческой свободы служит знаменитое изречение из Евангелия от Иоанна: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Иоан. VIII, 32). При этом свобода человека, обретающая актуальность «только тогда, когда он в истине», неразрывно связывается мыслителем с разумом, ибо «истина ... открывается разумом»*. Свобода осмысливается Л. Н. Толстым как необходимое условие познания истины, заключающееся в возможности ее признания или непризнания, приятия или неприятия. «Свобода человека не в том, что он может независимо от хода жизни и уже существующих и влияющих на него причин совершать произвольные поступки, — разъясняет Л. Н. Толстой, — а в том, что он может, признавая открывшуюся ему истину и исповедуя ее, сделаться свободным и радостным деятелем вечного и бесконечного дела, совершаемого Богом или жизнью мира, и может, не признавая эту истину, сделаться рабом ее и быть насильно и мучительно влекомым туда, куда он не хочет идти»**. Именно в признании или непризнании этих истин и свободен человек. Иными словами, его свобода непосредственно заключается в возможности выбора, которая, в свою очередь, обуславливается тем, что «человек не неподвижен относительно истины, а постепенно, по мере движения своего в жизни <...> познает все большую и большую степень истины и все больше и больше освобождается от заблуждений»***. Только в этом случае индивид получает возможность осуществить свою свободу: «Человек был бы несвободен, если бы он не знал никакой истины, и точно так же не был бы свобо-

щее ему осознавать себя в отношении к другим, выступает как моральный субъект, обладающий несомненным преимуществом «вневременной воли» (Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. 22. М., 1985. С. 184). Именно она, делая человека причастным к миру умопостигаемых «вещей в себе», помещает его в царство свободы, заключает Л. Н. Толстой. Тем самым ход его рассуждений ясно демонстрирует очевидную ориентированность толстовской позиции на кантовское понимание свободы «как свойства воли всех разумных существ», которое «переносит нас в умопостигаемый порядок вещей», иначе называемый еще «умопостигаемым (интеллигибельным) миром» (см.: Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4 (2). С. 291–292; Т. 4 (1). С. 361).

* Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 410.

** Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас... С. 409.

*** Там же.

ден и даже не имел бы понятия о свободе, если бы вся истина, долженствующая руководить его в жизни, раз навсегда, во всей чистоте своей, без примеси заблуждений была бы открыта ему»*. Истинная свобода реализуется только в непрерывном движении человеческого разума от темноты к свету, от низшего к высшему, «от истины, более смешанной с заблуждениями, к истине, более освобожденной от них»**. Таким образом, истина и свобода как две фундаментальные человеческие ценности образуют, по Л. Н. Толстому, неразрывное единство, опосредствованное разумом: свобода реализуется благодаря разуму, а разум может успешно продвигаться к истине только будучи подлинно свободным. Как сказал бы К. Ясперс, «истина вместе со свободой находится в пути»***.

Л. Н. Толстому же более важным представляется то, что — свобода человека напрямую обусловливается его стремлением руководствоваться истиной, т. к. действительно свободен человек только в выборе причин своих поступков (т. е. тех фундаментальных истин, которые лежат в основе его поведения и раскрывают смысл его жизни), в то время как в области их последствий человек объективно несвободен. Поэтому для него насущно необходимо верно различить сферу свободы и сферу несвободы в своей жизни, дабы окончательно перевести последнюю в ту плоскость, в которой она по-настоящему свободна — «в область причин, т. е. познания и признания открывающейся истины... и... исполнения ее»****. Следовательно, границы человеческой свободы Л. Н. Толстой считает «пределами незнания истины и признания известной степени ее»*****. В целях максимального уточнения этих границ Л. Н. Толстой предлагает своеобразную классификацию истин. Он делит их на три рода: истины, которые были так давно и глубоко усвоены людьми, что превратились в привычки; истины, пока смутно сознаваемые людьми, и истины, которые, с одной стороны, открылись человеку с такой ясностью, что он уже не может их игнорировать и должен определить свое отношение к

* Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас... С. 409.

** Там же.

*** Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 168.

**** Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас... С. 410.

***** Там же.

ним (т. е. признать или не признать их), а с другой стороны, еще не превратились для него в привычку, не стали бессознательным мотивом поведения. Отсюда следует, что истины первого рода не совсем истины, а истины второго рода — еще не совсем истины, но и те, и другие в равной мере определяют сферу необходимости. Только в отношении истин третьего рода обнаруживается подлинная свобода человека, т. к. это «истины, составляющие причины всего остального и имеющие бесконечное, ничем не ограниченное значение»*.

Подобного рода истиной, согласно Л. Н. Толстому, в полной мере является истина непротивления, осознаваемая людьми как абсолютное в своей всеобщности и категоричности требование «никогда ни для какой цели не употреблять насилия...», т. е. действия, которое «не только не приближает людей к истине, но всегда удаляет их от нее»**. Это значит, что подлинная свобода человеческого воления осуществляется не в избрании объекта насилия или формы его конкретной реализации, а в сознательном выборе между его принятием и отказом от его использования, т. е., по существу, между самопорабощением ложью и самоосвобождением в истине. «Всякое насилие... — уверенно говорит Л. Н. Толстой, — производится людьми заблудшими и лишенными знания истины»***. И в этом смысле «насилие всегда есть лишение свободы, соединенное с ее практическим отрицанием»****. Выбирая путь насилия, человек, убежден Л. Н. Толстой, неизбежно попадает в царство необходимости, где он оказывается в положении бильярдного шара, приводимого в движение ударом кия и движущегося в предзаданном ему направлении до тех пор, пока он сам не нанесет удар, который заставит двигаться соседний шар. И так до бесконечности. Этот чисто механический эффект служит наиболее точным и наглядным отражением жизненной перспективы, которая ожидает человека, вступившего на стезю насилия. Столь незавидное положение подневольного существа, силой принуждаемого «действовать противно его склонностям

* Там же.

** Там же. С. 252, 347.

*** Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Толстой Л. Н. Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 343–344.

**** Ильин В. Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого. С. 191.

и суждениям»*, вряд ли может удовлетворить кого-либо. Да и тот, кто совершает насилие, тоже несвободен, ибо, как показывает опыт, он сам рано или поздно оказывается жертвой ответного насилия — подчеркивает Л. Н. Толстой.

Тем не менее, несмотря на всю его нравственную несостоятельность и социально-историческую бесперспективность, насилие продолжает сохранять свои жизненные позиции. Это обстоятельство вызывает искреннее недоумение у Л. Н. Толстого, заставляя его всерьез задуматься о том, какие причины побуждают людей отдавать предпочтение насилию в деле устройства их личной и общей жизни. В итоге все они сводятся мыслителем к трем основным источникам насилия: заблуждениям разума («суевериям»), мести и привычке («инерции жизни»)**.

К числу наиболее широко распространенных заблуждений разума, порождающих насилие, Л. Н. Толстой относит следующие. Во-первых, ошибочное представление о «том, что то, что каждый считает злом, и есть действительное, абсолютное зло»***, в борьбе с которым приемлемы любые средства, вплоть до насилия. Это суеверие, не сомневается Л. Н. Толстой, легко разбивается тем доводом, что абсолютное зло, против которого люди считают оправданным употребление насилия, на самом деле не может быть ими адекватно определено, ибо просто не существует «такого внешнего авторитета определения зла, который признавался бы всеми»****. А поскольку «человек не может несомненно определить зло, то он и не должен стараться злом насилия побеждать то, что он считает злом»*****.

Во-вторых, насилие, рассматриваемое как некая превентивная мера, насущно необходимая в тех случаях, когда она пресекает большее насилие, непосредственно проистекает, согласно Л. Н. Толстому, из распространенного «суеверия возможности знания будущего состояния людей и возможности устройства такого состояния насилием», т. е. «по своей воле»*****. Однако, предупреждает Л. Н. Толстой, убивая злодея, который

* Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 205.

** См.: Толстой Л. Н. О жизни. С. 438.

*** Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас... С. 305.

**** Там же. С. 307.

***** Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 204.

***** Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви. С. 177.

занес нож над своей жертвой, или казня преступника по законам государства, люди неизменно совершают одну и ту же непростительную для разумных существ ошибку. Ведь в действительности никто из нас не может с полной достоверностью знать, привел бы злодей свое намерение в исполнение или отказался бы от него в последний момент, продолжал бы преступник и дальше грабить и убивать или раскаялся бы и изменил свою жизнь. Во всех подобных случаях на одной чаше весов всегда оказывается имеющая несомненную ценность жизнь человека, при любых обстоятельствах сохраняющего способность к нравственному возрождению, а на другой — сомнительная общественная польза, способная в любой момент обернуться бессмысленной и бесполезной жестокостью, ибо нам не дано предугадать, что произойдет в следующее мгновение в душе даже самого закоренелого злодея и преступника, но зато вполне очевиден результат применения в отношении него какого-либо вида насилия (неважно, будет ли данный акт осуществлен от имени конкретного лица или государства, если в итоге некий человек наверняка окажется лишен и свободы, и жизни).

В-третьих, в качестве немаловажного источника насилия Л. Н. Толстой особо выделяет суеверие о том, что насилие в состоянии помочь человеку обрести благо, облегчив путь к нему, а именно позволив «как-нибудь помимо личного усилия достигнуть того, что достигается только таким усилием»*. Эта нравственная лень и рождает, по мнению Л. Н. Толстого, иллюзию общественно-исторического прогресса, представляющегося ему неразрывной цепью самых разнообразных насилий, посредством которых люди тщетно пытаются улучшить свою жизнь извне, в то время как ее подлинные изменения к лучшему могут быть осуществлены только изнутри — изнутри самого существа человека в процессе его внутреннего духовно-нравственного совершенствования. «Человек и мир, — вторит Л. Н. Толстому С. Л. Франк, — могут быть улучшены только благодаря внутреннему органичному росту добра. Улучшение есть органический процесс внутреннего нравственного образования; <...> и к нему невозможно принудить какими-либо внешними механическими средствами»**.

* Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 202.

** Франк С. Л. Лев Толстой как мыслитель и художник // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 462.

И наконец, в-четвертых, самым опасным, с точки зрения Л. Н. Толстого, является «суеверие о том, что одни люди могут распоряжаться жизнями других людей»*, попирая тем самым их человеческое достоинство и превращая их в средство для достижения собственных целей. Насильник всегда оправдывает себя тем, что совершает насилие над одним человеком ради блага многих людей или даже всего человечества в целом. Однако оборотной стороной подобного допущения, предостерегает Л. Н. Толстой, с неотвратимостью становится отсутствие пределов того зла, которое может быть совершено во имя этой цели.

Не вдаваясь в дальнейшее освещение всех тонкостей толстовской аргументации в пользу категорического запрещения любого насилия, анализ которой выходит за рамки поставленных нами исследовательских задач, заметим только, что, по глубокому убеждению Л. Н. Толстого, перечисленные выше заблуждения разума или «суеверия», оправдывающие практику насилия при всей их многочисленности и «живучести», вполне преодолимы. Для их окончательного устранения, в сущности, «нужно только одно — признание суеверия суеверием»** на основании восстановления разума в его исконных правах. Как только люди вспомнят о его подлинном предназначении и начнут жить как разумные существа, т. е. руководствуясь своим разумом, а не навязанным им чужим мнением, для них станет очевидно, что «всякое насилие — зло», причем куда более худшее, чем то «зло», от которого они «думают защититься насилием»***.

Однако причины насилия не ограничиваются только заблуждениями разума, которые преодолеваются убеждением. Насилие, ясно сознает Л. Н. Толстой, может быть также следствием неконтролируемого аффекта или стремления неуклонно следовать обычаям и традициям предков. Так рождается практика «грубого возмездия»**** или мести как ничем не ограниченного ответного насилия. Л. Н. Толстой склонен всецело отождествлять его с результатами действия «отжившего закона воз-

* Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 212.

** Там же. С. 215.

*** Там же. С. 206, 210.

**** Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви. С. 178.

мездия», который известен еще как «закон Моисея», заключенный в образную формулу «око за око, зуб за зуб». Именно этот древнейший закон жизни, считает Л. Н. Толстой, на тысячелетия вперед определил насильственный характер развития нашей цивилизации, воплотившись в соответствующий строй человеческой жизни и войдя в повседневный быт людей. Поддержанию подобного положения вещей в немалой степени способствовало намеренное искажение официально-церковными кругами сосредоточенного в Нагорной проповеди «истинного учения Христа» (Матф. V, 21–48), которым более двух тысяч лет назад был отменен кодекс Моисея. Между тем, обличая талион как один из главных источников насилия, Л. Н. Толстой явно игнорирует тот факт, что подлинной, исторически обусловленной, сущностью закрепленного в нем принципа равного возмездия все же выступает не апология насилия, а попытка его ограничения. В этом отчетливо проявляется сугубо моралистический характер толстовского подхода к оценке насилия, который неоднократно становился мишенью наиболее острой критики идейных оппонентов мыслителя.

Однако самой неприемлемой формой насилия Л. Н. Толстой считает насилие, вошедшее в привычку и совершаемое не по убеждению, хотя бы и ошибочному, или неверно истолкованной необходимости, а по инерции давно скомпрометировавшего себя «общественного» жизнепонимания, служащего средством «гипнотизации народа»*. «Насилие, — пишет Л. Н. Толстой, — держится теперь уже не тем, что оно считается нужным, а только тем, что оно давно существует и так организовано людьми, которым оно выгодно... что людям, которые находятся под их властью, нельзя вырваться из-под нее»**. Главную опасность подобной привычности и неизбежности насилия Л. Н. Толстой усматривает в том, что если заблуждения можно преодолеть усилием разума, а аффект — обуздать усилием воли, то искоренить привычку — дело, иногда оказывающееся невыполнимым в силу отсутствия эффективного инструмента для его осуществления. Ввиду этого окончательное искоренение насилия, признает Л. Н. Толстой, станет возможным только тогда, когда абсолютный отказ от него из области рационально обусловленных представлений о содержании нравственного идеала полностью

* Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас... С. 309.

** Там же. С. 308.

перейдет «в область привычки, в область бессознательного»*, иначе говоря, тогда, когда истина непротивления по причине своей самоочевидности превратится в тривиальную привычку и люди будут так же стыдиться прибегать к насилию, как сегодня большинство из нас стыдится проявлений жадности, трусости или предательства. В своих прогнозах Л. Н. Толстой — скорее реалист и даже прагматик, чем морализирующий утопист, ибо, как остроумно замечает А. А. Гусейнов, «если и можно назвать такую позицию моралистической, то это — такая моралистика, которая сама является исторической задачей»**.

Можно сколько угодно упрекать Л. Н. Толстого в том, что предложенная им трактовка насилия как базового понятия его этической доктрины страдает упрощенностью и потому требует существенного категориального уточнения, как, впрочем, и пытаться искать ему какие-либо оправдания. Л. Н. Толстой в них попросту не нуждается, ибо он всегда говорил именно то, что и хотел сказать. И если под насилием он понимал любые наши действия в отношении других людей, направленные на то, «чтобы заставлять их силою делать то, что нам хочется»***, игнорируя тем самым свободу их «хотения», то именно так оно и есть на самом деле. Следовательно, насилие, по Л. Н. Толстому, — это любое «внешнее заставление других», согласно терминологии И. А. Ильина, а не только «физическое насилие над другими»****, поскольку оказывающую влияние на мотивы человеческих поступков угрозу использования силы, которую Л. Н. Толстой неизменно рассматривает в качестве одного из наиболее распространенных способов осуществления насилия,

* Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас... С. 253.

** Гусейнов А. А. Ненасилие как правда жизни // Опыт ненасилия в XX столетии: Социально-этические очерки. М., 1996. С. 262.

*** Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 216.

**** См.: Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 22. Как известно, наиболее глубокая и последовательная философская критика толстовской этики непротивления была осуществлена И. А. Ильиным в его знаменитой работе «О сопротивлении злу силою», где автор, помимо прочего, весьма жестко упрекает Л. Н. Толстого и его последователей в том, что из всей богатой палитры возможных форм волевого заставления они необоснованно выделяли только «самопринуждение» (как насилие над своим телом) в целях нравственного совершенствования, которое ими одобрялось, и «физическое насилие над другими», которое они полностью отвергали.

никак нельзя причислить к разряду непосредственных, физически выраженных воздействий на тело человека. Так, дабы насильственным образом поддерживать существующий строй жизни, совсем не обязательно, считает Л. Н. Толстой, постоянно физически третировать людей, вполне достаточно сформировать у них привычку повиноваться, т. е. заранее смиряться с возможностью применения по отношению к ним насилия и терпеть его, если потребуется.

Итак, насилие, с точки зрения Л. Н. Толстого, есть *любое воздействие на чужую волю, совершаемое вопреки ее согласию и подкрепленное прямым или косвенным использованием силы*, т. е. всякое «внешнее заставление», а не только «предосудительное» или «злое», как на том настаивает И. А. Ильин. И дело здесь не столько в философской слабости позиций Толстого-моралиста, который, категорически отвергая насилие как противодействие тому, что хочет другой, открывает простор для потакания, попустительства и даже содействия случайным прихотям, неумеренным притязаниям и порочным склонностям людей, как известно, тоже являющимся неотъемлемой составляющей их «хотения», сколько в беспощадной логической последовательности толстовской мысли, неизменно исходящей из того аксиоматического для нее положения, что ни один человек или собрание людей в принципе не в состоянии вынести безупречно окончательное суждение относительно «злостности» намерений другого человеческого существа, способное оправдать лишение его свободы, а иногда и жизни. Если полностью исключить подобную ошибку нельзя, то остается только один выход — исключить насилие как таковое, что и делает Л. Н. Толстой.

При этом демонстрируемое им сугубо негативное отношение к насилию отнюдь не свидетельствует о сущностной тождественности последнего злу вообще. При всей своей очевидной незавершенности и явной амбивалентности толстовские представления о природе зла имеют один общий корень — безусловное признание того, что подлинное «зло только внутри нас»*, а эмпирическое зло составляет лишь его проекцию, следствие, которое люди обычно принимают за причину, тщетно направляя свои нравственные усилия на борьбу с ней. Как ни удивительно, но именно И. А. Ильину удается точнее всех выразить

* Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 422.

эту идею: «Зло начинается там, где начинается *человек* — это истинное местонахождение добра и зла»*, ибо, как поясняет С. Л. Франк, «зло не есть ни материальная вещь, ни в себе существующая субстанциальная сила...»** Насилие же служит основным каналом проникновения зла в мир и необходимым условием укрепления его позиций во внешнем бытии людей, уверен Л. Н. Толстой. А это, в свою очередь, означает, что насилие — не синоним и не первопричина зла, а его «**видимая сфера**»*** и средство его жизненно-практической реализации, которое «проявляет зло и закрепляет его действие...»**** Г. Флоровский явно заблуждается, говоря, что Л. Н. Толстой «не замечает всей радикальности эмпирического зла»*****, ибо он, как никто другой, не только ясно видит и остро переживает его существование, но и провидит подлинные пути его окончательного искоренения. Открывающееся Л. Н. Толстому во всей своей очевидности «бессилие» внешней силы как инструмента борьбы со злом получает у него, подчеркивает С. Л. Франк, абсолютно верное этическое и онтологическое истолкование. Л. Н. Толстому удастся яснее и глубже других осознать, что «зло просто неуловимо для внешних средств», а значит, «никакими внешними карательными мерами никогда не уничтожить даже один атом зла»*****. Именно здесь, на наш взгляд, и коренятся подлинные причины свойственного Л. Н. Толстому синонимического употребления терминов «насилие» и «зло». Объяснение этого лексического феномена лежит в русле толстовских представлений о необходимости сохранения содержательного единства целей и средств жизни, выражающегося в том, что нравственное качество первых должно напрямую определяться характером последних. Данная зависимость для Л. Н. Толстого непреложна: «злые» средства никогда не обеспечат достижения «добрых» целей,

* Франк С. Л. Лев Толстой как мыслитель и художник // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 462.

** Франк С. Л. Указ. соч. С. 462.

*** Ильин В. Н. Указ. соч. С. 191.

**** Ильин И. А. Указ. соч. С. 36.

***** Флоровский Г. Указ. соч. С. 408.

***** Франк С. Л. Указ. соч. С. 462.

ибо невозможно «осуществить добро силой зла»*. А потому «насилие... — уже навверное зло»**.

На этом фоне подлинно разумная (т. е. нравственная) жизнь человека не может представляться лишь ограниченной сферой житейской прагматики, необходимо предполагая его неизбежную устремленность к обладанию знанием о сущности высшего блага, в достижении которого и должен состоять истинный смысл собственно человеческого существования. Его универсальным выражением служит для Л. Н. Толстого любовь, понимаемая как «предпочтение других существ себе»***. Отсюда следует, что любой акт насилия представляет собой совершение «такого поступка, который всегда противоположен любви»****. Не случайно в качестве сущностной антитезы насилию Л. Н. Толстой выдвигает не «не-насилие» как его внешнее механическое отрицание, а постулирование абсолютного «закона любви». Последний возводится Л. Н. Толстым в ранг метафизического начала бытия и высшего принципа человеческой жизни, «этическим минимумом» которого и становится заповедь непротивления.

Итак, пришло время дать ответ на поставленный нами в начале вопрос: наделяет ли Л. Н. Толстой зло онтоэтической самостоятельностью и в чем он усматривает подлинную нравственную опасность использования внешней, заставляющей силы в борьбе с ним? Зло, убежден Л. Н. Толстой, не обладает абсолютной властью над человеком, вне существа которого оно вообще лишено какой-либо силы, ибо только человек способен придать злу реальность бытия. Мы сами, непосредственно совершая насилия или мирясь с ними по соображениям сомнительной общественной пользы, впускаем зло в мир и позволяем ему закрепиться там. Здесь-то и кроется действительное зло, которое несет в себе применение внешней силы для утверждения господства одной воли за счет подавления другой. Оно всегда является прямым следствием внутренней, духовной слабости и нравственной несостоятельности человека, ибо, не перестает повторять Л. Н. Толстой, апеллируя к заключенно-

* Там же. С. 463.

** Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 204.

*** Толстой Л. Н. О жизни. С. 484.

**** Толстой Л. Н. В чем моя вера? С. 130.

му в каждом из нас духовно-разумному началу, «тот, кто чувствует достаточно силы в самом себе ... не станет прибегать к насилию»*. В этом и состоит «завещание» Л. Н. Толстого, считавшего главным делом своей жизни — донести до людей ту простую истину, что именно насилием поддерживается и умножается зло, победить которое можно только любовью.

* Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 205.

А. Христоянопулос

Порицание Толстым насилия и лжи государства с позиции анархизма*

*Введение***

Лев Толстой (1928—1910) полагал, что государство, будь оно демократическим или недемократическим, является жестоким и лживым учреждением и что в истинно христианском обществе институт государства был бы изжившей себя формой организации. Несомненно, он с особой подозрительностью относился к демократическим государствам из-за ауры легитимности, на которую они претендуют. Несмотря на то, что сегодня Толстой больше известен своими художественными произведениями, столетие тому назад он был не менее известен благодаря своим радикальным

* Перевод выполнен по изданию: Christoyannopoulos A. J. M. E. Tolstoy's Anarchist Denunciation of State Violence and Deception // Anti-Democratic Thought / Ed. by E. Kofmel. Charlottesville: Imprint Academic, 2008. P. 85—100.

** Автор благодарит Штефана Россбаха, Нассоса Христоянопулоса, Шарифа Джеми, Рут Кинну, Эриха Кофмеля и трех анонимных рецензентов за их полезные замечания к предыдущим вариантам этой статьи, расширенная версия которой была опубликована в журнале «Anarchist Studies».

политическим взглядам, которые он развивал в последние три десятилетия своей жизни. В других своих работах я подробно рассматривал труды о христианском анархизме Толстого и дискуссию по поводу его критики войны, патриотизма и всеобщей воинской повинности*. Моей основной целью здесь является показать, что Толстой считал, что все государства, демократические или недемократические, предрасположены к насилию и обману. Анархизм Толстого представляет собой исключительно ненасильственную, пацифистскую форму анархизма, вдохновленную примером и учением Христа и сугубо критически настроенную по отношению к насилию, с которым термин «анархизм» часто ассоциируется. Поскольку Толстой и сегодня один из самых известных христианских анархистских мыслителей, анализ его концепции является полезным введением в эту проблематику.

Несколько аргументов против государства, которые Толстой излагает в ряде книг и памфлетов, приведены здесь по тематическому принципу. Эти темы составляют заголовки двух основных частей настоящей работы. В первой из этих частей сосредотачивается внимание на осуждении Толстым государственного насилия и проясняются его взгляды на закон, экономическую эксплуатацию и воздействие структуры государства на его членов. Во второй части рассматриваются примеры государственных механизмов обмана: лицемерие государственных лидеров и прочно укоренившееся уклонение от ответственности. Статья завершается небольшим разделом, в котором осмысливается современное значение сочинений Толстого о государстве.

Толстой часто противопоставляет современное государство идеальному христианскому обществу, чтобы проиллюстрировать несовместимость принципов Христа, которыми он вос-

* См.: Christoyannopoulos A. J. M. E. Leo Tolstoy on the state: a detailed picture of Tolstoy's denunciation of state violence and deception // *Anarchist Studies*. 2008. № 16 (1). P. 20–47. Другие полезные материалы по теме анархических идей Толстого вы найдете в работах: Guseinov A. A. Faith, God and nonviolence in the teachings of Lev Tolstoy // *Russian Studies in Philosophy*. 1999. № 38 (2). P. 89–103; Hopton T. Tolstoy, God and anarchism // *Anarchist Studies*, 2000. № 8 (1). P. 27–52; Marshall P. Demanding the impossible: a history of anarchism. London, 1993; Stephens D. The non-violent anarchism of Leo Tolstoy // *Government is violence: essays on anarchism and pacifism* / Ed. D. Stephens. London, 1990; Woodcock G. Anarchism: a history of libertarian ideas and movements. Harmondsworth, 1975.

хищался, с государством, к которому он питал отвращение. Его понимание христианства было глубоко рациональным: для него Христос был высшим воплощением [человеческой] мудрости — то, чему он учил, было в действительности подкреплено разумом, а предрассудки вроде воскрешения были не более чем фантастическими историями, добавленными позже элитами, в чьих интересах было исказить основное учение христианства*. Для Толстого сущность рационального учения Христа состоит в его нагорной проповеди, в которой Христос заменяет Ветхозаветный закон своими новыми заповедями: не гневаться, не судить, любить своих врагов, и в частности, не сопротивляться злу, подставлять другую щеку**. Даже если государство номинально является «христианским», утверждает Толстой, оно нарушает все эти заповеди. Сила сочинений Толстого заключается именно в противопоставлении официального христианского государства христианскому идеалу.

I

Насилие со стороны государства

Главный урок, который Толстой извлек из повторного открытия для себя христианства уже в преклонном возрасте, состоял в том, что насилию нет никакого оправдания: оно всегда порождает только еще больше насилия***. Поэтому не удивительно, что его критика государства сосредоточена на различных аспектах насилия со стороны государства.

Закон

В своей работе «Рабство нашего времени» Толстой заявляет, что сущность рабства состоит «...в том, что есть узаконения,

* См.: Толстой Л. Н. В чем моя вера // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. М., 1957. Т. 23. С. 304–465; Толстой Л. Н. Церковь и государство // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 23. С. 475–483; Толстой Л. Н. Ответ на определение Синода от 20–22 февраля и на полученные мною по этому случаю письма // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 34. М., 1952. С. 245–253.

** См.: Толстой Л. Н. В чем моя вера // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 23. С. 304–465.

*** См.: Kennan G. A visit to count Tolstoi // The Century Magazine. 1887. № 34 (2). P. 252–265; Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 37. М., 1956. С. 149–221.

есть люди, имеющие возможность устанавливать выгодные для себя узаконения»*. Одна общая черта всех законов заключается в том, что обеспечение их соблюдения основано на угрозе наказания: если кто-либо отказывается их соблюдать, «те, кто установили эти узаконения, пришлют вооруженных людей, и вооруженные люди прибьют, лишат свободы или даже убьют неисполняющего». Насилие или угроза его применения играют исключительно важную роль в обеспечении соблюдения законов, что для Толстого представляется самоочевидным фактом порабощения: «Необходимость исполнять против своего желания волю других людей и есть рабство»**. До тех пор, пока насилие используется для принуждения людей к повиновению законам против их собственной воли, рабство не перестанет существовать.

Проблема, утверждает Толстой, заключается в том, что «узаконения <...> не могут быть понимаемы как выражение воли всего народа»***. Любое действие государства кем-то считается благим, а кем-то — разрушительным, иными словами — разногласия возникают в любом случае. Покуда есть люди, которые не соглашаются с какими бы то ни было его действиями, с какими-либо законами, государство в конечном счете нуждается в насилии для претворения своих начинаний в жизнь****. Таким образом, логично, что любая государственная деятельность в конце концов сводится к насилию. Само существование государства неминуемо связано с насилием и рабством.

Более того, Толстой отрицает саму идею о том, что законы выражают волю всего народа, коль скоро, как он отмечает, тех, кто желает эти законы нарушить, всегда больше тех, кто желает их соблюдать*****. Что еще важнее, если бы законы вы-

* Толстой Л. Н. Рабство нашего времени // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 34. С. 179.

** Толстой Л. Н. Рабство нашего времени // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 34. С. 187.

*** Там же. С. 179.

**** Толстой Л. Н. Так что же нам делать? // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 25. М., 1937. С. 321.

***** Толстой Л. Н. Рабство нашего времени // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 34. С. 179. Этот аргумент, надо сказать, довольно сомнителен; но Толстой считает, что, коль скоро законы принимаются властным меньшинством и направлены против малоимущего большинства, это малоимущее

ражали волю народа, насилие попросту бы не потребовалось для обеспечения их соблюдения. По существу Толстой утверждает: «Все знают, что не только в деспотических, но и в самых мнимо-свободных государствах: Англии, Америке, Франции и других, узаконения устанавливаются не по воле всех, а только по воле тех, которые имеют власть, и потому всегда и везде бывают только такие, какие выгодны тем, кто имеет власть, — будут ли это многие, некоторые или даже один человек»*.

Таким образом, Толстой отвергает типичные доводы в пользу представительной демократии и против авторитаризма. В анонимном эпиграфе к одной из своих глав, из стилистики которого можно предположить, что он принадлежит перу самого писателя, мы читаем: «Когда среди 100 человек один властвует над 99, это несправедливо, это деспотизм; когда 10 властвует над 90 — это также несправедливо, это олигархия; когда же 51 властвует над 49 (и то только в воображении — в сущности же опять 10 или 11 из этих 51) — тогда это совершенно справедливо, — это свобода! Может ли быть что-нибудь смешнее, по своей очевидной нелепости, такого рассуждения, а между тем это самое рассуждение служит основой деятельности всех улучшателей государственного устройства»**.

Как утверждает Толстой, идея, согласно которой правление большинства каким-то образом является воплощением «справедливости» и «свободы», крайне возмутительна. Будь то демократические законы, законы недемократические, они суть *«правила, устанавливаемые людьми, распоряжающимися организованным насилием, за неисполнение которых не исполняющие подвергаются побоям, лишению свободы и даже убийству»****. Законы писаны теми, кто находится у власти, и согласуются с их собственными интересами; а коль скоро они подразумевают осуществление насилия, *де факто* они означают рабство.

большинство рано или поздно откажется от такого несправедливого законодательства — такие законы не выражают их волю.

* Толстой Л. Н. Рабство нашего времени // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 34. С. 180.

** Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 37. С. 159.

*** Толстой Л. Н. Рабство нашего времени // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 34. С. 181.

Толстой также обращается к спору о том, нужно ли людям, чтобы ими руководили правительства, чтобы их обучали тому, как нужно жить, чтобы обеспечить благосостояние всего общества. Он высказывает сомнение, что те, кто устанавливает законы, более разумны, чем те, над которыми они совершают насилие. На самом деле, продолжает он, — «то, что они позволяют себе делать насилие над людьми, показывает то, что они не только не более разумны, но менее разумны, чем те, которые им покоряются»^{*}. Жестокий управленец ни мудр и ни рационален. Как говорится в еще одном анонимном эпитафье к очередной главе: «Для чего же разум людей, если на них можно воздействовать только насилием»^{**}. Для Толстого разум и насилие взаимоисключаемы. «Одно из двух: или люди разумные, или неразумные существа. Если они неразумные существа, то они все неразумные существа, и тогда всё между ними решается насилием, и нет причины одним иметь, а другим не иметь права насилия. И насилие правительства не имеет оправдания. Если же люди разумные существа, то их отношения должны быть основаны на разуме, а не на насилии людей, случайно захвативших власть. И потому насилие правительства тоже не имеет оправдания»^{***}.

Для Толстого ни одно правительство не способно разумно оправдать использования насилия для образования населения. Социальный порядок поддерживается либо благодаря разуму, либо благодаря насилию.

В последние годы своей жизни, когда царская Россия пребывала в усугубляющемся политическом кризисе, Толстой написал памфлет «Не могу молчать» (1908), в котором он утверждал, что правительство, как и революционеры, было в равной степени аморально в применении насилия для оправдания своих целей. Однако он отметил, что революционеры действовали теми же средствами, какими пользовалось правительство. Они «научились» у жестокого государства, скованного порабощающими законами, поэтому их способы борьбы напоминают поведение непослушного ребенка, подражающего несдержанным

^{*} Толстой Л. Н. Рабство нашего времени // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. С. 186.

^{**} Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 37. С. 156.

^{***} Толстой Л. Н. Рабство нашего времени // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 34. С. 186.

родителям. Однако в отличие от правительства революционеры не делали вид, что они христиане, но отвергали любую религию; в отличие от правительства их действия согласовывались с их мировоззрением*.

Фактически Толстой полагал, что любые законы равнозначны насилию, а значит и рабству, независимо от того, были ли они приняты демократическим или же деспотическим правительством. Уже в силу самой своей природы законы эти не могут просвещать, они ведут лишь к оскудению разума. А цель их есть не что иное, как экономическая эксплуатация народа.

Экономическое рабство

Как отмечает Терри Хоптон, эксплуатация для Толстого есть продукт экономической системы, так же как насилие есть продукт системы государственной. Однако экономическая эксплуатация *фактически* и есть насилие, только эта его форма «еще более коварная и вездесущая» именно в силу того, что она менее очевидна и в то же время столь же ограничивающая, как и непосредственное физическое насилие**. Толстой утверждает, что государство пользуется своей легитимированной монополией на насилие против своих собственных малоимущих граждан, чтобы поддержать благосостояние привилегированных. Во всех своих сочинениях он приводит несколько примеров подобной экономической эксплуатации, которым лично стал свидетелем, а затем использует эти примеры как отправные точки для последующих рассуждений о болезнях государственной власти***.

Толстой утверждал, что все государства в сущности являются эксплуататорскими, независимо от того, какими они изначально учреждались: авторитарная Россия использовала более очевидные методы, чем либеральные режимы, но это было лишь единственное отличие. И сегодня его критику без труда могли бы использовать те, кто рассматривает капитализм как рабство, замаскированное под благотворительность. Следую-

* Толстой Л. Н. Не могу молчать // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 37. С. 90–92.

** Hopton T. Tolstoy, God and anarchism // Anarchist Studies. 2000. № 8 (1). P. 39.

*** См., например: Толстой Л. Н. Так что же нам делать? // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 25. С. 182–188.

щее утверждение Толстого едва ли потеряло свою актуальность в двадцать первом веке: «Если у рабовладельца нашего времени нет раба Ивана, которого он может послать в отхожую яму чистить свои испражнения, то есть 3 рубля, которые так нужны сотням Иванов, что рабовладелец нашего времени может выбрать любого из сотни Иванов и облагодетельствовать его тем, что предпочтительно перед другими позволит ему лезть в яму»^{*}.

Хотя современное рабство и не так явно выражено, как оно проявлялось в Америке до освобождения негров, это тем не менее самое настоящее рабство. В сущности, экономическое рабство еще хуже, чем то рабство, о котором говорится в исторической литературе, ведь оно завуалировано иллюзией свободного выбора и считается естественным и даже выгодным. Сегодняшний рабовладелец — это давно уже не состоятельный колонизатор, но великодушный бизнесмен, держатель акций. И действительно, малообеспеченные слои любого сообщества (локального или сегодняшнего глобального) сталкиваются с выбором: «...за деньги, дающие только пропитание, люди, считающиеся свободными, находят нужным отдаваться в такую работу, в которую во времена крепостного права ни один самый жестокий рабовладелец не послал бы своих рабов»^{**}. Ради того только, чтобы заработать на хлеб, бедные наёмные рабочие вынуждены мириться с унижительными условиями труда. Экономическая модель, отстаиваемая просвещенным государством и защищаемая его законами, привела к тому, что «...так или иначе рабочий всегда будет в рабстве у тех людей, которые владеют податями, землею и предметами, необходимыми для удовлетворения его потребностей»^{***}. Сегодняшний наёмный рабочий находится в положении не лучше, чем вчерашние рабы, а государственная система лишь обеспечивает сохранение этого положения.

Для чего как не для защиты богачей принимаются законы, призванные обеспечить защиту земли и частной собственности? Только огромные площади запущенных земель и украденной собственности необходимо защищать с помощью агрессивно-

^{*} Толстой Л. Н. Рабство нашего времени // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 34. С. 168.

^{**} Там же. С. 150.

^{***} Там же. С. 172.

го законодательства. Для Толстого «...предметы, действительно произведенные трудом человека и необходимые ему для жизни, всегда ограждаются обычаем, общественным мнением, чувством справедливости и взаимности и не нуждаются в ограждении насилием. Десятки тысяч десятин леса, принадлежащих одному владельцу, тогда как тысячи людей рядом не имеют топлива, нуждаются в ограждении насилием»*. Законы о частной собственности защищают лишь тех, кому она на самом деле не должна принадлежать. Законы защищают богачей.

На протяжении истории находились все новые предлоги для оправдания неравного распределения труда в обществе. Таким образом, «...в прежние времена люди, пользовавшиеся трудами других, утверждали, во-первых, что они люди особенной породы и, во-вторых, имеют особенное назначение от бога заботиться о благе отдельных людей, т. е. управлять ими и учить их»**. Оправдания были как биологические, так и теологические. Однако со временем такие оправдания потеряли свой смысл. Поэтому, пишет Толстой, должны были появиться новые предлоги, и на этот раз «наука» предложила свое объяснение.

Это новое оправдание «праздности так называемых образованных людей» (и сопутствующему рабству, которому подвергается все остальное население), согласно Толстому, звучит так: «Мы, люди, освободившие себя от общечеловеческой обязанности участия в борьбе за существование, служим прогрессу и тем самым приносим пользу всему обществу людей — пользу, выкупающую весь тот вред, который делается тому же народу потреблением его трудов»***. Другими словами, это явно неравное разделение труда представляется лучшим из возможных способов, призванных обеспечить прогресс общества в целом. Общество подобно природному организму, в котором каждый из его членов выполняет свою функцию, таким образом, нынешнее разделение труда есть самое естественное, которого только можно достичь, — это природное равновесие «здорового», «ограниченного» общества****.

* Там же. С. 185.

** Толстой Л. Н. Так что же нам делать? // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 25. С. 316.

*** Там же. С. 318.

**** Там же. 312—330.

Разумеется, что для Толстого это «научное» оправдание несправедливой экономической системы есть не более чем очередная хитрая ложь, состряпанная теми, кому она выгодна. Прежде всего, эта теория не следует из «естественных свойств человеческого общества», но лишь из его «частного случая»*. И это утверждение, согласно которому общество должно достичь столь неравного разделения труда, вовсе не является общезначимой истиной, но лишь обозначает ситуацию, возникающую при наличии привилегированного меньшинства, управляющего могущественным государством, определяющим правила, по которым будет жить большинство, и использующим силу, чтобы обеспечить согласие с этими правилами.

При таких условиях никакое разделение труда не может быть названо «естественным». Если разделение труда происходит само собой и определяется лишь разумом и сознанием, то оно является правильным; но как только любая форма принуждения искажает выбор трудящихся, происходит «захват чужого труда», который вовсе нельзя назвать естественным или справедливым**.

И не стоит утверждать, что разделение труда ведет к процветанию наук или прогрессу в гуманитарных дисциплинах, так как новые технологии лишь усугубляют тяжелое положение бедных рабочих, по крайней мере, в той же степени, в какой они его облегчают: «Если рабочий может вместо ходьбы проехать по железной дороге, то за то железная дорога сожгла его лес, увезла у него из-под носа хлеб и привела его в состояние, близкое к рабству — капиталисту. Если, благодаря паровым двигателям и машинам, рабочий может купить дешево непрочного ситцу, то за то эти двигатели и машины лишили его заработка дома и привели в состояние совершенного рабства — к фабриканту»***. Новое знание и новые технологии, которые стали возможны благодаря науке, в действительности намного более доступны немногочисленным богачам, нежели поработенной рабочей силе, а это означает, что в выигрыше от «научного прогресса» окажутся именно привилегированные рабовладельцы, а не их рабы.

* Толстой Л. Н. Так что же нам делать? С. 253.

** Там же. С. 346.

*** Там же. С. 355.

Таким образом, те, кто апеллирует к социологическим законам с целью оправдания своего комфортного положения при нынешней экономической системе, суть не более чем удачливые лжецы. Они могут утверждать: «...не мы это сделали: это сделалось само, как дети говорят, когда они разобьют что-нибудь, что это само разбилось. <...> Но это — неправда»*. Нужно лишь понаблюдать за образом жизни этих людей, чтобы понять, что они вовсе не невинны. Они привыкли считать, что их зажиточный образ жизни не имеет ничего общего с экономическим и политическим насилием, совершаемым государством. «Они любят верить в то, что преимущества, которыми они пользуются, существуют сами по себе и происходят по добровольному согласию людей, а насилия, совершаемые над людьми, существуют тоже сами по себе и происходят по каким-то общим и высшим юридическим, государственным и экономическим законам. Люди эти стараются не видеть того, что они пользуются теми преимуществами, которыми они пользуются, всегда только вследствие того же самого, вследствие чего теперь будут принуждены крестьяне, вырастившие лес и крайне нуждающиеся в нем, отдать его не оказавшему никакого участия в его оберегании во время роста и не нуждающемуся в нем богатому помещику, т. е. вследствие того, что если они не отдадут этот лес, их будут бить или убивать»**. Но это не так. Даже если они пытаются убежать от истины и изо всех сил стараются её забыть, эти немногочисленные богачи и государственная система, которую они защищают высокопарными речами, ответственны за экономическую эксплуатацию народных масс***.

Жестокый механизм с жестокими элитами

Из-за того, что государство провоцирует войны со своими соседями, навязывает законы своим людям, эксплуатирует свою рабочую силу, оно является злым, жестоким и разрушительным механизмом. Государство убивает, ворует и порабощает, следовательно: «...все то благоденствие народов, которое представляется нам в управляемых насилием, так называемых благоустроенных государствах, ведь есть только видимость — фик-

* Там же. С. 307.

** Толстой Л. Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 28. М., 1957. С. 226.

*** См.: Там же. С. 226–228.

ция. Все, что может нарушить внешнее благообразие, — все голодные, больные, безобразно развращенные, все попрытаны по таким местам, где их нельзя видеть»^{*}.

Даже если государство изо всех сил пытается казаться праведным, само государственное устройство порочно, потому что оно попирает все, что олицетворяет собой учение Христово.

Таким образом, государство^{**} — это организация, «подобная конусу, все части которого находятся в полной власти тех лиц или того одного лица, которые находятся на вершине его»^{***}, т. е. во власти «самых дерзких, грубых и развращенных людей»^{****}. Следовательно, даже когда речь идет о «демократии», нельзя впадать в заблуждение, полагая, что правители являются честными «представителями совокупности граждан», так как все они суть не более, чем «собрание одних людей, насилующих других»^{*****}. Демократические или нет, лидеры государства — это всегда хулиганы. «Для того, чтобы приобрести власть и удерживать ее, нужно любить власть. Властолюбие же соединяется не с добротой, а с противоположными доброты качествами: с гордостью, хитростью, жестокостью»^{*****}.

В любом случае, даже если предположить, что добродетельный человек мог бы достичь этой вершины, он вскоре был бы развращен, так как механизм государства требует нарушать основные нравственные принципы: «Все люди, находящиеся во власти, утверждают, что их власть нужна для того, чтобы злые не насильничали над добрыми, подразумевая под этим то, что они-то и суть те самые добрые, которые ограждают других добрых от злых. Но ведь властвовать значит насильничать, насильничать значит делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие, и чего, наверное, для себя не желал бы тот, который совершает насилие; следовательно, властвовать значит делать

^{*} Толстой Л. Н. Рабство нашего времени // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 34. М., 1952. С. 182.

^{**} У Толстого речь идет о правительстве. — *Прим. ред.*

^{***} Толстой Л. Н. Патриотизм и правительство // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 90. С. 435.

^{****} Там же.

^{*****} Толстой Л. Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 28. С. 116.

^{*****} Там же. С. 190.

другому то, чего мы не хотим, чтобы нам делали, т. е. делать злое»*. Следовательно, только злодеи могут быть правителями. Добродетельный человек никогда не сможет возглавить государство. Иными словами, в самой природе государства «...злые всегда властвуют над добрыми и всегда насилуют их»**.

Необходимость государства обосновывается тем, что оно должно противостоять насилию и несправедливости, однако оно само их творит. Толстой заимствует сравнение Евгения Шмитта: «Правительство если и обеспечивает своим подданным известного рода безопасность, то поступает по отношению их совершенно так же, как поступал калабрийский разбойник, обложив податью всех тех, кто хотел безопасно ездить по дорогам»***. Государство продает себя своим подданным, предлагая им безопасность, — и действительно, если подданный не будет платить и повиноваться, всевозможные законы обеспечат самую настоящую угрозу его безопасности. Более того, эта система очень коварна: стоит государству установиться, оно (подобно калабрийскому разбойнику) может с легкостью поддерживать себя, поскольку налоги собирают те же служащие, на содержание которых и идут эти налоги****.

Обосновывая свое существование целью обуздания внутренних разногласий и насилия, государство свободно пользуется и злоупотребляет своей верховной властью, и таким образом ведет себя в точности как злодеи, которых оно призвано истреблять, оно лишь делает это в несопоставимо большем масштабе. Между тем принуждение действует лишь до тех пор, пока объект его слабее; однажды слабый станет сильнее и отомстит за себя, используя всё те же жестокие приемы, которые когда-то держали его под контролем*****. Иными словами, насилие со стороны государства порождает еще больше насилия, а выте-

* Там же. С. 190–191.

** Там же. С. 192.

*** Толстой Л. Н. Рабство нашего времени // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 34. С. 190.

**** Толстой Л. Н. Так что же нам делать? // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 25. С. 283.

***** См.: Kennan G. A visit to count Tolstoi // The Century Magazine. 1887. № 34 (2). Р. 252–265; Толстой Л. Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 28. С. 193.

кающий из этого порочный круг все дальше уводит общество от учения Христова.

Для Толстого государство не может не быть жестоким, т. е. оно всегда будет нехристианским и неразумным. Христианские государства также не избежали этого вердикта: все те страны, которые якобы приняли христианство, вынуждали как свой собственный народ, так и соседние народы поступать против их собственной воли. В силу самой своей организации, а также в силу того, что лидеры этих государств не могут не быть аморальными и корыстными, государство с необходимостью является жестокой и деспотичной структурой.

II

Организованный обман

Помимо врожденной жестокости, Толстой жестоко порицает еще одно ключевое свойство государства: его структуру обмана*. В этом разделе рассматривается понимание Толстым обмана и способы его проявления в государстве.

Лицемерие государственной власти

Так как причина насилия со стороны государства для Толстого заключается в самом факте существования государства, войны, к примеру, не могут быть искоренены с помощью мирных конференций и альянсов — для того чтобы исчезли войны, должно исчезнуть само государство. Делать вид, что международные соглашения и альянсы могут искоренить войны, как утверждает Толстой, есть чистое лицемерие.

Да и кто бы настаивал на этих международных соглашениях?** Другие страны, с их собственными армиями? И чем это будет отличаться от войны? Мирные соглашения основаны на сотрудничестве между существующими государствами, однако,

* Таким образом, два основных направления критики, сформулированных Толстым, — критика насилия и лжи со стороны государства, отражает два главных способа критики государства с позиции анархизма, представленной в работе: Kinna R. *Anarchism: a beginner's guide*. Oxford, 2005. P. 46.

** См.: Толстой Л. Н. Одумайтесь! // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 36. М., 1936. С. 113–117 (гл. V); Толстой Л. Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 28. 115–116.

согласно Толстому, само существование этих государств, прежде всего и порождает войны*. Кроме того, эти мирные договоры никогда не выполняются в полной мере: очень скоро лидеры государств находят предлог для препирательств, что та или иная война на самом деле не противоречила тому или иному международному соглашению**. Они подписывают эти соглашения с целью обеспечения мира, но спустя несколько месяцев утверждают, что та или иная новая опасность, с которой столкнулись их народы, есть исключение из соглашения и с ней необходимо разобратся, используя средства войны***.

Что касается двусторонних соглашений, призванных якобы обеспечить мир, то они суть откровенные военные коалиции. Образованию франко-русского союза 1893 года Толстой посвятил целое эссе, в котором предупреждал, что хотя государственные лидеры и пытались выдать это за мирный союз, на деле это была настоящая декларация воинственных намерений в отношении Германии. Иначе зачем было бы тратить миллионы на военные нужды, и к чему бы это пресса так настоятельно подчеркивала военное преимущество этого союза? Эти альянсы создаются именно из-за их военного преимущества, они явно ориентированы на будущие войны.

Однако лицемерие государственной власти и взаимодействующей с ней элиты относится не только к международной сфере. Будь то на войне или во внутренних вопросах, таких, например, как экономическое рабство, они лишь предлагают поправки к принимаемым мерам, которые не лишают их своих привилегий****. Они защищают свои слабые реформы, мотивируя это сохранением «культуры» и «цивилизации»*****. Говорят, что нынешнее государство и его экономическая система сформировали сегодняшнюю «культуру», следовательно, мы должны защищать их от радикальных изменений, чтобы не погубить это уникальное культурное наследие. Но культура, являющаяся

* Brock P. *Pacifism in Europe to 1914*. Princeton, 1972. P. 460.

** См.: Толстой Л. Н. Одумайтесь! // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 36. С. 116.

*** См.: Толстой Л. Н. Патриотизм и правительство // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 90. М., 1958. С. 433–435. Гл. 5.

**** Толстой Л. Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 28. С. 171.

***** Там же. С. 285–286.

продуктом насилия, а не разума, приводящая к угнетению, — это не та культура, которую Толстой был готов сохранять и отстаивать.

Могущественная элита также будет способствовать принятию «железных законов», таких, например, как естественное разделение труда, о котором говорилось выше, чтобы дать понять, что существующий порядок сильно изменить не удастся. Некоторые будут полагаться на теологическое обоснование, вдохновленные христианской верой, согласно которой у всех людей разные судьбы; другие будут апеллировать к гегельянству, где государство представляется как историческая необходимость; третьи будут выдвигать научную точку зрения, в соответствии с которой общество подобно биологическому организму, — но все они будут прятаться за ложными теориями, чтобы объяснить, почему они не понимают тот единственный решительный шаг, который действительно улучшил бы положение людей: ликвидация государства и честное исполнение рационального учения Христа*.

Толстой утверждает, что ни один из этих «железных законов» не является непреложным. На самом деле нынешнее состояние общества «очень ясно и определенно произведено не каким-либо железным стихийным законом, а человеческими узаконениями: о земле, о податях и о собственности. <...> Так что не какие-либо железные, социологические законы производят рабство людей, а узаконения»**. Узаконения написаны именно с целью поработать людей, а заявления о том, что их бедственное положение не может быть улучшено, — это лишь очередное лживое утверждение со стороны элиты, выдвигаемое ею для того, чтобы защитить *status quo*.

Итак, очевидно, что власти не живут в соответствии с христианскими ценностями, которые они исповедуют. Христианство провозглашает равенство людей, тогда как эта элита озабочена лишь тем, как бы оправдать те неравные системы, из которых она извлекают выгоду***. Более того, их лицемерие и

* См.: Толстой Л. Н. Так что же нам делать? // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 25. С. 378–397.

** Толстой Л. Н. Рабство нашего времени // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 34. С. 172.

*** См.: Толстой Л. Н. Так что же нам делать? // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 25. С. 314–320.

«развращает, озлобляет, озверяет и потому разъединяет людей», потому что оно «уничтожает в сознании людей различие между добром и злом, лишает их этим возможности избегать зла и искать добра, лишает их того, что составляет сущность истинной человеческой жизни, и потому стоит на пути всякого совершенствования людей»^{*}.

Безответственный образ жизни, навязываемый высшими сословиями общества во имя христианства, развращает сознание тех, кто относится к нему с большим почтением. «Вместо того чтобы изменить жизнь соответственно сознанию» и освещать своим примером путь к разумному учению Христа, эти элиты «стараясь всеми средствами затемнить, заглушить сознание»^{**}. Апофеоз их лицемерия настаёт, когда они, ожесточив, таким образом, народ, приводят этих со всех сторон развращенных людей «в доказательство того, что на людей нельзя действовать иначе, как грубым насилием»^{***}. Это и есть завершение самореализующейся логики лицемерия элит.

Уклонение от ответственности

Как уже было сказано выше, экономические и политические элиты пожимают плечами при упреке об эксплуатации народных масс, как если бы не было больше никакого другого решения. Они в самом деле верят в свою собственную ложь о том, что все это является результатом неизменных законов^{****}. Толстой фактически предполагает, что «верят ученые и их ученики — люди достаточных классов — в это потому, что им нельзя не верить»^{*****}. То есть им надо верить, что весь их образ жизни основан на грабеже и убийствах и что они «очень нечестные люди, или надо верить, что всё совершающееся совершается по неизменным законам экономической науки для общего благополучия»^{*****}. Сознательно или бессознательно, они

^{*} Толстой Л. Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 28. С. 271–272.

^{**} Там же. С. 130.

^{***} Там же. С. 206.

^{****} Толстой Л. Н. Рабство нашего времени // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 34. С. 153.

^{*****} Там же. С. 160.

^{*****} Там же. С. 160.

закрывают глаза на их истинную обязанность и винят во всем некие внешние железные законы; они должны верить, что они ни в чем не виноваты, ибо иначе, они, конечно же, остановились бы.

Более того, государственная система устроена так, что становится легко думать, что кто-то другой ответственен за насилие со стороны государства. Хоптон поясняет, как каждый отдельный орган власти перекладывает ответственность либо на вышестоящее, либо на нижестоящее звено государственной системы*. Здесь стоит процитировать собственные слова Толстого: «На низшей ступени общественной лестницы — солдаты с ружьями, пистолетами, саблями истязают и убивают людей и этими же истязаниями и убийствами заставляют людей поступать в солдаты и вполне уверены, что ответственность за эти поступки снята с них тем начальством, которое предписывает им их поступки. На высшей ступени — цари, президенты, министры, палаты предписывают эти истязания, и убийства, и вербовку в солдаты и вполне уверены в том, что так как они или от бога поставлены на свое место, или то общество, которым они управляют, требует от них того самого, что они предписывают, то они и не могут быть виноваты. В середине между теми и другими находятся промежуточные лица, которые распоряжаются истязаниями и убийствами и вербовкой в солдаты и вполне уверены, что ответственность отчасти снята с них предписаниями свыше, отчасти тем, что этих самых распоряжений требуют от них все, стоящие на низших ступенях»**.

На каждой ступеньке этой лестницы люди считают, что они просто исполняют свои обязанности, они лишь выполняют ту работу, которая была им предписана. Некоторые связаны клятвами верности, другие просто исполняют свои профессиональные обязанности — но, разумеется, они не несут ответственности за жестокие деяния, совершенные государством как целым. Моральная ответственность, которая свойственна природе человека, ослабляется самой системой. Толстой поясняет: «Ни один судья не решится задушить веревкой того, кого он приговорил к смерти по своему правосудию. <...> Все это делается

* Hopton T. Tolstoy, God and anarchism // Anarchist Studies. 2000. № 8 (1). P. 37.

** Толстой Л. Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 28. С. 251.

только благодаря той сложнейшей машине государственной и общественной, задача которой состоит в том, чтобы разбивать ответственность совершаемых злодейств так, чтобы никто не почувствовал противоестественности этих поступков. Одни пишут законы, другие прилагают их, третьи муштруют людей, воспитывая в них привычки дисциплины, то есть бессмысленного и безответного повиновения, четвертые — эти самые вымуштрованные люди — делают всякого рода насилия, даже убивают людей, не зная зачем и для чего. Но стоит человеку хоть на минуту мысленно освободиться от этой сети устройства мирского, в которой он запутался, чтобы понять, что ему несвойственно»^{*}. Это разделение задач есть единственное объяснение того, почему люди коллективно совершают столь варварские поступки. Они теряют из виду тот факт, что их собственный вклад, так же как и вклад прочих отдельных элементов сложного механизма, влечет, по крайней мере, частичную моральную ответственность за насилие, которое они применяют к другим^{**}.

Таким образом, всем органам государственной системы внушено чувство, что у них есть особые обязанности^{***}. Они забывают, что все они такие же люди, равные всем остальным, а вместо этого «представляются себе и другим уже не тем, что они есть в действительности, — людьми, а особенными, условными существами: дворянами, купцами, губернаторами, судьями, офицерами, царями, министрами, солдатами, подлежащими уже не обыкновенным человеческим обязанностям, а прежде всего и предпочтительно перед человеческими — дворянским, купеческим, губернаторским, судебским, офицерским, царским, министерским, солдатским обязанностям»^{****}. Они отравлены своими социальными функциями и не замечают своих самых фундаментальных моральных обязательств как человеческих существ.

Даже правящий класс в некоторой мере гипнотизирует себя^{*****}. Сознательно или нет, люди этого класса и есть те, кто

^{*} Толстой Л. Н. В чем моя вера // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 23. С. 332.

^{**} Толстой Л. Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 28. С. 250.

^{***} Там же. С. 256.

^{****} Там же. С. 254.

^{*****} Там же. С. 258.

увековечивает систему: Толстой убежден, что распределение обязанностей, притупляющее любое чувство ответственности за публичную смертную казнь, «старательно устроено и придумано людьми высшего сословия, людьми учеными и просвещенными»*. И когда появляется церковь (с её мнимой аурой нравственности) и одобряет публичную смертную казнь, людям внушают, что, в конце концов, не так уж это и аморально**.

Сложный механизм государства, поддерживаемый церковью, гарантирует, что никто не будет морально ответственен за аморальные поступки, совершенные во имя государства (или Христа). Люди винят непреложные законы за социальные недуги, в то время как сами они не делают ничего, чтобы исправить их. Они перекладывают ответственность за насилие со стороны государства или на тех, кто выше их (кто формально приказал им), или на тех, кто ниже их (кто просил дать эти распоряжения или исполнил за них эту грязную работу). Происходит моральное разложение в общественном масштабе. Говоря словами Канта, которые приводит Толстой: «Мы живем в эпоху дисциплины, культуры и цивилизации, но далеко еще не в эпоху морали»***. Нравственность приносится в жертву дисциплине; она растворяется в государственном механизме.

III

Современная значимость критики Толстого

Что еще мы узнаём из трудов Толстого? Его мысль состоит в том, что государство, будь оно демократическим или нет, есть тюрьма, из которой человечество должно освободиться, но произойти это может лишь в том случае, если насилие и обман, в котором государство повинно, будут разоблачены. Его изоб-

* Толстой Л. Н. Не могу молчать // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 37. С. 84.

** Обширная критика церкви Толстым — слишком большая тема для этого раздела. Достаточно лишь отметить, что он был не менее критически настроен к церкви, чем к государству, и в сущности считал их соучастниками во взаимном развращении.

*** Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 37. С. 203.

личение государства остается актуальным и по сей день*. Законы все также приводят к насилию, в точности, как описывал Толстой. Экономическая эксплуатация сегодня распространилась в глобальном масштабе. А власть все так же развращает даже самых многообещающих политических лидеров. На внутригосударственном уровне лидеры стран точно так же уклоняются от истинно радикальных реформ, заявляя, что частная собственность или разделение труда суть фундаментальные принципы любой полноценной политической экономии. Органы власти внутри государственной системы все так же продолжают уклоняться от ответственности за насилие со стороны государства: полицейские, применяющие всю силу закона к демонстрантам, будут утверждать, что они просто выполняли приказы, законодатели, которые принимали сами эти законы, будут утверждать, что они лишь представляли интересы своих избирателей, а те, кто находится между ними, будут настаивать на том, что они попросту исполняли свои обязанности. Что касается государственной структуры обмана на международном уровне, то и здесь мало что изменилось. ООН была создана с целью искоренить войну, но до сих пор могущественные силы лицемерно ищут способы использовать ее механизмы с целью легитимации следующих войн или вовсе пути обхода всех этих механизмов вместе взятых.

Толстой не любил, когда его называли анархистом, так как насилие, которое в то время обычно ассоциировалось с этим термином, было противоположностью принципу ненасилия, составляющему основу его критики государства. Вместе с тем Толстой считал необычным тот факт, что люди «боятся мин, анархистов, а не боятся этого ужасного устройства, всякую минуту угрожающего им величайшими бедствиями»** — они боятся редких и случайных бомб, а не постоянного угнетения

* Столь же актуален сегодня призыв Толстого к человечеству раз и навсегда отказаться от использования насильственных средств, чтобы добиться достойных результатов (этот взгляд четко определяет точку зрения Толстого в бесконечном споре анархистов по поводу использования насилия). Подробнее см. об этом: Christoyannopoulos A. J. M. E. Turning the other cheek to terrorism: reflections on the contemporary significance of Leo Tolstoy's exegesis of the Sermon on the Mount // *Politics and Religion*. 2008. № 1 (1). P. 27–54.

** Толстой Л. Н. Патриотизм и правительство // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 90. М., 1958. С. 436.

государством. Критическое отношение к государству и надежды на безгосударственное общество делают Толстого важной фигурой в широком пантеоне анархистских мыслителей*.

Перевод с английского А. Кабанова

* См.: Hopton T. Tolstoy, God and anarchism // Anarchist Studies. 2000. № 8 (1). P. 27–52.

А. Христоянопулос

**«Одумайтесь, а то погибнете»:
Голос Льва Толстого спустя столетие
после его смерти***

Еще при жизни Лев Толстой был известен благодаря не только своим художественным произведениям, но и радикальным политическим и религиозным текстам. Тем не менее за минувшее столетие после смерти Толстого его христианский анархистский голос затерялся в пучине тех исторических сил, которые он всегда пытался осмыслить. Сегодня лишь немногие даже из числа тех, кто знаком с его творчеством, хорошо знают о его радикальных религиозных и политических трудах (помимо, разумеется, того, что они были необычными, радикальными, религиозными и политическими). Впрочем, то, что он хотел сказать христианам, анархистам и, конечно же, широкой общественности,

* Перевод выполнен по изданию: Christoyannopoulos A. «Bethink Yourselves or You Will Perish»: Leo Tolstoy's Voice a Centenary after His Death // Anarchist Studies. 2010. № 18/2. P. 11–18. Автор выражает благодарность Ф. Форест, Р. Кинне и Т. Хоптону за их полезные комментарии на предыдущие версии этой статьи. Цитируемые в названии статьи слова — цитата из работы Льва Толстого «Царство Божие внутри Вас» (Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 28. М., 1957. С. 75).

сегодня столь же актуально, как и во время написания этих текстов. Поэтому в своей работе, приуроченной к столетию со дня смерти Толстого, я хотел бы представить краткое изложение того, что произошло с его работами, а также отметить тот вклад, который они могут внести в решение важнейших проблем, стоящих перед нами сегодня.

Затихающий голос Толстого после 1910 года

При чтении Евангелия после долгого и мучительного экзистенциального кризиса Толстой пришел к выводу, что насилие (по ряду причин) не может быть ничем иным, как злом, и единственный способ избежать этого зла — никогда не прибегать к насилию. Следовательно, все институты, использующие или одобряющие насилие, несут в себе зло и должны быть признаны устаревшими*. Последние тридцать лет своей жизни он непрестанно излагал свои воззрения, стараясь убедить широкую общественность в их обоснованности.

В письмах и эссе, а также в пьесах и романах Толстого содержится христианско-анархическое послание разным слоям общества. Его эпистолярное обращение к царю столкнулось со стеной непонимания; открытое обращение к духовенству в конечном счете привело его к отлучению от церкви; а обращения к социальным реформаторам и революционерам были восприняты как утопические мечтания, отвлекающие от неотложных проблем. Тем не менее в более широких кругах европейской и российской общественности многие вдохновились его целеустремленностью. Он получал очень много писем и очень часто принимал посетителей, при этом тщательно отвечая на все вопросы по поводу его учения. Некоторые поклонники даже организовали толстовские коммуны по всей Европе и за её пределами, другие решили стать сознательными противниками, а многие согласились с проникновенным словесным разрушением российского порядка. Тем не менее его голос будет слышен совсем недолго, и тому было несколько причин.

* См.: Christoyannopoulos A. J. M. E. Leo Tolstoy on the state: a detailed picture of Tolstoy's denunciation of state violence and deception // *Anarchist Studies*. 2008. № 16 (1). P. 20–47. В англоязычной литературе пока еще не существует монографического исследования христианского анархизма Толстого, однако сейчас я работаю над ним.

С приходом Первой мировой войны и большевистской революции — двух колоссальных взрывов насилия, которых, как надеялся Толстой, человечество могло бы избежать, весь мир и Россия оказались погружены в такой хаос, что его голос затерялся среди многих других, более громких, призывающих к насилию, войне и революции. Патриотизм, всеобщая воинская повинность, церковно-государственные ритуалы и догмы вместе с принуждающей силой государственного аппарата — все те феномены, которые в течение десятилетий осуждал Толстой, — все это внесло свой вклад в переносе фокуса внимания с его радикальных взглядов на более неотложные темы, для которых насильственное сопротивление было безусловно «необходимо».

Помимо ошеломляющего эффекта этого политического хаоса, были также и целенаправленные попытки заглушить голос Толстого и его последователей. В СССР времен Сталина Толстого рассматривали прежде всего как писателя, искусно изобразившего русское крестьянство и аристократию. А его поздние политические сочинения не принимались во внимание как пустые разговоры выжившего из ума чудака. Толстовцы все сильнее подвергались преследованиям, их заключали в тюрьмы, ссылали в Сибирь или попросту уничтожали*. Тем временем остальная Европа была охвачена масштабным экономическим и идеологическим кризисом, усилением националистических идеалов и обострением военной обстановки, достигшей своего апогея в 1939 году. В результате Второй мировой войны сложилось противостояние двух политических систем (двух миров), оправдывавших насилие с обеих сторон. И на протяжении всего XX века голос Толстого боролся за право быть услышанным.

Призыв Толстого услышал Мохандас Ганди**. Он не был анархистом, однако искренне восхищался принципом ненасилия, провозглашенным Толстым. Ганди продемонстрировал один из важнейших аспектов христианского анархизма Толстого: его «универсальную» или не-исключительно-христианскую ориентированность. Иными словами, хотя христианский анархизм Толстого номинально и считался «христианским», ведь

* См.: Avrich P. Russian Anarchists and the Civil War // Russian Review. 1968. № 27/3; Brock P. Pacifism in Europe to 1914. Princeton, 1972.

** Lavrin J. Tolstoy and Gandhi // Russian Review. 1960. № 19/2. P. 132—139.

именно из проповедей Христа он взял принцип отрицания насилия и (следовательно) государства, Христос для Толстого не был воплощением божества, но лишь *разумным* учителем. Толстой был убежден в том, что его учение было не вполне христианским, но разумным, а следовательно, доступным всем для понимания. Одним словом, он извлек слова Христа о любви и ненасилии из чисто христианского контекста и сформулировал их на «универсальном» языке разума, который теперь уже могли понимать и нехристиане (как, например, Ганди)*.

Когда анархизм и пацифизм переживали возрождение в 1960-х годов, многие люди вновь открыли для себя Толстого и черпали вдохновение из его сочинений. Христиано-анархистские и другие радикальные левохристианские идеи вдохновили некоторых на создание движений и сообществ, а также участие в антивоенных демонстрациях и ненасильственные прямые действия**. Но по большому счету, идеи Толстого не исследовались подробно и систематически. Даже в рамках теологии освобождения нелегко найти связи с христианско-анархическими идеями.

При жизни Толстого к его идеям практически не прислушивались, а политические перемены, развернувшиеся после его смерти, еще сильнее заглушили его голос. Не удивительно в таком случае, что вопреки неугасаемой славе Толстого как писателя-романиста, его политические взгляды до сих пор недостаточно изучены, а его сочинения не упоминаются в списках литературы по соответствующей проблематике, вопреки их непреходящей злободневности и актуальности.

Непреходящая актуальность христианского анархизма Толстого

Спустя столетие после смерти Толстого полезно будет вспомнить, почему его сочинения должны изучаться христианами, анархистами и широкой публикой. Можно, конечно, спорить,

* См.: Brock P. *Pacifism in Europe to 1914*. Princeton, 1972; Bartolf Ch. *Tolstoy's Legacy for Mankind: A Manifesto for Nonviolence* [Электронный ресурс]. URL: <http://www.fredsakademiet.dk/library/tolstoj/tolstoy.htm>

** См.: Brock P. *Pacifism in Europe to 1914*. Princeton, 1972; Hennacy A. *The Book of Ammon* / Ed. J. Missey, J. Thomas. Baltimore, 1994 и др.

что Толстой на самом деле не был христианином. Он не ходил в церковь, не верил в основополагающие церковные догмы и не видел в Иисусе ничего более, чем разумное, но в то же время обыкновенное человеческое существо. Тем не менее своим упрямым нежеланием сместить акцент внимания с того, что, в сущности, является центральным аспектом учения и жизненного примера Иисуса, Толстой поставил самопровозглашенным христианам задачу исследовать содержание исповедуемой ими веры. Обращая внимание на их частые неудачи в попытках следовать радикальной политической составляющей учения Христа, Толстой осуждает христиан за то же лицемерие, которое Христос порицал в религиозных сообществах своего времени. Для Толстого христиане только в том случае могли бы являть собой блестящий пример того сообщества или церкви, в которую Христос звал своих последователей, если бы они приняли его принцип ненасилия. Своим подробным и динамичным толкованием Евангелия («В чем моя вера», «Краткое изложение Евангелия») Толстой поставил христиан перед выбором, который сегодня столь же актуален, сколь и при жизни писателя. Кроме того, Толстой выступил с критикой институционализированного христианства, которая спустя столетие также сохраняет свою значимость. Возможно, сегодня люди стали менее религиозными, чем в конце XIX века, однако религиозные институты, порицаемые Толстым, существуют и по сей день, как и их пагубные связи с государством.

Когда Толстой узнал больше об анархизме, он не без удовольствия заявил, что был согласен с этим направлением мысли практически во всем, за исключением, конечно, насилия*. Насилие всегда представлялось Толстому вредным, контрпродуктивным и обманчивым. Благие цели никогда не смогут оправдать использование насильственных средств, так как последние в итоге возобладают и затмят сами цели. Воздержание от насилия, разумеется, непростой шаг. Он требует смелости

* Даже «религиозность» Толстого оказывается не такой уж непохожей на религиозность других анархистов, так как подход Толстого к религии весьма рационалистичен. Он деист, и уж, конечно, он не рассматривал Бога как сверхъестественного тирана. Более подробно об этом см.: Guseinov A. A. Faith, God and nonviolence in the teachings of Lev Tolstoy // *Russian Studies in Philosophy*. 1999. № 38 (2). P. 89–103; Greenwood E. B. Tolstoy and Religion // *New Essays on Tolstoy* / Ed. Malcolm Jones. Cambridge, 1978; Hopton T. Tolstoy, God and anarchism // *Anarchist Studies*, 2000. № 8 (1). P. 27–52.

(и уверенности в том, что даст результат), но для Толстого это единственный способ построения альтернативного общества.

Эта пацифистская точка зрения в анархистском движении широко распространена сегодня (этот принцип лежит в основании их отрицания государства), однако многие анархисты все еще рассматривают (пусть и против желания) насилие, как необходимое средство для дальнейшего продвижения своих революционных целей. Хотя Толстой относился к революционерам с симпатией, тем не менее он предупреждал, что насилие не способно ни переубедить сомневающихся, ни упразднить угнетающие структуры, оно лишь разозлит государственную власть и даст ей средства для оправдания репрессий в отношении сторонников политических альтернатив, чьи голоса столь важны в наше время. Таким образом, для более широкого анархистского движения Толстой вносит веский аргумент в спор о революционных средствах, в спор, который, пожалуй, является важнейшим для современного анархистского движения.

Наконец, сегодня, как и при жизни Толстого, его идеи, адресованные более широкой публике, в особенности аристократам и прочим представителям элиты среднего и высшего классов общества, сохраняют свою значимость. Толстой последовательно, ясно и красноречиво порицает капитализм и частную собственность как формы наёмного рабства; государственное насилие как нелегитимное, эксплуататорское и жестокое в своем административном равнодушии; патриотизм как гипнотический инструмент, искажающий естественное чувство родства, присущее всему человеческому роду и превращающее его в поддержку убийства и воровства в международном масштабе; гонку вооружений, конференции «мира» и международные альянсы как нарочито лицемерные геополитические манёвры по подготовке к следующим войнам; и любую церковную поддержку государства как явное трагическое и корыстное предательство Христа и его учения. Чтение любой из этих тем у Толстого многих не оставит равнодушными благодаря эстетической и интеллектуальной силе его анализа. Толстому есть что сказать сегодняшнему миру, и говорит он весьма своевременно.

XXI столетие сулит нам экологические бедствия и экономические кризисы невиданных ранее масштабов, социальную депривацию и политическое угнетение, усиливающуюся политическую нестабильность на международном уровне и, возможно, еще большую внутреннюю нестабильность. И сегодня, пожалуй, даже более важно, чем столетие тому назад, чтобы проро-

ческая критика Толстого была услышана и основательно обдумана. Цель Толстого всегда состояла в том, чтобы отвратить людей от загипнотизированного принятия жестокого, несправедливого и губительного мира, чтобы люди увидели настоящий потенциал принципа ненасилия как анархистской альтернативы и чтобы вдохновить их, хотя бы на то, чтобы они не участвовали в попытках сделать такую альтернативу невозможной.

Толстой изо всех сил старался рациональными средствами привлечь внимание к насильственной природе существующего порядка. «Одумайтесь», предупреждал он, и, осознав истину, вы неизбежно будете поступать иначе. Цель его политических сочинений состояла в том, чтобы пробудить человечество к любви и ненасилию и тем самым спасти его. Толстой скончался от пневмонии на железнодорожной станции Астапово. Если его слова не будут услышаны, человеческое общество может столкнуться с исчезновением до того, как достигнет справедливого состояния.

Раздел IV. Красота и добро

Е. В. Мареева, С. Н. Мареев

О соотношении красоты и добра: Толстой и Достоевский*

В трактате «Что такое искусство?», напечатанном в конце 1890-х годов, Лев Толстой отмечает, что добро, красоту и истину, как правило, ставят на одну высоту, хотя в действительности это не так. Именно добро, считает Толстой, есть вечная, высшая цель нашей жизни. «Как бы мы ни понимали добро, — пишет он, — жизнь наша есть не что иное, как стремление к добру, то есть к Богу. Добро есть действительно понятие основное, метафизически составляющее сущность нашего сознания, понятие, не определяемое разумом»**. Что касается красоты, то она есть лишь то, что нам нравится. И красота не только не совпадает с добром, но она, согласно Толстому, скорее противоположна добру, так как добро большей частью совпадает с победой над пристрастиями, а красота, наоборот, есть основание всех наших пристрастий. «Чем больше мы отдаемся

* Впервые опубликовано: Толстой. Новый век: журнал размышлений. 2006. № 2. С. 222–238.

** Толстой Л. Н. Что такое искусство? // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 30. М., 1951. С. 78.

красоте, — заключает Толстой, — тем больше мы удаляемся от добра»^{*}.

Итак, Толстой усматривает антагонизм между добром и красотой и отдает предпочтение добру. Такие понятия, как духовная и нравственная красота, Толстой также отвергает, поскольку, на его взгляд, они лишь запутывают: «Только игра слов, потому что под красотой духовной или нравственной разумеется не что иное, как добро»^{**}. Правда, последнее можно понять и так, что Толстой не против красоты, если она совпадает с добром.

В еще большей степени Толстой подвергает сомнению наличие связи между добром, красотой и истиной. «Истиной, — пишет он, — мы называем только соответствие выражения или определения предмета с его сущностью, или со всеобщим, всех людей, пониманием предмета. Что же общего между понятиями красоты и истины, с одной стороны, добра — с другой?»^{***}

Из всех понятий, составляющих, по словам Толстого, «воображаемую троицу», основным и метафизическим, как уже было сказано, является добро как синоним стремления к Богу. Красоте и истине, какими они предстают в публицистических работах Толстого, в этом отказано. Указанное понимание красоты и добра определяет и представление о жизни и искусстве у Толстого. «Мне было ясно, — пишет он в “Исповеди”, — что искусство есть украшение жизни, заманка к жизни. Но жизнь потеряла для меня свою заманчивость, как же я могу заманивать других?»^{****}

Искусство у Толстого — «заманка» еще и в том определенном смысле, в каком женщины «заманивают» своими прелестями мужчин. Но женская красота связана с половым влечением, которое есть, по Толстому, «грех» и «ужас». Таким образом, у Толстого в один узел завязываются, так сказать, эстетика и эротика.

Это отрицание Толстым красоты многие знают и, как правило, безо всякого одобрения воспроизводят. И при этом указывают на противоречие, суть которого в том, что Толстой, по словам Бердяева, «отрицавший красоту, оставил нам творения

* Толстой Л. Н. Что такое искусство? С. 79.

** Там же.

*** Там же.

**** Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 23. М., 1957. С. 14—15.

вечной красоты»*. Но при этом никто не разъясняет нам толком суть этого отрицания. Единственное, что признает тот же Бердяев, это правомерность толстовского «анархического бунта». Этот бунт нужен был миру. «“Христианский мир”, — пишет Бердяев, — до того изолгался в своих основах, что явилась иррациональная потребность в таком бунте. Я думаю, что именно толстовский анархизм, по существу несостоятельный, — очистителен, и значение его огромно. Толстовский анархический бунт обозначает кризис исторического христианства, перевал в жизни Церкви. Бунт этот предваряет грядущее христианское возрождение. И остается для нас тайной, рационально непостижимой, почему делу христианского возрождения послужил человек чуждый христианству, весь пребывающий в стихии ветхозаветной, дохристианской»**.

Однако никакой «тайны» здесь, по существу, нет. Бердяев просто не хочет назвать вещи своими именами. Бердяев сам себе противоречит, когда говорит, что здесь «рационально непостижимая» тайна, и тут же заявляет, что «опровергнуть толстовский анархизм очень легко»***. Если «легко», так и опровергни! Но по существу Бердяев тут ничего возразить не может.

Единственный, кто оказался очень близок к этой «тайне» Толстого, это Дмитрий Мережковский, который очень удачно сравнил «святость» христианскую и «святость» толстовскую. «В христианской святости, — пишет Мережковский, — нет боли социального неравенства. Святой червяка не раздавит, цветка не растопчет, а мимо вопиющих страданий человеческого рабства и бедности проходит безболезненно: всегда были, всегда будут рабы и нищие; так от Бога положено: рабы, повинуйтесь, нищие, терпите»****.

«Бог терпел и нам велел», — повторяет христианский «святый». «Но именно тут, — очень точно подмечает Мережковский, — где христианская святость кончается, святость Толсто-

* Бердяев Н. А. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Русские мыслители о Льве Толстом. Ясная Поляна, 2002. С. 365.

** Там же. С. 381.

*** Там же.

**** Мережковский Д. С. Поденщик Христов // Русские мыслители о Льве Толстом. С. 455.

го начинается»*. И затем Мережковский приводит характерное место из «Дневника» самого Толстого: «...Всю ночь не спал. Сердце болит не переставая... Помогите, Отец! — Вчера шел и встретил восьмидесятилетнего Акима пашущим, Яремичеву бабу, у которой во дворе нет шубы и один кафтан, потом Марью, у которой муж замерз, и некому рожь свозить, и морит ребенка; и Трофим и Халявка, и муж и жена, и дети их. А мы Бетховена разбираем. И молился, чтоб Он избавил меня от этой жизни. И опять молюсь, кричу от боли. Запутался, завяз, сам не могу, но ненавижу себя и свою жизнь»**.

Восьмидесятилетний Аким пашет, а мы «Бетховена разбираем»! Вот и вся «тайна» отрицания красоты у Толстого. Ему не до красоты так же, как восьмидесятилетнему Акиму не до Бетховена. И Толстому не до Бетховена: «Он весь — воплощенное угрызение социальной совести, воплощенная боль социального неравенства»***.

Толстой не утверждает, что Бетховен плох. Но он совершенно не гармонирует с реальной жизнью. И это Толстой прекрасно описывает в «Крейцеровой сонате»: «Например, хоть бы эту Крейцерову сонату, первое престо. Разве можно играть в гостиной среди декольтированных дам это престо? Сыграть и потом похлопать, а потом есть мороженое и говорить о последней сплетне. Эти вещи можно играть только при известных, важных, значительных обстоятельствах и тогда, когда требуется совершить известные, соответствующие этой музыке важные поступки. Сыграть и сделать то, на что настроила эта музыка. А несоответственное ни месту, ни времени вызывание энергии, чувства ничем не проявляющегося, не может не действовать губительно».

Суть в том, что в этой жизни нет того, на что настраивает музыка Бетховена. Поэтому она неизбежно, в силу совершенно объективных обстоятельств, превращается в эстетизм, в самолюбование, в самопереживание и т. п. Несоответствие Бетховена и реальной жизни есть *факт*. И если бы Толстой не был верен этому факту, то он и не был бы великим художником. Поэтому и нет по большому счету противоречия контраста

* Там же.

** Там же.

*** Там же.

в том, что, как пишет Бердяев, «этот непоэтический, трезво-утилитарный гонитель красоты был одним из величайших художников мира»^{*}.

Либерал Бердяев не понимает связи между «мужицким демократизмом» Толстого и его отрицанием всякого эстетизма. Он видит здесь только «антиномии». Но «антиномия» — это как раз тогда, когда, посочувствовав восьмидесятилетнему пахущему Акиму, идут к себе, закуривают дорогую сигару и открывают модный французский роман.

Но Бердяев воспринимает все иначе. Он видит «антиномию» у Толстого не только в том, что у того «эстетическое варварство и грубость соединялись с художественной гениальностью»^{**}, но и в том, что тот не понимает роли общественности в борьбе со злом. «Не менее антиномично, — пишет Бердяев, — и то, что Л. Толстой был крайним индивидуалистом, антиобщественным настолько, что никогда не понимал общественных форм борьбы со злом и общественных форм творческого созидания жизни и культуры, что отрицал историю, и этот антиобщественный индивидуалист не чувствовал личности, весь был в стихии рода»^{***}.

Тут перед нами типичное для Бердяева противоречие самому себе в одной и той же фразе. Ведь если человек растворен в «стихии рода», то он уж никак не «индивидуалист». Индивидуалист — это тот, кто выделяет себя из рода. Таких наши предки называли «извергами», поскольку они извергали себя из рода. Индивидуалист — это также тот, кто противопоставляет себя роду. Мы говорим «черствый эгоизм», потому что эгоист не сочувствует людям. А какой же эгоист и индивидуалист Толстой, если у него сердце разрывается из-за несчастной судьбы какой-то Марьи, у которой муж замерз?

Толстой действительно выделяет себя из официальных общественных форм, которые являются ложными формами коллективности, потому что это такие формы коллективности, в которых коллектив — некоторое количество индивидуалистов и эгоистов, где все как будто бы вместе и вместе с тем каждый сам по себе.

^{*} Бердяев Н. А. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого. С. 365.

^{**} Там же.

^{***} Там же.

Именно против таких форм общественности выступал Толстой. И Бердяев даже как будто бы одобряет здесь Толстого. «Л. Толстой, — пишет он, — небывалой силой и радикализмом восстал против лицемерия quasi-христианского государства. Он гениально изобличил чудовищную неправду и мертвенность казенного, официального христианства, он поставил зеркало перед притворно и мертвенно христианским обществом и заставил ужаснуться людей с чуткой совестью»*.

Так может ли человек с чуткой совестью видеть страдания людей и после этого слушать Бетховена, а после этого есть мороженое и обсуждать последние придворные сплетни с декольтированными дамами? Но если он не хочет этого делать, если он извергает себя из этого общества, то почему он «индивидуалист»?

Но вот другой русский философ, Василий Розанов, который по тем же причинам, что и у Бердяева, считает, что Толстой даже «не очень пожалуй, умный человек»**. «Толстой, — пишет Розанов, — был гениален, но не умен»***.

Понятно, что Толстой был не таким «умным», как сам Василий Розанов. Характерно, что последний своей «умственностью» очень гордился и даже признавался в этом. Вот уж поистине, на всякого мудреца довольно простоты. Дело в том, что Розанов признается, что всех «умников» он превзошел хитростью. «Русское “себе на уме”, — поясняет Розанов, — и, может быть, от этого не погиб (литературно), как эти несчастные (“несудачники”)»****.

Ясно, что здесь под «умом» понимается *изворотливость*. И к этому Розанов, как он сам объясняет, был вынужден своим происхождением и всей своей жизнью. «С детства, — пишет Розанов, — с моего испуганного и замученного детства, я взял привычку молчать (и вечно думать). Все молчу... и все слушаю... и все думаю... И дураков, и речи этих умниц... И все, бывало, во мне зреет, медленно и тихо... Я никуда не торопился, “полежать бы”... И от этой неторопливости, в то время как у них все “по-

* Там же. С. 380–381.

** См.: Розанов В. В. Уединенное: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 358.

*** Там же. С. 287.

**** Там же. С. 258.

рвалось” или “не дозрело”, у меня и не порвалось, и, я думаю, дозрело»*.

В общем, это «Премудрый пескарь» Салтыкова-Щедрина: сиди и не высывайся раньше времени. Может быть, именно поэтому Салтыков-Щедрин и не нравится Розанову. «Я имел, — пишет он, — какой-то безотчетный вкус не читать Щедрина, и до сих пор не прочитал ни одной его “вещи”. “Губернские очерки” — я даже самой статьи не видел, из “Истории одного города” прочел первые 3 страницы и бросил с отвращением»**.

И в своей нелюбви к Толстому он тоже признается. «Не понимаю, — пишет он, — почему я особенно не люблю Толстого, Соловьева и Рачинского. Не люблю *самой души*. Пытая, кажется, нахожу главный источник по крайней мере *холодности* и какого-то безучастия к ним (странно сказать) — в “сословном разделении”»***.

Чего же здесь странного? «Сословное разделение» — это не миф, как нам и теперь хотят представить, а реальность. Весь секрет в том, что любовь Розанова отдана совсем другому «словию»: «Как я любил и люблю Страхова, любил и люблю К. Леонтьева; не говоря о “мелочах жизни”, которые люблю безмерно»****.

И о милых его сердцу «мелочах жизни» Розанов тоже очень любовно пишет: «Много есть прекрасного в России: 17-е октября, конституция, как спит Иван Павлыч. Но лучше всего в чистый понедельник забирать соленья у Зайцева (угол Садовой и Невск.). Рыжики, грузди, какие-то вроде яблочков, брусника — разложена на тарелках (для пробы). И испанские громадные луковицы. И образцы капусты. И нити белых грибов на косяке двери... Грибная лавка в чистый понедельник равняется лучшей странице Ключевского»*****.

Розанов — эстет, чувственник и, как все чувственники и эсты, эгоист. «Левин верно упрекает меня в “эгоизме”. Конечно — это *есть*»*****.

* Там же.

** Там же. С. 200–201.

*** Там же. С. 284.

**** Там же.

***** Там же. С. 288–289.

***** Там же. С. 288.

Есть, есть! И еще сколько есть! Поэтому и жалости нет: «Есть ли жалость в мире? Красота — да, смысл — да. Но жалость?»*

Красота есть, а жалости нет. Получается безжалостная красота. Холодная красота Элен Курагиной. И если эта красота несовместима с чувством справедливости, то надо выбрать то или другое. Толстой выбирает жалость и справедливость. Розанов выбирает красоту и «радости жизни». Но он не замечает, что красота, противопоставленная добру, такая же ущербная, как и добро, противопоставленное красоте.

Понятно, что эстет, чувственник и эгоист всегда, как сейчас говорят, сексуально озабоченный. И эту свою «озабоченность» Розанов не стесняется демонстрировать. Но того же невозможно представить себе в отношении Толстого. Вот послушайте, как толково рассуждает человек: «Не потому “хочется совокупляться”, что есть половой орган, — пишет Розанов, — а “хочется совокупляться” *раньше* его и *независимо* от него, и уже вопрос идет — “есть ли орган *для желаемого*”? Содомия и есть случай, когда “нет органа *для желаемого*”. Но как “желание” — то раньше органа, ему *предшествует метафизически* — то естественно и *остается, пылает* в человеке, каков бы ни был орган. “Нечем”, — *а пыл есть*: это и есть суть содомии»**.

Понятно, что это «метафизическая проблема», когда нет «органа» для «желаемого». И понятно, что Толстой такими «проблемами» не мучился. Потому Розанов и считал его «тупым». Причем Розанов точно разъясняет, чего не понимает Толстой. «Когда, — пишет Розанов, — я говорил с ним, между прочим, о семье и браке, о поле — я увидел, что во всем этом он путается... и, в сущности, ничего в этом не понимает, кроме того, что “надо удерживаться”. Он даже не умел эту ниточку — “удерживайся” — развернуть в прядочки льна, из которых она скручена. Ни — анализа, ни — способности комбинировать, ни даже — *мысли*, одни восклицания»***.

Как же «удерживаться», когда и «орган» есть, и «желание» есть? И вот этого уже Розанов, при всем его «уме», понять совершенно не может. Как не может он понять и того, что есть вещи, как говорила генеральша Епанчина у Достоевского, о которых не только говорить неприлично, но и начинать го-

* Там же. С. 285.

** Там же. С. 152.

*** Там же. С. 258–259.

ворить неприлично. Здесь должны срабатывать *этические* и *эстетические* категории. Здесь необходимо, как говорится, чувство такта. А это у человека или есть, или нет. И тут уже ничего не поделаешь.

Розанов напрасно упрекает Толстого в отсутствии аналитической способности. Он ведь и сам не может *развить* собственную мысль. И потому вся его «философия» — это афоризмы и заметки. Розанов все время застревает на антиномии тела и духа и без конца ее воспроизводит. Он, безусловно, остается в рамках христианского противопоставления пола и любви, материального и идеального. Ему хочется оправдать пол. Но тем самым он признает, что это «грех», как считает Толстой. Последний тоже останавливается у этой антиномии. Но, как великий художник, он *стремится* ее преодолеть, хотя это у него и не до конца получается.

И потом Розанов не понимает, не будучи философом, самого парадокса анализа, что, безусловно, понимал Ницше, когда говорил, что наука видит всякую птицу ощипанной. Розанов хочет «ощипать» пол, брак, любовь, чтобы понять, что это такое. Но пол, брак, и в особенности, любовь, таковы, что стоит вырвать одно лишь перышко, и... всей птичке конец. Потому здесь лучше не соваться со всяким «анализом». Это как раз тот случай, когда лучше молчать, чем говорить.

Розанов считал, что его справедливо порицают. Он чувствовал за собой «грешки». «Только не в цинизме: мне не было бы трудно в этом признаться, но этого зги нет во мне. Какой же цинизм в существенно кротком? В постоянно почти грустном? Нет, другое»*. Есть! Уж какая там «кротость» и «грусть», когда есть «желание». Беззастенчивые разговоры об «этом» уже есть цинизм. Нескромность уже есть цинизм. И как плохо, что Розанов не читал Салтыкова-Щедрина, а то бы он в своем «существенно кротком» легко узнал бы Иудушку Головлёва.

«...“Жизнь” выше и раньше, — пишет Розанов, — она *идейно предшествует* организму, а пол, конечно, *предшествует органу половой деятельности*»**. Понятно, что если «жизнь» выше и раньше, то это уже «философия жизни», иначе говоря, *ницшеанство* со всеми вытекающими последствиями, «Антихристом» и т. д. Но если христианство абстрагирует

* Там же. С. 331.

** Там же. С. 152.

живого человека от человека морального и тем самым лишает морального человека пола, то это не значит, что пол надо противопоставить морали. Надо просто восстановить *целостного* человека в единстве всех его сущностных сил, как это хотел сделать Фейербах. Но как раз этого не получается у Розанова: во имя «жизни» он ударяется в аморализм.

Есть аморализм, но есть и морализм, который не менее противен, чем аморализм. И в этом обвиняют Толстого. «Никогда еще морализм, — пишет Бердяев, — не был доведен до таких крайних пределов, как у Толстого. Морализм становится страшен, от него делается удушье. Ведь красота и истина не менее божественны, чем добро, не менее — ценности. Добро не смеет главенствовать над истиной и красотой, красота и истина не менее близки к Богу, к Первоисточнику, чем добро»*.

Добро у Толстого разошлось с Истиной и Красотой. В этом обвиняет его Бердяев, в этом обвиняет его Розанов, и в этом же обвинял его Шестов. Но никто из них не замечает простой вещи: истина, добро и красота разошлись в *самой жизни*. Ведь Толстой отрицает не *идею* Истины, не *идею* Красоты, а ту мнимую «красоту», которая только украшает «жизнь», только развлекает и при этом не несет в себе никакой правды жизни. Толстой — беспощадный *реалист*. И, как *критический реалист*, он срывает всяческие «красивые» маски и демонстрирует миру его собственное уродство. Он только держит зеркало перед самой действительностью.

«Л. Толстой, — заявляет Бердяев, — гонитель красоты во имя добра»**. Но какую «красоту» он гонит? Красоту Элен Курагиной? — Да, такую «красоту» он гонит, потому что за ней кроется *порок*. И порочная красота заслуживает гонения. Причем в своем стремлении к реализму он способен дойти до полного отрицания всякой условности в искусстве. К примеру, он отрицает всякую гиперболу и даже всякую метафору. И это в особенности проявилось в его критическом очерке «О Шекспире и о драме». Для Толстого как теоретика всякая условность есть неправда. Но как художник он, конечно же, пользуется условностью в своих произведениях. Ведь без условности нет никакого художества. Во всяком случае, Толстой на деле не отрицал

* Бердяев Н. А. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого. С. 380.

** Там же.

таких чисто условных жанров, как сказка и притча, и сам их сочинял.

Толстой не против искусства. Но искусство не должно быть *искусственным*. Оно не должно быть наслаждением, развлечением или забавой. Оно есть *великое дело*. «Искусство есть орган жизни человечества, переводящий разумное сознание идей в чувство. В наше время общее религиозное сознание людей есть сознание братства людей и блага их во взаимном единении. Истинная наука должна указать различные образы приложения этого сознания к жизни. Искусство должно переводить это сознание в чувство»^{*}.

Иначе говоря, искусство должно нести в себе нравственную идею братства и единения людей. «Искусство», которое лишь доставляет удовольствие, не может объединять людей. Оно, наоборот, их разобщает, потому что «принцип удовольствия», как совершенно справедливо показал Зигмунд Фрейд, есть сугубо *эгоистический* принцип. Толстой со своим «мужицким демократизмом» не мог принять такого чисто развлекательного искусства, и не мог принять его как раз потому, что оно *недемократично*.

Здесь нужно оговорить тот факт, что Толстой не принимал той разновидности классического искусства, которое к концу XIX века выродилось в своеобразный «ложный академизм». Но конец XIX и начало XX веков ознаменовалось рождением нового искусства под названием «модернизм». И это новое искусство, будучи порождением массового общества, тоже оказалось недемократичным. Об этом, к примеру, писал испанский экзистенциалист Хосе Ортега-и-Гассет, который в недемократизме нового искусства, скорее, видел его достоинство. «...Новое искусство, — писал он, — встречает массу, настроенную к нему враждебно, и будет сталкиваться с этим всегда. Оно ненародно по самому своему существу; более того, оно антинародно»^{**}.

Ортега-и-Гассет считал народ, массу реакционными. Народ сопротивляется новому, читаем мы у него, потому что не понимает современного искусства. «С социологической точки зрения, — пишет Ортега-и-Гассет, — для нового искусства, как мне думается, характерно именно то, что оно делит публику на два

^{*} Толстой Л. Н. Что такое искусство? // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 30. М., 1951. С. 194.

^{**} Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 220.

класса людей: тех, которые его понимают, и тех, которые неспособны его понять. Как будто существуют две разновидности рода человеческого, из которых одна обладает неким органом восприятия, а другая его лишена. Новое искусство, очевидно, не есть искусство для всех, как, например, искусство романтическое: новое искусство обращается к особо одаренному меньшинству. Отсюда раздражение в массе»^{*}.

Отсутствие демократизма у Ортега-и-Гассета — это вовсе не новость. Как и деление рода человеческого на две половинки, из которых одна способна к культурному творчеству, а другая совсем нет, тоже не новость. О том же самом ранее писал Фридрих Ницше. «Высшая культура, — отмечал он, — может возникнуть только там, где есть две различные касты общества: каста работающих и каста призванных к истинному творчеству; или, выражаясь более определенно: каста вынужденного труда и каста свободного труда»^{**}.

Именно такую элитарность и не приемлет Толстой, потому что подлинный демократизм и элитарность несовместимы. В XIX веке, когда широкие массы впервые вовлекаются в политическую и культурную жизнь, в искусстве происходит раскол. На фоне формирующейся массовой культуры появляется искусство для искусства, искусство для искусствоведов, знатоков и снобов. И оно действительно оказывается недемократичным, потому что в народном сознании красота всегда бессознательно спаяна с нравственной идеей. И то искусство, которое не несет в себе нравственной идеи, никогда не будет «понятно» народу.

Человека из народа никогда не убедишь в том, что «Черный квадрат» Малевича прекрасен. Красота, которую признают за «Черным квадратом», противоположна красоте народного языка, красоте народного костюма, красоте предметов крестьянского быта, которую Толстой никогда не отвергал и не осуждал. В творчестве Толстого все это любовно описано. Таким образом, Толстой оказывается противником вовсе не красоты, а эстетизма в любой его форме. Толстой просто не знает, как это правильно назвать. Он, по сути, против эстетизма во имя демократии. А Ницше, Ортега-и-Гассет, Бердяев отрицают демократию во имя эстетизма.

^{*} Там же. С. 221.

^{**} Цит. по: Lukacs G. Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. Berlin; Weimar, 1988. S. 264.

«Искусство, — пишет Толстой, — должно устранять насилие»^{*}. Искусство должно нести добро, нравственную идею. Но хотя насилие глубоко безнравственно и безобразно, эстетизация его возможна. Так же как возможна эстетизация однополый любви. Розанов трудно обвинить в последнем. Но эта идея, чувствуется, его увлекала, и он видит «это» даже там, где «этого» совершенно нет. Он считает, что взаимная привязанность и симпатия Катюши Масловой и Марьи Павловны, описанные Толстым в «Воскресении», есть «содом». Правда, он здесь не приписывает соответствующего сознательного намерения самому Толстому. Это получилось у того, так сказать, «по Фрейду». Толстым, утверждает он, «описана содомитянка без всякого подозрения автора о том, что он именно рисует»^{**}. Но ведь и самого Розанова здесь можно истолковать «по Фрейду». Если же ты такой умный, то зачем так подставляешься?

Розанов не верит в бескорыстную дружбу людей. А Толстой верит и считает, что в этом спасение и назначение человека. И искусство, считает он, должно служить человеческому единению, а не человеческому эгоизму. «Назначение искусства в наше время, — пишет Толстой, — в том, чтобы перевести из области рассудка в область чувства истину о том, что благо людей в их единении между собой, и установить на место царствующего теперь насилия то царство Божие, т. е. любви, которое представляется всем нам высшею целью жизни человечества»^{***}.

По большому счету красота, согласно Толстому, в ходе истории разошлась с добром. Но истинное искусство должно служить добру. В непонимании этого, считал Толстой, главная беда Шекспира. «Главное же то, — пишет он, — что, усвоив то безнравственное мирозерцание, которое проникает все произведения Шекспира, он теряет способность различения доброго и злого. И ложь возвеличения ничтожного, не художественного и не только не нравственного, но прямо безнравственного писателя делает свое губительное дело»^{****}.

^{*} Толстой Л. Н. Что такое искусство? // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 30. С. 194.

^{**} Розанов В. В. Уединенное: В 2 т. Т. 2. С. 77.

^{***} Там же. С. 195.

^{****} Толстой Л. Н. О Шекспире и о драме // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 35. М., 1950. С. 271.

Драма, доказывал Толстой, должна служить «уяснению религиозного сознания», а последнее как раз и есть сознание единения людей. Но такой драмы еще нет, считает Толстой, и даже забраковывает свои собственные, написанные, как он считал, «случайно», театральные пьесы*. Безнравственна неправда, считал Толстой. И всякая условность тоже есть неправда.

Но позиция Толстого еще сложнее, поскольку он отвергает, как уже говорилось, не только красоту, но и истину. Дело в том, что научная истина, по его мнению, сегодня расходится с правдой жизни. А в результате такая научная истина оборачивается ложью. «Так, например, — отмечает он, — в модном теперь вопросе социологии или политической экономии, казалось бы, есть только один вопрос: зачем и почему одни люди ничего не делают, а другие на них работают?»** И именно на этот вопрос «наука», написав целый воз необязательных слов, не дает никакого ответа. Так кому нужна и кому полезна такая «наука»?

Иное дело классическая культура в ее основе, где Добро едино только с Красотой, но и с Истиной с большой буквы, которая не может быть некрасивой и недоброй. Изначально, считает Толстой, Добро, Истина и Красота составляли *одну* Идею, один Идеал. И точно так же *онтогенетически* они составляют единство. «Родившись, — пишет Толстой, — человек представляет собой первообраз гармонии правды, красоты и добра»***. При этом он доказывает, подобно своему учителю Руссо, что этот идеал был испорчен цивилизацией. Напомним слова самого Руссо: «Науки, Литература и Искусства, менее деспотичные, но, быть может, более могущественные, покрывают гирляндами цветов железные цепи, коими опутаны эти люди... заставляют их любить свое рабское состояние и превращают их в то, что называется цивилизованными народами»****.

Все это означает, что Истина, Добро и Красота расходятся между собой в определенных исторических обстоятельствах. Дать точный анализ этих обстоятельств Толстой не может. Не

* Там же. С. 270.

** Толстой Л. Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 35. С. 180.

*** Толстой Л. Н. Кому у кого учиться писать, крестьянским ребятам у нас или нам у крестьянских ребят? // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 8. М., 1936. С. 322.

**** Руссо Ж. Ж. Трактаты. М., 1969. С. 19.

может он этого сделать как *философ*. Но как *художник* он точно умеет показать, где подлинная, а где фальшивая красота, где лицо, а где маска. И как раз этого не видят критики — Бердяев, Розанов, Шестов и др. Они только кричали, что он гонит красоту. Но какую красоту он гонит — вот в чем вопрос.

* * *

Для полноты картины нужно сказать, что в критике Толстым красоты есть много общего с Ф. М. Достоевским, который называл красоту «страшной силой». В романах Достоевского много красавиц и красавцев. Первые играют первостепенные роли в сюжетах романов именно в силу этого своего качества. Красота Грушеньки завязывает в узел конфликта отношения отца и сына Карамазовых. Красота покупается и продается, и это провоцирует конфликт нескольких лиц в «Идиоте».

Обычно основание красоты ищут в правильных соотношениях, пропорциях, т. е. в гармонии. Так или иначе обращает на себя внимание то, что самые отвратительные персонажи романов Достоевского иногда наделены исключительной, многозначительно подчеркнутой автором красотой. У них обязательно красивые, правильные, может быть, слишком красивые и правильные, лица.

«Это был очень красивый молодой человек... — пишет о Ставрогине рассказчик. — Поразило меня тоже его лицо: волосы его были что-то уж очень черны, светлые глаза его что-то уж очень спокойны и ясны, цвет лица что-то уж очень нежен и бел, румянец что-то уж слишком ярок и чист, зубы как жемчужины, губы как коралловые, — казалось бы, писаный красавец, а в то же время как будто и отвратителен. Говорили, что его лицо напоминает маску...»*

Почти таков же Свидригайлов: «Это было какое-то странное лицо, похожее как бы на маску: белое, румяное, с румяными, алыми губами... Глаза были как-то слишком голубые, а взгляд их как-то слишком тяжел и неподвижен. Что-то было ужасно неприятное в этом красивом и чрезвычайно моложавом, судя по летам, лице»**.

* Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Л., 1988–1996. Т. 7. С. 41–42.

** Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Указ. изд. Т. 5. С. 442.

Любопытным является многократное упоминание лица-маски или элементов его у персонажей с бедным, смутным внутренним миром или почти опустошенных духовно, как Ставрогин. И чем скуднее духовность, тем неподвижнее, резче, мертвее лицо. Это уже не человеческая красота — это муляж, и в движениях такого лица есть что-то механическое, неживое. Так выражение чрезвычайно красивого лица князя Валковского «изменялось судя по обстоятельствам; но изменялось резко вполне, с необыкновенною быстротою, переходя от самого приятного до самого угрюмого или недовольного, как будто внезапно была передернута какая-то пружинка»*.

Красив собою и один из самых отталкивающих типов «Записок из Мертвого дома», о котором у Достоевского говорится: «Нет, лучше пожар, лучше мор и голод, чем такой человек в обществе!»** Афанасий Иванович Тоцкий — развратитель Настасьи Филипповны — был человеком «изящного характера, с необыкновенною утонченностию вкуса»***.

Как и Толстой, Достоевский пытается показать двойственную природу красоты. Сообщая внутренне растленным персонажам привлекательные черты, он разоблачает красоту как внешнюю маску. Иначе говоря, красота без добра становится фикцией. Но диалектика добра и красоты такова, что нравственность способна преображать и неправильную форму. Поэтому так «духовны» портреты многих других героинь Достоевского. Лиза в «Бесах» «даже поражала неправильностью линий своего лица. Глаза ее были поставлены как-то по-калмыцки, криво; была бледна, скулиста, смугла и худа лицом; но было же нечто в этом лице побеждающее и привлекающее! Какое-то могущество сказывалось в горящем взгляде ее темных глаз...»**** С другой стороны, страдание преображает прекрасное лицо Настасьи Филипповны.

* Достоевский Ф. М. Униженные и оскорбленные // Достоевский Ф. М. Указ. изд. Т. 4. С. 96—97.

** Достоевский Ф. М. Записки из Мертвого дома // Достоевский Ф. М. Указ. изд. Т. 3. С. 275.

*** Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Указ. изд. Т. 6. С. 40.

**** Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Указ. изд. Т. 7. С. 106.

А вот как писатель характеризует Авдотью Романовну Раскольникову, которая «была замечательно хороша собою — высокая, удивительно стройная, сильная, самоуверенная, что высказывалось во всяком жесте ее и что, впрочем, нисколько не отнимало у ее движений мягкости и грациозности... ее даже можно было назвать красавицей. ...Она была бледна, но не болезненно бледна; лицо ее сияло свежестью и здоровьем. Рот у ней был немного мал, нижняя же губка, свежая и алая, чуть-чуть выдавалась вперед, вместе с подбородком, — единственная неправильность в этом прекрасном лице, но придававшая ему особенную характерность...»*

Итак, духовное, просвечивающее через телесное, делает красоту истинной, придает ей новый смысл. В природе вне человека красота это прежде всего гармония форм. Что касается восприятия красоты самого человека, то здесь красота обретает истинный смысл тогда, когда оказывается проявлением нравственного идеала. Здесь Достоевский следует классическому принципу триединства Истины, Добра и Красоты. А там, где Добро и Истина разошлись, гармоничное и правильное может оказаться страшным. Иначе говоря, гармонически правильное может отталкивать, если это — лишь маска, за которой нет идеального, духа. Но проблема взаимосвязи красоты и добра еще сложнее.

Исповедуясь с надрывом и отчаянием, Митя Карамазов рассказывает Алеше, как довелось ему познать «страшную и ужасную» силу красоты, непонятным образом соединяющей «идеал Мадонны» с «идеалом содомским». Вот его слова: «Красота — это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Красота! Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеалы Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил... Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В содоме ли красота? Верь, что в содоме-то она и

* Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Указ. изд. Т. 5. С. 192–193.

сидит для огромного большинства людей, — знал ты эту тайну или нет? Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»*.

Если об антиномии добра и красоты у Толстого можно говорить только применительно к его философии, а в его художественном творчестве она разрешается в образах очень цельных натур, то у Достоевского и его мысль антиномична, и герои остаются внутренне разорванными натурами. И в этом смысле он плоть от плоти своей эпохи и кризиса классической культуры.

«В Достоевском действительно все время шла большая внутренняя работа по вопросам о смысле красоты, о задачах искусства, — пишет В. В. Зеньковский, — и если эта работа так мало все же (сравнительно с другими темами) отразилась в его творчестве, то причину этого надо искать в том, что у него очень рано (но, конечно, уже после каторги) наметилось глубокое раздвоение, с которым он никак не мог справиться. С одной стороны, мысли Достоевского настойчиво развивались в сторону тех идей, вершиной которых является формула “красота спасет мир”, — с другой стороны, в нем с неменьшей силой — и чем дальше, тем определеннее, выступало сознание того, что красота есть объект спасения, а не сила спасения. Эти два цикла идей развивались у Достоевского параллельно, друг друга путая и осложняя. По существу, Достоевский так и не справился с этой трагической антиномией, не смог выработать цельного эстетического мировоззрения»**.

Это сказано очень верно: кто кого «спасает» у Достоевского, непонятно: красота — мир или мир — красоту. И Розанов, который сам не знает, какой красоте ему молиться, то ли соленым рыжикам, то ли истине-справедливости, ничего не смог возразить философу Столпнеру, когда тот сказал ему: «Достоевский весь вертляв и фальшив. Вы читаете у него пламенные строки в одном направлении — и почти не замечаете, как у него из-под одного пафоса выдвигается противоположный, который весь его (тот первый пафос) съедает... На него нельзя положиться,

* Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Указ. изд. Т. 9. С. 123.

** Зеньковский В. В. Проблема красоты в мирозерцании Достоевского // Эстетические исследования: методы и критерии. М., 1996. С. 218–219.

опереться, надеяться. Он обманчив. И надежда — на Толстого: он учит правильному, ясному, полезному добру. Вот кто моральный вождь России и кого молодежь должна, противопоставив Д-ому, выдвинуть в свои вожди»*.

«Я молчал», — вот все, что смог сказать по этому поводу Розанов. Толстой понимает, что красота бывает «содомской». Но он понимает также, что Содом и Гоморра — это высший слой русского общества, его «элита». Другое дело Хаджи-Мурат, которого почему-то, хотя и понятно почему, не любит Розанов. Где тут «содом» и где тут «гоморра»? Хаджи-Мурат — простой, храбрый, благородный человек. И никакого надлома. А Розанову, если без надлома и без истерики, т. е. без «проблем», то абсолютно неинтересно. Хаджи-Мурат для него грубый неотесанный мужик, как и сам Толстой, который, так же как и Хаджи-Мурат, не понравился Розанову, — кстати, *взаимно*.

Метаморфозу красоты, не только стихийно, но и сознательно отделяемой от добра, Митя Карамазов недаром определяет как «содомскую красоту». Достоевский, как и Толстой, прекрасно понимает: что-то опасное происходит не только с идеалами красоты и добра, но и с христианской верой. Христианство осуждает «содом», но считает его неистребимым в душе человека до Второго пришествия. Розанов видит в этом порок христианства и, как многие в Серебряный век, хочет разбавить его язычеством, которое не находило в «содоме» никакого «греха».

Достоевский тоже не видит здесь однозначного выхода. Среди содома-то и начинает мелькать идеал Мадонны, говорит Митя Карамазов Алеше. У Достоевского это сказано с таким экстазом, что, несомненно, тут не в Мите и не в Алеше дело, а в самом Федоре Михайловиче. Человек, по мнению писателя, может лелеять в душе одновременно два идеала — «мадоннский» и «содомский». Мадоннский, т. е. духовный, и содомский — низкий, связанный с красотой телесной, чувственной. Сдвиги в культуре, камертоном которых стал Достоевский, феномен Ставрогина, который не знает «различия в красоте между какою-нибудь сладострастной, зверскою штукой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвою жизнью для человечества»**. С этим по большому счету и оставляет человека Достоевский в своих произведениях. И хотя Свидригайлов «уезжает в Аме-

* Розанов В. В. Мимолетное. М., 1994. С. 171.

** Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Указ. изд. С. 242.

рику», Иван Карамазов сходит с ума, а Раскольников получает заслуженное «наказание», красота тут мало кого «спасает».

Что до Толстого, то в «Крейцеровой сонате» он также описывает случай, когда любви нет, а есть только распаленная чувственность, страсть, которая перемежается периодами взаимного отчуждения, переходящего в раздражение и ненависть. Именно на фоне таких отношений музыка, прекрасная музыка, становится непонятной. Но самое главное то, что она вызывает в душе чувство, у которого нет адресата. Или, хуже того, возможный адресат на фоне этой прекрасной музыки вызывает чувства совсем другие, а именно низкие. И тогда происходит столкновение в душе возвышенного и низменного, пошлого, чего человеческая душа не выдерживает. Она разрывается на части, и все, как в «Крейцеровой сонате», кончается трагически. И здесь с Толстым вполне солидарен историк русской философии В. В. Зеньковский. «Уж поистине “помутилась” эстетическая идея в человечестве, — пишет он, — если красота оказывается столь двусмысленной, что о единстве красоты и добра уже невозможно говорить... О какой тут “спасительной силе” красоты может идти речь — не оказалась бы красота не силой спасения, а лишь соблазном, уводящим в темную бесконечность греха...»*

Существует явная близость Достоевского и Толстого в отношении к тем произведениям искусства, в которых воплотился классический идеал. Как Достоевский в набросках к статье о «Литературе красоты» 1876 года называет имена Диккенса и Гюго, так и Толстой, называя их же, неизменно присоединяет к ним имя Достоевского**. Оба они отрицают красоту в форме внешней красоты, когда она не тождественна с истиной, нравственностью и верой. Силой они обладают только вместе.

Для них обоих красота оказывается внешней гармонией, отлученной от гармонии внутренней. Это красота тела, вызывающая буйство чувств, ведущее к пороку. И другое дело — красота внутренняя, проявляющаяся не столько в сочетании внешних форм, сколько в гармонии действий, поступков человека. Красивости по большому счету противостоит некра-

* Зеньковский В. В. Проблема красоты в мирозерцании Достоевского. С. 232–233.

** Толстой Л. Н. Что такое искусство // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 30. С. 160, 177.

сивость как дисгармония внешних форм. А красоте противостоит безобразие, которое страшнее всего не во внешнем, а во внутреннем — духовном своем проявлении, когда безобразием оказывается зло, порок, аморализм.

В своей публицистике Достоевский стремится сознательно «снять» эстетический идеал в идеале этическом, а последний — в идеале религиозном. Хотя и решает эту проблему в теории сугубо абстрактно. Доктрина в публицистике Достоевского преобладает над реальной жизнью. Но в художественных произведениях Достоевского все иначе. Здесь он живописует моральный надлом в людях своего времени, в жизни которых зло остается непобежденным и внутренне связанным с «содомской красотой».

Сложнее у Льва Толстого, в творчестве которого цельные натуры способны возвыситься над обстоятельствами жизни. Но в своей публицистике, и прежде всего в работе «Что такое искусство?», Толстой отвергает красоту в пользу добра. Красоту он отрицает потому, что она неотделима от чувств как начала греха. И в этом отрицании красоты вообще, а не ее современной превратной формы — ключ к пониманию его эстетической позиции. Толстой отождествляет красоту вообще с чувственной красотой. В своей публицистике он склонен видеть в современном недемократичном искусстве одно из его важнейших проявлений. Толстому, по сути, не хватает историзма, но не в литературном творчестве, а в его философии. Чутье художника его никогда не подводит, а подводит его метафизика.

В. В. Бычков

Эстетика отрицания эстетического

Создав целый ряд выдающихся в художественном отношении произведений, Лев Толстой достаточно поздно обратился к эстетической теории. И заинтересовался ею тогда, когда практически не только завершил свой путь художника, но даже и сожалел о многих этапах, как и о высокохудожественных результатах этого пути. Эстетика и эстетическая специфика искусства заинтересовали его тогда, когда он решил посмотреть на них под углом зрения ригористического направления христианской этики. Обратившись к христианству апостольских времен и первых отцов Церкви, Толстой в поздний период своего творчества фактически порывает и с мирской культурой, которой служил многие десятилетия своим творчеством, и с официальной церковью, и с эстетикой в ее тогдашнем облики. Около 15 лет он непосредственно размышлял над проблемами религии, искусства и эстетики и суть этих размышлений изложил в ряде статей и итоговом исследовании «Что такое искусство?» (1897—1898). Эстетическое *credo*, утвержденное этим сочинением, было негативно воспринято как светской художественно-эстетической интеллигенцией, так и русской официальной церковью. Простой народ, интересы которого вроде бы отстаивал Толстой в этом трактате, никак, естественно, на него не реагировал, так как не знал его, да и вряд ли понял бы благородно

опрошенческую (и тем не менее барскую) эстетику неохристианского утописта.

Главное острие критики (а трактат заостренно полемичен) великого писателя направлено на новоевропейское секулярное (но и церковное тоже) искусство и эстетику как науку. Он образно показывает, как много энергии, сил, средств, человеческих жизней современное общество тратит на сферу искусства, и задается риторическим вопросом, а оправданы ли эти социальные жертвы перед вопиющей нищетой, болезнями и даже голодом большей части народа. Ярко показав, что множество произведений современного искусства по содержанию своему пусты или безнравственны, а по форме достаточно изощренны и просто непонятны народу, Толстой делает однозначный негативный вывод относительно почти всего современного ему искусства и большей части искусства классического со времен древнегреческой трагедии во всех его видах — литературе, музыке, живописи, театре.

Современная академическая эстетика просто отмахнулась от трактата великого писателя, как от старческой причуды. Однако, если мы вспомним, что в XX — начале XXI века нападки на классическое искусство и традиционное понимание красоты предпринимаются достаточно регулярно, притом с самых разных идеологических и эстетических позиций, то мы, пожалуй, с большим вниманием сегодня присмотримся и к «негативной эстетике» мудрого графа. В отличие от многих импульсивных, эпатажных и плохо знавших историю культуры и тем более эстетическую теорию авангардистов начала XX века, огульно отрицавших все культурное наследие прошлого, Толстой не только хорошо знал европейскую культуру и искусство в оригинале, но и взял на себя труд, работая над трактатом, внимательно прочитать все главные опубликованные к тому времени специальные сочинения по эстетике, которых было уже немало написано во всех странах евро-американского ареала. Простудировав и кратко изложив их в своей работе, Толстой пришел к объективному выводу, что все они так или иначе сводят сущность искусства к изображению, выражению или созданию красоты, а суть последней выявляется в особого рода наслаждении, которое не вызывает вожделения (58)*. Он не соглаша-

* Трактат «Что такое искусство?» цитируется в тексте с указанием стр. в скобках по изданию: Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 30. М., 1951.

ется с обоими этими тезисами, активно опровергает их и таким образом заключает, что эстетика, как она сложилась к его времени, — ложная наука, так как в принципе неверно решает главные ею самой поставленные перед собой задачи. «Люди поймут смысл искусства только тогда, — утверждает граф Толстой, — когда перестанут считать целью этой деятельности красоту, т. е. наслаждение» (61).

Эстетика, оформившаяся как наука в Европе XVIII века и впервые громко заявившая о себе в известном труде Баумгартена, возникла, утверждает русский писатель, на путанице понятий и недоразумении. Европейцы возводят ее происхождение к древним грекам, однако у них автор новой «негативной эстетики» такой науки не обнаружил и вынужден констатировать, что даже в главных понятиях — добра и красоты, — они так и не смогли разобраться, отождествляя их или подчиняя одно другому. В конце концов ими был найден компромисс — некое соединение двух понятий, которые, по мнению русского писателя, большей частью противоположны друг другу; греки выражали его термином *калокагатия*. Это понятие, действительно что-то значившее для древних греков, «но не имеющее никакого смысла для христиан», европейские эстетики представили в качестве высшего идеала человечества. «На этом недоразумении была построена новая наука — эстетика» (75). Баумгартен, опираясь на идеи этого «полудикого рабовладельческого народца, очень хорошо изображавшего наготу человеческого тела и строившего приятные на вид здания» и не различавшего в силу слабой развитости нравственности между добром и красотой, положил в основу новой науки «троицу» Добра, Красоты и Истины, фактически отождествив их на уровне метафизики. Между тем, убежден Толстой и стремится обосновать это в своем трактате, красота не только не тождественна истине и добру, но, как правило, противоположна им. А вся эта построенная на ошибочных постулатах наука эстетики создана узкой группой представителей господствующего класса для будто бы научного обоснования необходимости существования современного искусства, являющегося не чем иным, как пустой забавой праздных богачей, получающих от него наслаждение и возбуждающих с его помощью свою чувственность*.

* Между тем в одной черновой рукописи 1896 года, то есть периода, когда он уже практически завершал книгу «Что такое искусство?», Толстой дает

С пафосом первых отцов Церкви Толстой на материале европейского искусства фактически продолжает раннехристианскую «эстетику отрицания»*. Он буквально обрушивается, прежде всего, на современное ему искусство, но не щадит фактически и всю европейскую классику за исключением отдельных произведений, как правило, не имеющих особой художественной ценности, от античности до XIX века, включая и церковное. Эта негативная эстетика классика мировой литературы, значительно обогатившего своими художественными произведениями как раз то искусство, которое он в данном трактате и критикует, возникла на основе новой религиозной установки позднего Толстого-мыслителя. В частности, он резко разграничивает теперь два вида искусства — искусство *народное*, основывающееся на глубинном религиозном сознании, и искусство *господское*, утратившее свое религиозное основание. Именно последнее и является предметом его критики, ибо к нему он относит фактически все европейское профессиональное искусство.

В современном виде, дает свою интерпретацию истории искусства Толстой, оно возникло с того времени, которое называется «возрождением наук и искусств». Именно в этот период люди, в руках которых находилась власть и огромные богатства, то есть «высшие классы», создали и способствовали созданию искусства, которое отказалось от истинной религиозной основы и служило только наслаждению представителей этого класса. «Признав же мерилom добра наслаждение, то есть красоту, люди высших классов европейского общества вернулись в своем понимании искусства к грубому пониманию первобытных греков, которое осудил уже Платон. И соответственно это-

свое, и притом позитивное в его понимании определение искусства: «Искусство есть один из видов забавы, посредством которой человек, не действуя сам, а только отдаваясь получаемым впечатлениям, переживает различные человеческие чувства и этим способом отдыхает от труда жизни. Искусство дает человеку отдых подобно тому, который дает человеку сон. И как без сна не мог бы жить человек, так и без искусства невозможна бы была жизнь человека» (там же. С. 253). При этом он имеет в виду именно человека труда, то есть народ в его понимании, а не господствующие классы, которые и создают ныне искусство, не доступное народу и не понятное ему. На это-то искусство и обрушивается его могучая критика.

* Подробнее о ней см.: Бычков В. В. *Aesthetica patrum*. Эстетика отцов Церкви. М., 1995. С. 154–181.

му пониманию среди них и составила теория искусства» (73). Этим искусством, «пустым и часто развратным», они заменили религиозное искусство и тем самым скрыли от народа потребность в истинном искусстве (155).

Только внешне «господское» искусство представляется многообразным и богатым, хотя по существу оно очень бедно и ограничено, ибо «почти все чувства людей нашего круга сводятся к трем, очень ничтожным и несложным чувствам: к чувству гордости, половой похоти и к чувству тоски жизни. И эти три чувства и их разветвления составляют почти исключительное содержание искусства богатых классов» (87). На примере множества произведений литературы, живописи, музыки Толстой стремится подтвердить свою гипотезу. Особенно резко критикует он декадентов, к которым относит и символистов, и импрессионистов, и их последователей. В этом искусстве, отмечает он, усилился «элемент половой похоти», «больная эротическая мания» (88, 89). Кроме того, его возмущает изощренность и усложненность художественных языков современного искусства. Он приводит многочисленные примеры из произведений Бодлера, Верлена, Малларме, анализирует некоторые живописные и музыкальные произведения (здесь особенно достается Вагнеру) и приходит к выводу, что они непонятны народу из-за их изощренной формы, под которой, однако, скрывается пустота; это не истинное искусство, но «фальшивые подделки под искусство» (167–168; ср.: 141 и др.). При этом вину за появление нового, пустого и непонятного искусства он возлагает на критиков, которые восхваляют античное и ренессансное искусство*, то есть дают совершенно искаженное и извращенное понимание искусства.

* Нельзя удержаться, чтобы не привести хотя бы один пример парадоксальных суждений великого писателя: «Только благодаря критикам, восхваляющим в наше время грубые, дикие и часто бессмысленные для нас произведения древних греков: Софокла, Эврипида, Эсхила, в особенности Аристофана, или новых: Данте, Тасса, Мильтона, Шекспира; в живописи — всего Рафаэля, всего Микель-Анджело с его нелепым “Страшным судом”; в музыке — всего Баха и всего Бетховена с его последним периодом, стали возможны в наше время Ибсены, Метерлинки, Верлены, Малларме, Пювис де Шаваны, Клингера, Бёклины, Штуки, Шнейдеры, в музыке — Вагнеры, Листы, Берлиозы, Брамсы, Рихарды Штраусы и т. п., и вся та огромная масса ни на что ненужных подражателей этих подражателей» (125). Несомненно, что многие из христианских апологетов II–III веков, если бы им привелось вос-

Толстой указывает на целый ряд нравственно и социально вредных и даже опасных последствий такого искаженного понимания искусства, которое господствует в современной ему эстетике и критике. Во-первых, это огромная трата труда многих людей, работающих на дело не только бесполезное, но часто даже и вредное. Во-вторых, — совершенно извращенный образ жизни представителей господствующих классов — главных потребителей этого искусства. Оно спасает их от томящей скуки и понимания бессмысленности их образа жизни. В-третьих, это «извращенное искусство» искажает от природы правильные ориентиры простого народа и детей в сфере нравственных и общих ценностей, в понимании того, что хорошо, а что плохо. В-четвертых, это искусство побуждает представителей высших классов ставить эстетический идеал выше нравственных требований. С «особой наглостью» это декларируют декаденты и эстеты вроде Оскара Уайльда. Наконец, пятое и самое главное в глазах Толстого следствие распространения современного искусства — оно «прямо развращает людей посредством заражения их самыми дурными и вредными для человечества чувствами суеверия, патриотизма, а главное — сладострастия» (168—173).

Относительно «сладострастия», которым переполнено современное искусство и которое ведет, согласно русскому писателю, к грубому разврату, разрушению семьи и основ христианской нравственности, все вроде бы ясно. Здесь Толстой полностью находится в русле уже упомянутой «эстетики отрицания» ранних отцов Церкви. А вот негативные аспекты «суеверия» и «патриотизма» можно понять только исходя из общей духовно-религиозной позиции позднего Толстого.

Она достаточно проста. Русский писатель считал себя практически единственным *истинным современным христианином*. Религию и религиозное сознание он признает в качестве высших исторически конкретных форм духовной жизни человечества. Религии преходящи. Каждая религия или ее направление соответствует состоянию человеческого сознания на данном этапе исторического развития. В религии с наибольшей полно-

креснуть сегодня, двумя руками подписались бы под подобными сентенциями русского писателя, которого, кстати, можно упрекать в чем угодно, только не в невежестве. Уже из приведенного перечня имен видно, что он был хорошо осведомлен о самом современном искусстве, не говоря уже о классике.

той выражается смысл жизни. В христианстве наиболее адекватным, то есть отвечавшим идеалам Евангелия, он признавал только его первый этап — апостольско-раннехристианский, до возникновения официально-государственной церкви «при Константине, Карле Великом, Владимире». Церковное христианство, убежден Толстой, за что и был неофициально отлучен от православной Церкви, исказило заветы Христа, разработав и утвердив идеи небесной и церковной иерархий, фактически отказавшись от принципов смирения и любви, узаконив неравенство людей и слепую веру в Церковь и ее постановления. Все это содействовало уклонению церковного христианства от истинного христианства и сближало с завуалированным язычеством. Неисказенные основы христианства, убежден русский мыслитель, сохранились только в глубинах народного сознания. Поэтому он с большим уважением относится к некоторым народным, сектантским движениям, обратившимся непосредственно к доцерковному христианству, а также к таким опиравшимся на народные истоки проповедникам и практикам христианской жизни, как св. Франциск Ассизский или к реформаторам церкви — Гусу, Лютеру, Кальвину.

Отсюда двойственное отношение Толстого и к церковному искусству, ибо оно возникло на основе извращенного церковью учения Христа. Однако он чувствует силу средневекового искусства и поэтому признает его все-таки «настоящим искусством», объясняя это тем, что оно «соответствовало религиозному мировоззрению народа, среди которого оно возникло». Художники Средних веков были представителями народа и жили его чувствами и его верой (70—71).

Основой религиозного сознания, страстным проповедником которого выступал поздний Толстой, его высшим идеалом должно стать стремление к «братской жизни всех людей», сознающих свою «сыновность Богу», к всемирной братской любви всех людей независимо от их положения в обществе, возраста, пола, национальности и других различий. За этот идеал Толстого десятилетием ранее появляющегося здесь трактата остро критиковал Константин Леонтьев, называя его «розовым христианством», не соответствующим Христову учению. Тем не менее Толстой и десять лет спустя именно на основе этого идеала строит свою этику и эстетику. Соответственно он требует оценивать все жизненные явления, включая и искусство, только с позиции этого высшего в его понимании религиозного идеала. При этом он уже в самом русском обще-

стве усматривает много признаков движения в направлении его реализации.

Отсюда становится понятной мысль Толстого о «вредности» таких компонентов современного искусства, как церковные *суеверие* и *патриотизм*. Оба эти явления активно поддерживаются современными искусствами: «Для церковных суеверий — поэзией молитв, гимнов, живописью и ваянием икон, статуй, пением, органами, музыкой и архитектурой, и даже драматическим искусством в церковном служении. Для патриотических суеверий — стихотворениями, рассказами, которые передаются еще в школах; музыкой, пением, торжественными шествиями, встречами, воинственными картинами, памятниками» (173–174). Между тем эти «суеверия» никак не способствуют братскому объединению людей, но, напротив, постоянно разжигают и поддерживают в них вражду — между представителями различных религий, наций, народностей. Именно с позиции космополитического христианско-апостольского идеала Толстой критикует современное искусство. «Не будь этой постоянной деятельности всех отраслей искусства на поддержание церковного и патриотического одурения и озлобления народа, — убежден он, — народные массы уже давно достигли бы истинного просвещения» (174).

Искусство, таким образом, в понимании русского мыслителя обладает огромной силой воздействия на людей и общество в целом. Другой вопрос, что оно пока направлено по ложному пути и приносит человечеству больше вреда, чем пользы. Пафосом переосмысления целей и задач искусства как могучего фактора социального воздействия и дышит трактат русского неохристианина, предвещавшего начало принципиально новой эры социально-духовного бытия человечества.

Сила искусства заключается в его сущности, которую Толстой видит в особой *коммуникации*. Не красота и наслаждение составляют основу искусства, а общение людей между собой с его помощью. В отличие от словесного общения искусство передает от человека к человеку не мысли, но чувства с помощью особой системы знаков — в этом его специфика и уникальность, ибо ничто другое не в состоянии служить передатчиком чувств. Отсюда главное определение искусства: «*Искусство есть деятельность человеческая, состоящая в том, что один человек сознательно известными внешними знаками передает другим испытываемые им чувства, а другие люди заражаются этими чувствами и переживают их*»

(65). Процесс создания произведения поэтому состоит в том, чтобы художник вызвал в себе когда-то испытанное чувство, затем посредством линий, красок, музыкальных звуков, жестов или словесных образов воплотил его в своем произведении. И если при восприятии его другим человеком у того пробудятся такие же или близкие к ним чувства, то произведение искусства состоялось; искусство выполнило свою цель.

Толстой признает многообразие форм, способов, приемов создания искусства, но считает, что главным является передача чувства, испытанного художником. В этой связи он возражает сторонникам реалистического (которое в его понимании является синонимом подражательного) искусства. Подражательность, будь то в живописи (здесь Толстой отождествляет ее с фотографичностью), музыке или литературе, не может служить «мерилом достоинства искусства», так как излишек подробностей не способствует, а часто затрудняет «заражение других тем чувством, которое испытал художник». В подражательных произведениях он видит не настоящее искусство, но подделку под него (116–117). В «декадентских» же произведениях Толстой не ощущает вообще изначального истинного чувства художника, но лишь стремление к возбуждению ощущения наслаждения с помощью изощренной формы. Поэтому эти произведения он вообще не относит к искусству.

Толстой хорошо сознает, что чувства, которые художник передает людям, могут быть как нравственными, так и безнравственными. И теми и другими искусство одинаково заражает людей. Именно поэтому он и встает на жестко ригористическую позицию, близкую к позиции раннехристианских апологетов, по критике всего безнравственного, с его точки зрения, в современном ему искусстве (как и в искусстве прошлого). Безнравственностью, однако, убежден он, в основном грешит «господское» искусство в силу извращенных чувственных потребностей «высших классов». Истинно же народное искусство основывается на глубинном религиозном сознании. Образцов этого искусства в отличие от множества примеров из искусства «господского» граф Толстой не приводит, ибо их, видимо, трудно было вычленивать из массы «заветных сказок», озорных частушек, скабрёзных анекдотов и прибауток того же народа; хотя А. Н. Афанасьеву удалось это сделать, правда, ценой усилий всей своей жизни. Тем не менее идеализаторски-утопический настрой русского мыслителя требует от него выявления и позитивной стороны искусства.

В этом плане он подчеркивает, например, что искусство прошлого может передавать ныне живущим людям добрые чувства людей ушедших поколений и этим осуществлять «эволюцию чувств посредством искусства, вытесняя чувства низшие, менее добрые и менее нужные для блага людей более добрыми, более нужными для этого блага. В этом назначение искусства» (151). С помощью современного искусства человек может общаться не только с современниками, но и с людьми будущего, и это также налагает на художника определенную ответственность. Наконец, искусство является тем «органом жизни человечества», который переводит «разумное сознание людей в чувство»; поэтому-то «искусство не есть наслаждение, утешение или забава; искусство есть великое дело» (194).

Глобальный кризис искусства, наступивший в Европе со времен Ренессанса, Толстой связывает с утратой религиозной веры «высшими классами» — главными заказчиками искусства. Именно они содействовали тому, чтобы искусство, имевшее «целью передавать те высшие чувства, вытекающие из религиозного сознания, до которых дожило человечество», превратилось в средство доставлять наслаждение известному обществу людей. Последствия этого были печальными: искусство «лишилось свойственного ему бесконечно разнообразного и глубокого религиозного содержания», «потеряло красоту формы, стало вычурно и неясно», «перестало быть искренно, а стало выдуманно и рассудочно» (85). Сила искусства заключается в передаче новых чувств, еще не испытанных людьми. Толстой убежден, что наслаждение, как нечто, достаточно ограниченное и избитое по своей природе, не дает возможности обновлению чувств. Напротив, в религиозной сфере он видит бесконечные и неисчерпаемые возможности для развития, постоянного обновления и обогащения человеческих чувств. «При каждом шаге вперед, который делает человечество, — а шаги эти совершаются через все большее и большее уяснение религиозного сознания, — испытываются людьми все новые и новые чувства. И потому только на основании религиозного сознания, показывающего высшую степень понимания жизни людей известного периода, и могут возникать новые, не испытанные еще людьми, чувства» (86). Бесконечно разнообразие чувств, основывающихся на живом религиозном сознании, ибо оно отражает постоянно обновляющееся творческое отношение человека к миру. В то время, как чувства, основанные на

наслаждении, давно все изведаны и выражены, и ничего нового эта ограниченная сфера не может дать человечеству (86).

Толстой достаточно однозначен относительно элитарности искусства. Настоящее высокое искусство, органически вытекающее из религиозного сознания, всегда доступно и понятно самым широким массам людей независимо от уровня их образования. К таким произведениям он относит «Илиаду», «Одиссею», библейские тексты, включая евангельские притчи, историю Сакья Муни и даже ведическую литературу. Трудно сказать, как сам русский писатель понимал Веды, ибо они и образованным индусам-то малопонятны, однако его главный аргумент в защиту своего тезиса обезоруживающе прост: как «может быть непонятно чувство, основанное на религии, то есть на отношении человека к Богу? Такое искусство должно быть и действительно было всегда всем понятно, потому что отношение всякого человека к Богу одно и то же» (109–110). «Большим массам», убежден Толстой, непонятно или плохое искусство, или вообще не искусство. Напротив, большое всемирное религиозное искусство может быть непонятно только «маленькому кружку извращенных людей» (110).

Однако в последние столетия европейской истории именно в руках этого кружка находятся все нити управления искусством, как в сфере его создания, так и в области оценки и формирования вкусов. Отсюда и возникло извращенное, с точки зрения почтенного графа и знаменитого писателя, понимание искусства, а в самом искусстве господствующее положение заняли подделки, а не истинные произведения. Этому процессу способствовали три фактора: профессионализация художественной деятельности, художественная критика и художественные школы. Именно они способствовали отходу искусства от своего истока — религиозного сознания и превращению его в забаву, доставляющую наслаждение избранному кругу скучающих бездельников. Профессионализм ориентирует художника на внешнее мастерство, не опирающееся, как правило, на искреннее чувство, которым только и живет настоящее искусство; на это же направлена и художественная школа, формирующая профессионалов. Критика же вообще вредна в художественной сфере, ибо «критики — это глупые, рассуждающие об умных» (122). Но даже, если они и не столь глупы, их деятельность бесполезна, потому что «толковать произведения художника нельзя». Если бы можно было растолковать словами, что хотел сказать художник, не потребовалось бы и его произведение — он

сам высказал бы это словами (123). Истинное искусство основывается на том «чуть-чуть», со ссылкой на Карла Брюллова утверждает Толстой, которое не поддается никакому критическому описанию и истолкованию. Современные же критики и художественные школы не помогают людям постигать истинное искусство, ибо не в состоянии это сделать, а «приучают» их к тому, что «похоже на искусство», но таковым не является по существу.

В частности, критики лишены способности «заражаться искусством» (124), а между тем «заразительность» — признак, отличающий настоящее искусство от поддельного (148). Толстой показывает три условия «заразительности искусства»: 1. большая или меньшая особенность передаваемого чувства; 2. большая или меньшая ясность его передачи; 3. искренность художника при передаче этого чувства. При этом главным условием он считал, чтобы «художник испытывал внутреннюю потребность выразить передаваемое им чувство» (150). Художественное качество произведения зависит от степени его «заразительности», однако адекватную общую оценку произведению как собственно произведению *искусства* всегда выносило религиозное сознание своего времени, которое определяло значимость передаваемого чувства «для блага людей» (152). Именно религиозное сознание, убежден Толстой, является главным и окончательным критерием оценки подлинности искусства, ибо оно всегда было и остается «необходимым руководителем» общественного прогресса. В том, что такой прогресс осуществляется и что его идеалом в наше время является, как указывалось, всемирное братство и единство на основе христианской любви людей между собой и к Богу, Толстой постоянно напоминает в своем трактате. «Религиозное <...> сознание нашего времени не выделяет никакого “одного” общества людей, — напротив, требует соединения всех, совершенно всех людей без исключения» (155)*.

* Интересно отметить, что за эту «космополитическую» религиозность Толстой был фактически отлучен от православной церкви и его идеи практически не разделялись тогда никем. Однако полвека спустя в послевоенной Европе появилось религиозно-общественное движение «Фоколары», возглавляемое Кьярой Любич, получившее сегодня широкое распространение во всем мире, в том числе и в России, которое основывается на принципах космополитической христианской любви, близких к тем, которые в конце XIX века проповедовал Лев Толстой. Идеи русского писателя вряд ли были

На этой основе русский писатель выступает за принципиально новое искусство, которое будет ориентировано на передачу чувств именно такой глобальной всеобъемлющей любви, никогда еще не бывшей предметом искусства. Собственно, только это искусство и можно назвать истинно христианским искусством. Однако такое искусство, с сожалением констатирует Толстой, пока еще не возникло. Причина этого коренится отчасти даже не в искусстве, а в самом религиозном сознании человечества. Оно еще не реализовалось как истинно и всецело христианское в евангельском смысле*. Христианство настолько радикально изменило идеал общественного человека, что человечество до сих пор не может его не только реализовать, но даже и до конца осознать и принять. С пафосом неопита и изумлением ребенка седобородый старец напоминает своим современникам: «Идеалом стало не величие фараона и римского императора, не красота грека или богатства Финикии, а смирение, целомудрие, сострадание, любовь. Героем стал не богач, а нищий Лазарь; <...> И высшим произведением искусства — не храм победы со статуями победителей, а изображение души человеческой, претворенной любовью так, что мучимый и убиваемый человек жалеет и любит своих мучителей» (156).

Именно этим христианским идеалом и должно руководствоваться новое христианское искусство, заражать человека подобными чувствами. И прежде всего оно должно объединять людей. Искусства же прошлого не поднимались до решения этой задачи. Все они были ориентированы только на определенные группы людей и тем самым, хотя и косвенно, но способствовали разделению людей и даже их вражде. Христианским же искусством по существу является «только то, которое соединяет всех людей без исключения» (157), то есть выражает чувства, общие всем людям. К таковым Толстой относит два рода чувств: «чувства, вытекающие из сознания сыновности Богу и братства людей, и чувства самые простые — житейские,

известны основательницам Движения — группе европейских девушек, напуганных Второй мировой войной. Новую форму религиозного сознания, охватившего широкие массы человечества только во второй половине XX века, русский писатель и мыслитель ощутил еще в конце XIX столетия.

* О религиозно-этических взглядах Толстого см.: О религии Льва Толстого. Сб. 2. М., 1912; Галаган Г. Я. Л. Н. Толстой. Художественно-этические искания. Л., 1981.

<...> как чувства веселья, умиления, бодрости, спокойствия и т. п.» (158). Искусство, ориентированное на первую группу чувств, он называет религиозным, на вторую — всемирным, и только за ними признает будущее.

У любого человека, обладающего эстетическим чувством (между тем и сам Толстой, несомненно, обладал им, создав выдающиеся произведения во многом на основе этого чувства), может вызвать только удивление, *как*, ставя подобные верные в основе своей идеалы перед искусством, великий писатель и отнюдь не заурядный мыслитель, прочитавший, кстати, и всю эстетическую литературу, имевшуюся к его времени, не видел, что именно эстетическое качество искусства, — и в частности и прежде всего для классического искусства — прекрасное, и является важнейшим универсальным для всего человечества объединяющим фактором.

Фактически искусству будущего Толстой предписывает только одну нравственно-этическую функцию, которая должна реализовываться художественными средствами. При этом имеется в виду комплекс достаточно простых моральных правил жизни человека в семье и обществе, сформулированный в Новом Завете и в учениях ранних отцов Церкви. Толстой убежден, что, если к этим простым человеческим взаимоотношениям подойти с христианской точки зрения, они раскроются бесконечным разнообразием «самых сложных и трогательных чувств» (183). Ими и должно питаться новое искусство, и оно, подчеркивает Толстой, отнюдь не будет беднее по содержанию, чем классическое искусство, чего опасаются противники его концепции. Уже в XX веке культура открыла наивное искусство, которое во многом отвечало именно этой толстовской концепции. Фактически она же бессознательно реализуется и в творчестве многих популярных в прошлом столетии примитивистов. Именно их, не зная, пожалуй, о существовании такого искусства, имел в виду Толстой, когда утверждал, что будущее искусство должно пользоваться простыми художественными средствами, а творцами его будут не профессионалы, но все, у кого возникнет потребность в художественной деятельности. Все технические сложности современного искусства, которые только завели его в тупик, в искусстве будущих самодельных художников заменят глубокие искренние чувства, главное среди которых — стремление к всемирному благу для всех людей на земле.

Вполне понятно отсюда, что образцом для искусства будущего может служить только истинно народное искусство, питаю-

щееся стихийным религиозным сознанием и ориентированное на объединение людей. Все же остальное искусство, то есть практически вся европейская классика со времен Возрождения, «должно быть изгоняемо, отрицаемо и презираемо, как искусство, не соединяющее, а разъединяющее людей» (164). С этой почти исламской ригористической позиции особенно привлекательным представляется Толстому народное искусство орнамента и других украшений, ибо содержанием его является не красота, как думают многие, а «чувство восхищения, любования перед сочетанием линий или красок, которые испытал художник и которыми он заражает зрителя». Орнаменты, до сих пор недооцененные в обществе, от якутских до греческих, доступны всем, у всех вызывают «одинаковое чувство любования», и поэтому в христианском обществе они должны цениться значительно выше «претенциозных картин и изваяний» (164).

В общем, завершает свой трактат Толстой, может быть, наука будущего отыщет и иные более высокие идеалы для искусства, но на сегодняшний день они предельно ясны. «Задача христианского искусства — осуществление братского единения людей» (195).

Интересно, что за десятилетие до завершения своей книги об искусстве Толстой в многочисленных черновиках и заметках давал более развернутое, с точки зрения эстетики, понимание искусства, чем то, которое он вывел в окончательной версии трактата. В частности, размышляя о совершенном произведении искусства, он выявляет три обязательных «свойства», на основе которых оно может возникнуть: «1) Содержание. Высшая ступень содержания есть изображение художником того, что касается всего человечества, еще не известно и не вполне понятно ему, и есть то, во что, не видя еще, оно всматривается. <...> 2) Мастерство (техника, форма) по каждому роду искусства. Высшая степень мастерства есть та, при которой не видно усилия, позабывается о художнике. <...> 3) любовь к тому, что хочет передать художник. Высшая ступень есть любовь к своему предмету такая, что она неудержимо захватывает и увлекает воспринимающего. <...> Коротко сказать, произведение искусства хорошо или дурно от того, *что* говорит, *как* говорит и *взаправду ли от души* говорит художник» (434–435). Здесь чувствуется, что Толстой опирался еще на свой собственный опыт большого художника, от которого в окончательном варианте трактата он пытается уже как-то уйти, сводя смысл

искусства только к коммуникативно-нравственным функциям и задвигая на далекую периферию собственно художественно-эстетическую специфику искусства. Он не отказывается от нее в целом, ибо хорошо сознает, что любые функции искусства будут эффективными только в случае, если они выражены в художественной форме, но сами эти законы уже мало интересуют его в последний период творчества. Все свое внимание он сосредоточивает на первом «свойстве» искусства — нравственно-религиозном содержании.

Между тем эстетика отрицания эстетического одним из крупнейших создателей собственно эстетических ценностей в мировой литературе выросла не на пустом месте. В XIX веке он имел ряд талантливых предшественников, которые так или иначе инициировали «негативную эстетику» Толстого. Это и архимандрит Феодор (Бухарев), и Николай Гоголь, и Федор Достоевский, и Константин Леонтьев* и некоторые другие писатели и мыслители. Все они уже начали ощущать надвигающийся кризис высокой Культуры, коренящийся в отказе творцов этой Культуры от веры, и пытались своими духовно-эстетическими исканиями обрести пути обращения творческой интеллигенции к подлинной вере, что приводило их к размышлениям о религии и искусстве, о совместимости подлинной религиозности и эстетического опыта. При этом поиски эти приводили нередко к парадоксальным позициям названных мыслителей.

Представитель аскетического направления в православии монах Феодор (Бухарев), обратившись к мирской культуре и искусству, снимает с себя монашеское облачение, ибо убежден, что практически вся человеческая культура, вся творческая деятельность человека, все истинное искусство освящены Духом Христа, угодны Богу и никак не противоречат христианским догматам, христианскому миропониманию, что вызвало непонимание и протест со стороны большинства православных клириков его времени. Бухарев с пафосом эстетического неопита высоко ценит художественную специфику даже ранних произведений Гоголя, которых сам Гоголь в поздний период своего творчества как-то, мягко говоря, стеснялся.

* Подробнее об их эстетических исканиях см.: Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. М., 2007. С. 10–41.

Напротив, мирские писатели, а среди них такие гении, как Гоголь, Достоевский, и наконец Толстой, углубляясь в христианство, или вообще отказываются от художественного творчества, считая его противоречащим религии, или начинают мучительные поиски путей согласования эстетики с религией, как правило, достаточно узко и односторонне понимая христианство. Исключение здесь составляет, пожалуй, только Достоевский. Двойственная позиция Константина Леонтьева, который от высокого эстетизма пришел к христианству в его узко аскетическом понимании, но не смог отказаться и от эстетизма, привела его к трагической ситуации, из которой он не видел выхода. Сохранив до конца жизни веру в эстетическое начало жизни и искусства как сущностное начало, Леонтьев не мог примирить ее со своей философией «христианского пессимизма», которую он выводил из Нового Завета, прочитанного «сквозь стекла» святоотеческой аскетики. Сегодня нельзя сказать, что «стекла» этих было достаточно для полного понимания христианства. Леонтьев же сводил христианство только к аскетике. В этом главная трагедия его позднего мироощущения и миропонимания, которую он и сам хорошо сознавал, но не видел из нее выхода. Жизнь не имеет бытия без эстетического начала, а христианство, в его понимании, борется с эстетикой жизни, то есть ведет к уничтожению самой жизни. В одном из поздних писем к Розанову он писал: «Итак и христианская проповедь, и прогресс европейский совокупными усилиями стремятся убить эстетику жизни на земле, то есть самую жизнь <...> Что же делать? Христианству мы должны помогать, даже в ущерб любимой нами эстетике»*, то есть в ущерб земной жизни, уповая только на жизнь будущего века.

Эта убежденность не помешала, однако, Леонтьеву в конце жизни написать свой главный эстетический трактат, посвященный эстетическим особенностям романов Льва Толстого («Анализ, стиль и веяние. О романах гр. Л. Н. Толстого», 1890). Заняв в философии культуры строго ригористическую позицию, которую он сам называл «христианским пессимизмом», как художественный критик Леонтьев остался на позициях глубоко осознанного эстетизма, и в своем главном эстетическом трактате он подчеркивает это. От своих эстетических («дамских», как их называли критики Леонтьева) вкусов я не отказывался

* Русский вестник. 1903. № 6. С. 419.

никогда, «не откажусь, конечно, и теперь» (238)*. Он подробнейшим образом анализирует художественные особенности двух главных и совершеннейших, как считал Леонтьев, в эстетическом отношении романов Толстого «Война и мир» и «Анна Каренина». Его здесь, как собственно и в большинстве других критических работ, в первую очередь интересует не *что* изображено, но *как* (233). Подход, отнюдь не традиционный для русской эстетики и художественной критики того времени, и именно за подобный подход, как мы видели, обрушивается сам Толстой на современную ему художественную критику. Тем не менее религиозный ригорист Леонтьев верен себе и своему эстетическому чувству. Особое внимание он акцентирует на таких категориях эстетического анализа искусства, как *стиль*, *веяние* и *анализ* писателем внутреннего мира героев.

Под стилем он имеет в виду всю систему художественного выражения в произведении, его специфический «язык», «внешнюю манеру» изложения (229). «Язык, — пишет он, — или, общее сказать, по-старинному *стиль*, или еще иначе выражусь — манера рассказывать — есть вещь внешняя, но эта внешняя вещь в литературе то же, что лицо и манеры в человеке: она — *самое видное*, наружное выражение *самой внутренней*, сокровенной жизни духа» (318). В литературно-художественных произведениях существует нечто глубинное и бессознательное, что с удивительной ясностью выражается только с помощью «внешних приемов», общим строем речи, ее ритмом, выбором, часто невольным, самих слов (319). Все это Леонтьев и относит к стилю произведения и показывает, что Толстой в своих главных произведениях был почти идеалом художественного выражения.

Под категорией *веяния* он понимает изображение в произведении духа времени, атмосферы среды, в которой происходили описываемые события (244–248); «общепсихическую музыку», сопровождавшую их (312); душевную музыку времени (350). И у Толстого он находит много этой «музыки». Уделив особое внимание приему *анализа* писателем внутренних состояний героев, их психического настроения, хода их мыслей, их сновидений, фантазий, мечтаний, состояний бреда, предсмерт-

* Здесь и далее тексты К. Леонтьева цитируются с указанием стр. в скобках по изданию: Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 8. Критические статьи. М., 1912.

ных ощущений и т. п., Леонтьев показывает, что Толстой был уникальным мастером этих анализов. Со своей стороны русский критик своим анализом *анализов* Толстого в чем-то предвосхищает психоаналитическую эстетику XX века. Леонтьев так характеризует «аналитическую» особенность художественного языка Толстого: «И еще — одна оригинальная манера автора: приостановив иногда надолго и ход действия, и работу своей внешней наблюдательности, раскрывать внезапно пред читателем как бы настежь двери души человеческой и, приставив к глазам его (иной раз чуть не насильно) какой-то свой собственный психический микроскоп, погрузить его (читателя этого) в мир фантазии то наяву, то в полусне, то во сне, то в разгаре сражения, то на одре медленной и кротко-примирающей смерти» (243). Собственно, «психическому анализу болезненных и предсмертных состояний» (280) в романах Толстого посвящена большая часть книги Леонтьева.

Предпринимая подробное изучение основных элементов литературных приемов Толстого, Леонтьев регулярно указывает, что именно они составляют художественную сущность произведения настоящего искусства, именно благодаря им Толстой поднялся на пьедестал выдающегося писателя, а его роман «Анна Каренина» по праву считается самым совершенным романом XIX века (228; 232). Находясь в состоянии постоянной внутренней раздвоенности между своим глубинным эстетизмом и во всем противостоящей ему христианской аскетикой, Леонтьев, как художественный критик, уже за год до смерти с неподдельным восторгом восхищается тем, как Толстой красиво, тонко, «как бы благоуханно» изображает сцены светской жизни, придворные балы; красотой и глубоким тактом изображения смерти князя Андрея и многими другими высокохудожественными феноменами в романах великого писателя. При этом он подчеркивает, что художественность достигает своей наибольшей силы там, где она соединена с истинным реализмом. Под последним он понимает всестороннее освещение жизни. Он против изображения только негативных сторон действительности в искусстве, против «гоголевщины» (под ней он имеет в виду «Ревизора» и «Мертвых душ» Гоголя); против и неумеренных красот и других литературных чрезмерностей. Он критикует Толстого за те описания предсмертных состояний, например, когда писатель пытается передать нам какие-то последние ощущения умирающего, переходящего уже за грань жизни. Сам Толстой, да и никто из живых людей, в подобной

ситуации не находился, а следовательно, и описывать ее не может — в этом не будет художественной правды. Напротив, корректное описание смерти Болконского представляется ему идеальным: «Поэтичнее этой смерти придумать невозможно, и вся эта поэзия сплошь не что иное, как истинная правда жизни. Ни одной фальшивой ноты, ни одной натяжки, ни тени преувеличения или того, что зовут “ходульностью”» (273).

Напротив, последняя метафора, описывающая смерть Анны Карениной, представляется Леонтьеву неудачей писателя, обманом, который нельзя назвать даже и «возвышающим нас». «Ведь в словах: “свеча навсегда потухла” заключается прямой намек на отрицание личного бессмертия», а это противоречит истине, убежден христианский мыслитель, и поэтому не является и художественной правдой (276). Нет в этих словах «свеча», «мрак» ни строгой точности, ни настоящей поэзии. Это просто риторика — красивая фраза, не имеющая живого и жизненного содержания. «Настоящую поэзию *не сорвешь* с явления как одежду или маску: она есть *сущность* прекрасного явления» (277). Сам Толстой, как мы видели, в своей главной эстетической книге яростно критиковал практически все то в искусстве и литературе, за что так высоко ценил его творчество Константин Леонтьев и, собственно, что до сих пор сохраняет главные произведения русского писателя в первом ряду мировой литературной классики.

Эстетические взгляды Толстого вызвали в конце XIX века отрицательную реакцию в обществе, начиная с того, что, как писал сам автор в предисловии к английскому изданию, русская цензура сильно исказила и сократила первый вариант публикации трактата. И цензоров, и читателей шокировали многие ригористические и наивно-утопические суждения выдающегося писателя об искусстве. Прошедшее с того времени столетие дало нам парадигмы во много раз более резких, шокирующих и скандальных суждений об искусстве и самих образцов этого искусства, которые не могли ни присниться, ни привидеться даже в бреду ни Толстому, ни его оппонентам. Однако и нам исторический феномен толстовской эстетики представляется сложным, парадоксальным, хотя и закономерным в контексте бытия христианской, да и мировой культуры в целом. Потребовалось более полутора тысячелетий, чтобы христианская культура в своем православном русле в лице одного из крупнейших ее представителей подвергла вдруг пересмотру и сомнению свой длительный исторический путь и предложила вернуться к

истокам — идеологии, этике и эстетике раннего христианства, чтобы начать все сначала.

Что прозревал великий опрошенец на склоне лет в глубинах своего омоложенного религиозного сознания, работая над трактатом об искусстве? Сегодня ответить на этот вопрос, пожалуй, и труднее, чем столетие назад, и проще. Вполне вероятно, что Толстой был одним из первых наиболее чутких к глубинным духовным движениям высокой Культуры ее полноправных представителей, которые ощутили неотвратимо назревающий ее глобальный кризис. И он почувствовал острую потребность по-своему, далеко неадекватно, что теперь совершенно очевидно, отреагировать на него, в общем-то очень субъективно и упрощенно понимая смысл эстетического, да и религиозного опыта. Тем не менее именно в его трактате грозно раздались первые звуки могучего рева смертельно раненого существа Культуры. Теперь мы видим, что основное направление искусства всего XX столетия только подхватило на все лады и во всех мыслимых и немыслимых формах какофонию этого трагического реквиема по Culture. Толстой был здесь одним из первых могучих композиторов-модернистов, сознательно или бессознательно пытавшимся самим построением эстетики без эстетического начала дать понять, что с высокой Культурой, а внутри нее и с искусством творится что-то неладное.

Раздел V. Отношение к христианству и православной церкви

Игумен Вениамин Новик

Христианский гуманизм как возможность примирения позиций Л. Н. Толстого и русской православной церкви*

Блаженны алчущие и жаждущие
правды, ибо они насытятся.

Мф. 5, 6

Что такое христианский гуманизм?

Поскольку заголовок статьи может многим показаться несколько необычным, то начнем в старом добром стиле с определений, попытаемся очертить историко-культурный контекст.

Очевидно, что гуманизм связан с гуманностью, человечным, доброжелательным и уважительным отношением к людям. Сформировавшуюся идеологию такого отношения называли гуманизмом. В самой общей форме гуманизм — это не только идеология уважения

* Впервые опубликовано: Толстой. Новый век: журнал размышлений. 2006. № 2. С. 180—192.

к достоинству и ценности человеческой личности, но и стремление к совершенствованию как личности, так и (на более поздней стадии) окружающей среды*. Все это невозможно без широкого образования и накопления знаний. Отсюда — просветительский проект гуманизма**.

В своей крайней идеологизированной форме гуманизм может доходить до культивации самооценности индивидуума, антропоцентризма и даже богоборчества. Это так называемый атеистический гуманизм. Но вполне возможны как безрелигиозный (светский) гуманизм, так и христианский гуманизм, утверждающий ценность личности, сотворенной по образу и подобию Божию. Упрощенно говоря, христианский гуманизм — это христиански мотивированная гуманность. Христианский гуманизм включает в себя также положительные достижения язычества, философские и этические: понимание логосной природы мироздания (ср.: Ин. 1, 1), формулировку «золотого правила нравственности»***. В христианском гуманизме сочетается сверхъестественное (то, что напрямую от Бога) и естественное (тоже от Бога, но проявляется опосредованно, через природу) (ср.: Рим. 2, 14—15).

Как сказал христианский апологет св. Иустин философ (II в.), «все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам» (Апология II). Ярким примером христианского гуманиста в наше время является священник Александр Мень (ум. 1990), признававший все, представляющее общечеловеческую ценность, в религиях, искусстве, науке, философии****.

* Ср.: Л. Н. Толстой: «Любить Бога — значит любить совершенство» (ПСС. Т. 50. С. 90. Далее сноски на это издание даются с указанием тома и страницы); «Жизнь есть участие в совершенствовании себя и жизни» (53, 3).

** Толстой в Дневнике 22 окт. 1904 года пишет: «Вся наша жизнь есть стремление к благу, т. е. к улучшению своего положения. Совершенствование же есть самое несомненное улучшение своего положения (см. притчу о талантах)».

*** В самой популярной формулировке это правило звучит так: «Не поступай с другими так, как ты бы не хотел, чтобы поступали с тобой» (Ср.: Мф. 7, 12).

**** К сожалению, А. Мень и его книги соответственно не признаны на уровне приходского православия. Официальное суждение РПЦ об А. Мене отсутствует.

На Западе выражение «христианский гуманизм» не часто, но все же употреблялось. Такие видные деятели Ренессанса, как Эразм Роттердамский (1469–1536), Томас Мор (1478–1535), Пико делла Мирандола (1469–1533), были христианскими гуманистами. Это было целое движение, которое в различных модификациях проходит сквозной линией через западный образ жизни. Самый известный христианский гуманист прошлого века — неотомист Жак Маритен (1882–1973).

В России с понятием «гуманизм» — проблема. Этот термин — западного происхождения, по-настоящему он так и не вошел в наш обиход, не стал популярным. Его избегают, так как снова и снова по причине мнимой размытости понятия возникает потребность в его точном определении. Не случайно в соответствующей словарной статье в Новой философской энциклопедии (Т. 1. М.: Мысль, 2000) нет русских имен. Тем более в России не употреблялось выражение «христианский гуманизм», хотя такие личности, как А. С. Хомяков и В. С. Соловьев*, по мнению Бердяева, вполне могут быть названы христианскими гуманистами. Типологически близки к В. С. Соловьеву С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Г. П. Федотов.

На чем основан христианский гуманизм? По мнению Н. А. Бердяева, «христианство учит, что человек не есть порождение природной необходимости, не есть явление круговорота космической жизни, а есть творение Божие и несет в себе образ и подобие Божии. Этим за человеком утверждается духовная независимость, и он в принципе ставится выше природного и социального мира. Христианство учит также, что Бог стал человеком и этим возвысил человеческую природу. И еще учит оно, что человеческая душа имеет бесконечную ценность и стоит больше, чем все царства мира»**.

Это ценностная основа христианской антропологии. Когда на этой основе начинают логически продумывать всю полноту

* С. Л. Франк: «Соловьев дает принципиальное обоснование тому, что можно назвать христианским гуманизмом» (см.: Франк С. Л. Духовное наследие В. Соловьева). С этим мнением согласен современный исследователь С. С. Хоружий в своих «Опытах из русской духовной традиции». М., 2005. С. 207.

** Бердяев Н. А. Пути гуманизма // Бердяев Н. А. Истина и откровение. СПб., 1996.

человеческого бытия, то возникает концепция «христианского гуманизма».

В Европе на протяжении веков в общественном сознании, наряду с возрастающей значимостью личностного начала, параллельно происходило увеличение значимости разумного (в том числе рационального) начала как дара Божия. В Новое время сместились мировоззренческие акценты, все более возрастали требования к необходимости логической и рациональной доказательности. В основе любого мировоззрения, как известно, лежит система этических ценностей и предпочтений. В основе европейских этических ценностей, наряду с естественной этикой, унаследованной от античности (высшим выражением которой является уже упомянутое «золотое правило нравственности»), лежало христианство, с которым Европа, несмотря на все последующие потрясения и религиозные войны, никогда не расставалась. Кратко говоря, *христианский гуманизм основан на христианских (трансцендентных) ценностях, естественной нравственности, возросшем персоналистическом самочувствии и разумном (логосном) начале.*

Для христианского гуманизма, в отличие от христианской сотериологии*, важна, образно говоря, не столько вертикаль спасения (необходимость которой не отрицается), сколько горизонталь общественного благополучия, достойные условия существования человека, при которых он мог бы развивать свои таланты. Христианский гуманизм религиозно оправдывает не только церковную, но и даже внецерковную культуру, если она несет в себе добро. С философской точки зрения, здесь признается также необходимость «промежуточных» ценностей культуры в самом широком смысле слова. Это очень важный вопрос мировоззренческой ориентации, ценностных приоритетов. Именно здесь, по мнению Бердяева, которое он высказывает неоднократно, лежит одно из самых важных различий между западным и русским менталитетами.

Все это так. Но почему в России так и не образовалось духовно-интеллектуального движения «христианского гуманизма»? Часто говорят, что «так исторически сложилось». Православие, душой которого являются монастыри, традиционно аскетично, создает свою внутреннюю церковную культуру

* Сотериология — раздел богословия, посвященный спасению человека в вечности.

и противостоит «внешней» светской культуре*. Для понимания этого обстоятельства важно заметить, что в России не было в масштабе, соизмеримом с западным, эпох Возрождения, Реформации, Просвещения, сформировавших методологию универсального (а значит, и рационального) продумывания возникающих социокультурных проблем. Это обстоятельство широко известно. Так, в популярном учебнике по культурологии говорится: «Русское Просвещение являет собой неоднородную и фрагментарную картину. Оно не было подготовлено в России внутренним развитием страны, его идеи были позаимствованы в основном у французов небольшой прослойкой интеллигентного дворянства»**.

Поскольку в России не сложилось устойчивой традиции рефлексирования на основе христианских ценностей над прикладными аспектами культуры и социальной этики, то и соответствующего понятия «христианский гуманизм» не сложилось. До сих пор в России, даже в образованных кругах, удивляются, услышав такое словосочетание. Конечно, термин «гуманизм» иногда использовали, но относили его преимущественно к литературе и искусству. В отличие от Европы, Россия встала на путь государственного атеизма, и понятие гуманизма было приватизировано соответствующей безбожной идеологией. Гуманизм стал отождествляться с богоборческим антропоцентризмом. Но внутренняя недостоверность такого определения препятствовала его популярности.

Если попытаться отвлечься от уже сложившейся терминологии и обратиться к сути дела, то наиболее четко выраженная концепция христианского гуманизма содержится... в Социальном учении католической церкви. Там часто встречаются такие понятия, как «гуманность», «люди доброй воли», «гражданское общество», «общее благо», «субсидиарность» (разумная соподчиненность), «правовое государство», «религиозная свобода» (веротерпимость, толерантность), «демократия», «социальный плюрализм». Все это в значительной степени обь-емлется христиански осмысленной концепцией «целостного и

* Оптиная пустынь очень важна для русской культуры, но она так и осталась отдаленной пустыней, не «дошла» до университетов, где, в отличие от западных аналогичных заведений, не было богословских факультетов.

** Культурология. Учебное пособие для студентов высших учебных заведений / Под ред. Г. В. Драча. Ростов-на-Дону, 2000. С. 433.

солидарного гуманизма». Именно так озаглавлено Введение к недавно изданному официальному документу «Компендиум социального учения Церкви». Обратим внимание, что эти термины отсутствуют в Библии и не являются специфически христианскими. Они стали возможны благодаря длительной традиции культурологического осмысления и проговаривания соответствующих тем социальной философии на Западе. В России в таких масштабах подобной традиции не сложилось. И даже наоборот, часто христианский гуманизм кажется недопустимым смешением божественного и человеческого, церковного и светского, христианства и язычества. Но социальное учение Церкви есть не что иное, как осмысление практического приложения христианских ценностей ко всей полноте человеческого бытия, включая социальное бытие. Это — на современном языке — христианский проект для нашего времени. И здесь без общечеловеческих ценностей не обойтись, как не обойтись, например, без природы — общего достояния человечества. Как всякий ценностно ориентированный и продуманный проект, этот проект содержит рациональную сторону, некую дискурсивную и логическую убедительность. Гуманистическая терминология позволяет говорить со всеми людьми доброй воли на общепонятном языке.

Некоторый рациональный проект приложения христианских ценностей к различным сторонам общественной жизни представлен и в «Основах социальной концепции РПЦ» (далее ОСК, приняты на Архиерейском соборе. Москва, 2000). По сути дела, это первая попытка создания на общецерковном уровне христиански мотивированной социальной этики. Этот опыт по его направленности вполне можно квалифицировать как происходящий в русле христианского гуманизма. Но в самом документе выражение «христианский гуманизм», как и само слово «гуманизм», отсутствует. У РПЦ пока нет соответствующей концепции (см. ОСК, XIV гл., «Светская наука, культура, образование»). В русском православии нет отрефлектированных понятий: «люди доброй воли», «солидарность», «гуманизм», «гражданское общество», «права человека». В этом документе содержатся лишь верные указания на недостаточность рационалистической картины мира, создаваемой в рамках гуманитарных и научных исследований (см. гл. XIV). Но положительный аспект гуманизма не показан. Видимо, философских ресурсов у церковной мысли пока еще не хватает для положительного осмысления этого понятия.

Важно еще раз заметить, что христианский гуманизм, таким образом, включает в себя, наряду с христианскими, общечеловеческие ценности. Вопрос об их иерархической соподчиненности интересен, но выходит за рамки данной статьи.

Был ли Толстой гуманистом?

На первый взгляд, вроде бы нет. Сам бы он, вероятно, не согласился с таким определением. Толстой был своеобразным рационалистическо-мистическим анархистом, проповедовал в руссоистском ключе опрощение, принцип ненасилия, верил в естественность, к которой следует вернуться, отрицал современные, казавшиеся ему искусственными, формы церковности и государственности, патриотизм и религиозную нетерпимость, искал истинное христианство. Несмотря на свое понимание народа как носителя целостной истины, Толстой по складу своего мировоззрения был не столько славянофилом, хотя и ценил общинное начало русской жизни, сколько западником, мыслил в парадигме универсализма*. Это выражалось и в его равнодушии к национальным вопросам, в отстаивании принципа веротерпимости, обличении патриотизма, как коллективного эгоизма**.

В свете открывшейся ему истины Толстой беспощадно обличал современность, историческое христианство, Церковь, ритуальное православие. Толстой не просто отрицает государство и дворянскую культуру. Он с суровостью ранних кальви-

* Гуманистом Толстого мог бы назвать К. Н. Леонтьев, который считал его христианство «розовым» (декларирующим любовь без страха Божия). Конечно, существует опасность подмены христианства гуманизмом, но эта опасность, вопреки мнению Леонтьева, представляется мнимой по причине ослабленности концепции и духа гуманизма в России. В отдельных головах, конечно, возможны всяческие подмены полноты христианского миропонимания усеченными моралистическими и сентиментальными концептами (против чего выступал Леонтьев), но следует рассматривать этот вопрос и на уровне общественного сознания.

** Интересно заметить, что Н. А. Бердяев (Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Н. Толстого) и В. И. Иванов (Толстой и культура) подметили у Толстого черты англо-саксонской религиозности. Не случайна симпатия Толстого к США, которые он назвал самой «сочувственной ему страной» (87, 4). Для Толстого Америка — это естественность, укорененная в широких просторах, и разумная мораль, основанная на религии.

нистов ставит вопрос о религиозном оправдании государства и культуры.

«Человек, создавший патриотическую эпопею “Война и мир”, он осуждал патриотизм. Написав бессмертные страницы о любви, о семье, он в итоге отвернулся от того и другого. Поборник разума, он отрицал ценность науки. Один из величайших мастеров слова, он язвительно высмеивал все виды искусства. Богоискатель, нашедший обоснование жизни в вере, он продолжал искать и страдать. Проповедуя Евангелие Христово, он оказался в остром конфликте с христианством и был отлучен от Церкви. Поставив во главу угла принцип непротивления и кротость, он пребывал в мятежном томлении духа» (Прот. Александр Мень. «Богословие Л. Толстого и христианство»).

Конечно же, это было отрицание не ради отрицания. Толстой, как ветхозаветный пророк Исайя, обличал неправду современного общества: «К чему мне множество жертв ваших? Не носите больше даров тщетных; праздничных собраний не могу терпеть: беззаконие — и празднование! Научитесь делать добро; ищите правды; спасайте угнетенного; защищайте сироту; вступайтесь за вдову» (Ис. 1, 11–17). Пророка Исайю, согласно церковному преданию, перепилили пилой, а Толстого отлучили от Церкви. Но Толстой заговорил о самом больном и трудном для христианского сознания — о его социальной ответственности. Он имел мужество взглянуть свежим взглядом на окружающее.

Д. Мережковский писал: «В христианской святости нет боли социального неравенства. Святой червяка не раздавит, цветка не растопчет, а мимо вопиющих страданий человеческого рабства и бедности проходит безболезненно: всегда были, всегда будут рабы и нищие; так от Бога положено: рабы, повинуйтесь; нищие, терпите. Но именно тут, где христианская святость кончается, святость Толстого начинается... В Дневнике он пишет: “Они (крестьяне) там в нищете сидят, а мы здесь Бетховена разбираем...” Он весь — воплощенное угрызение христианской совести, воплощенная боль социального неравенства. Он расширял христианство до беспредельности, делал христианство таким общественным, каким оно никогда еще не было. Ведь социальная боль и есть новая святая, религиозная боль человечества» (Мережковский Д. Поденщик Христов).

Толстой, хорошо понимая все неблагополучие современной ему жизни, пытался в одиночку внести в общественное созна-

ние разумное обоснование практического приложения в этической сфере сверхрациональных ценностей, укорененных в Боге. У него — пафос социального философа. Он осмелился говорить по-сократовски просто, и это было своеобразным мужеством, вызовом обществу*.

Вячеслав Иванов замечает: «Если справедливо мнение гуманистов, что греко-латинская древность, будучи идеальным типом всесторонней и внутренне законченной в своем кругу образованности, упреждает и предопределяет в простых и совершенных формах многочисленные явления современности, — не позволительно ли видеть в той проблеме нравственного сознания, которую знаменует для нас имя Льва Толстого, сократический момент новейшей культуры?» В. Иванов говорит, что Толстого с Сократом связывает постановка вопроса о самих мировоззренческих основаниях современной культуры. Их вопрошания кажутся простыми, но простых ответов на них не существует. Их объединяет убеждение в тщете научного, метафизического и даже мистического проникновения в сущность вещей и в существо бытия божественного, вера в рациональность добра, в его совпадение с единственно постижимой истиной, представление о тождестве морали и религии (*Вяч. Иванов. Лев Толстой и культура*)**.

Последовательный морализм Толстого, как и морализм Сократа, казался разрушительным для людей с охранительной психологией.

С. Булгаков писал: «Толстой — представитель просветительского рационализма, как он вырабатывался с XVII века, с его чудобоязнью и отрицанием сверхъестественного откровения

* Толстой возвращается к сократовской традиции самых простых вопрошаний, подвергает сомнению, казалось бы, очевидное. Иногда его размышления напоминают античные апории. Так, он пишет в Дневнике: «Говорят, что одна ласточка не делает весны; но неужели из-за этого не лететь той ласточке, которая уже чувствует весну, а чего-то дожидаться? Тогда нужно будет дожидаться всякой почке и травке, и весны вообще не будет». Это рассуждение напоминает античную апорию «парадокс кучи»: сколько нужно зерен, чтобы можно было бы назвать их кучей? Эта апория построена на диалектике части и целого. Именно люди, нечувствительные к философской постановке вопросов, называют подобные рассуждения скучными и неинтересными.

** Попутно заметим, что Толстой не принадлежит платоновской традиции, для которой характерен духовно-материальный символизм восхождения. Отсюда его симпатия к Канту, а не к Гегелю. Возможно, отсюда его пафос иконоборчества.

и откровенной религии. Он сторонник естественной религии, как и многие просветители». С. Булгаков сравнивает Толстого с языческими детоводителями (Сократ, Платон, Аристотель) ко Христу. Тот же автор продолжает: «Как известно, религиозное мировоззрение Толстого есть чистый рационализм, как он определился еще в век “просвещения” и свойственен т. н. деизму. И рационализм этот неизбежно соединяется с сократическим пониманием морали, т. е. с убеждением, что зло происходит вследствие незнания или заблуждения» (*Булгаков С. Л. Н. Толстой*).

Стало общим местом обвинять Толстого в рационализме и однообразном морализме. Но более чуткий В. Зеньковский тонко заметил: «Толстой был мистик. Но его мистические запросы, поскольку о них можно судить по внешним данным, коренились не в чувстве, а в уме. Толстой был мистик универсализма» (*Зеньковский В.* Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого).

Толстой обладал способностью тонко чувствовать духовное состояние общества и уровень его религиозности. Ему казалось, что он выражает некоторые типические тенденции в современном общественном сознании. Он пытался обобщить свой опыт и выразить его на общепонятном языке. Отсюда его нелюбовь к чудесам как к чему-то иррациональному. В некотором смысле в его мировоззрении сочетались элементы восточного пантеизма* и западного деизма.

Толстовские определения религии и веры выражены на общепонятном языке и представляют большую ценность для религиозной апологетики. «Религия есть установленное человеком между собой и вечным бесконечным миром, или началом и первопричиной его, известное отношение, определяющее смысл жизни» (*Толстой Л.* Религия и нравственность). «Религия не есть раз навсегда установленная вера в совершившиеся будто бы когда-то сверхъестественные события и в необходимость известных молитв и обрядов; не есть так же, как думают ученые, остаток суеверий древнего невежества, который не имеет в наше время значения и применения в жизни; религия есть установленное согласно с разумом и современными знаниями отношение человека к вечной жизни, к Богу, которое одно движет человечество вперед к предназначенной ему

* Толстой: «Сила жизни одна и та же во всем: и в траве, и в почках деревьев, и в цветках, и в насекомых, и в птицах» (57, 61).

цели» (Толстой Л. Что такое религия и в чем сущность ее?). В Дневнике 7 октября 1910 года Толстой замечает: «Религия есть такое установление своего отношения к миру, из которого вытекает руководство всех поступков». Религия для Толстого — это ценностно мотивированное мировоззрение.

Толстой пишет о вере: «Вера есть смысл, даваемый жизни, есть то, что дает силу, направление жизни. Каждый живущий человек находит этот смысл и живет на основании его. Если не нашел, — то он умирает. В искании этом человек пользуется всем тем, что выработало все человечество». Толстой понимал веру не в специфически церковном смысле, который ему казался слишком экзотическим (церковных таинств он «не чувствовал»), а в более широком. Та или иная вера, по мнению Толстого, лежит в основе любого мировоззрения. Истинное мировоззрение для него — это христианство, это, прежде всего, в этическом плане простые правила добра, которые он пытался сформулировать, апеллируя к совести людей. Толстой говорит на общедоступном гуманистическом языке, и в этом сила и убедительность его определений. Не у каждого имеется мистический опыт, но у каждого имеется (Л. Н. Толстой очень надеется на это) разумное начало, которое и позволяет принять такие его определения. Толстой четко понимает пределы человеческого разума, признает, как бы мы сегодня сказали, трансцендентную природу этических ценностей*. В Дневнике 22 октября 1904 года он пишет: «Надо примириться с тайной, окружающей нас, признать непроницаемость ее и знать, где остановиться в постановке вопросов и в ответах на них».

Толстой, вопреки расхожему мнению, не злоупотреблял рассудочными построениями, мысля о Боге. Он, как древний Ксенофан**, был лишь против чрезмерно антропоморфных представлений о Боге. Его теология апофатична, он пишет о непостижимости промысла Божия, о некоем законе бытия, о необходимости следования воле Божией, *«а что делает-*

* Об укорененности этических ценностей в высшем трансцендентном начале неоднократно говорится в Социальном учении католической церкви.

** Ксенофан из Колофона (ок. 570 — после 478 д. Р. Х.), ниспровергатель авторитетов эллинской культуры, по своему характеру — религиозно-нравственный реформатор и просветитель. Отрицал бытовую роскошь, доказывал бесполезность Олимпийских игр, отождествлял единого Бога с универсумом.

ся нашими жизнями, нам не дано знать, да и не нужно» (Дневник, 10 окт. 1910). Его рефлексия была в основном на уровне этических приложений.

Толстой обличает все виды суеверий своего времени: патриотизма, науки (в том числе и социальной), Церкви, которая, по его мнению, искажила истинное христианство, а также главное суеверие, порождающее все виды зла современности, состоящее в том, что религия отжила свое время и есть дело прошлого. «Освободившись же от этих суеверий, следует постараться изучить все то, что в области определения истинных основ, религиозных основ жизни сделано всеми величайшими мыслителями мира, и, усвоив разумное, религиозное мировоззрение, исполнять его требования не для того, чтобы достигнуть вами или кем бы то ни было определенной цели, а для того, чтобы исполнить свое назначение человека, несомненно ведущее к неведомой нам, но несомненной благой цели» (Толстой Л. О социализме).

Обращение к религии для дворянина того времени было знаменательно. Толстой вновь и вновь восстает против расхожего мнения об отсталости религиозного мировосприятия: «Я не боюсь осуждения в отсталости потому, что не только не считаю религию суеверием, но, напротив, считаю, что религиозная истина есть единственная истина, доступная человеку, христианское же учение считаю такой истиной, которая — хотят или не хотят признавать это люди — лежит в основе всех людских знаний...»

Конечно, речь у Толстого идет не об обычном бытовом типе религиозности, а о религии, основанной на разумных основаниях.

Уникальность Толстого для российского этоса в том, что он одновременно утверждает равную ценность религиозного и рационального оснований жизни, то есть именно то, чего так не доставало и недостает нашему национальному самосознанию, в котором вера и разум существуют если не совсем раздельно, то все-таки в некотором принципиальном методологическом разрыве.

Рассмотрим два примера мышления Толстого, если не буквально в ключе христианского гуманизма, то в стиле, не противоречащем его духу.

Вопрос о свободе вероисповедания

Толстой утверждал, что все положительное, выработанное человечеством, называется откровением. Откровение есть то, что помогает человеку понять смысл жизни. «Что ж за удивительная вещь? Являются люди, которые из кожи лезут вон для того, чтобы другие люди пользовались непременно этой, а не той формой откровения. Не могут быть покойны, пока другие не примут их, именно их форму откровения, проклиная, казнят, убивают всех, кого могут, из несогласных. Другие делают то же самое — проклиная, казнят, убивают всех, кого могут, из несогласных. Третьи — то же самое. И так все друг друга проклиная, казнят, убивают, требуя, чтобы все верили, как они. И выходит, что их сотни вер, и все проклиная, казнят, убивают друг друга. Я сначала был поражен тем, как такая очевидная бессмыслица, такое очевидное противоречие не уничтожит самую веру? Как могли оставаться люди верующие в этом обмане?» (Толстой Л. Церковь и государство). Вообще говоря, артикулированная концепция религиозной толерантности есть результат длительной работы европейской мысли, есть важный постулат гуманизма. Здесь Толстой значительно опережает свое время в России, хотя его аргументация и носит в основном характер апелляции *ad hominem*. Вопрос о свободе вероисповедания очень непростой. Католическая церковь только в 1965 году принимает Декларацию о религиозной свободе. РПЦ с большими оговорками признает относительную ценность «юридического принципа свободы» (ОСК, III, 6). Необходимость христианского обоснования свободы вероисповедания остается актуальной в России.

Тема логоса

Большой интерес представляет комментарий Толстого на русский перевод начала Евангелия от Иоанна: «В начале было слово (*logos* — *греч.*)» (Ин. 1, 1). Толстому русский термин «слово» представляется недостаточным. Более адекватным переводом ему представляется «разумение»*. В католической, православной и протестантской традициях толкования грече-

* Толстой Л. Н. Четвероевангелие. М., 2001. С. 20.

ского термина *logos* не исключают разумно-смысловой аспект присутствия Божественной премудрости при сотворении мира. Толстой своим переводом лишь предлагает акцентировать именно эту сторону. Ведь он постоянно апеллирует к разуму, а не рассудочности, в чем его постоянно упрекают. Толстому дорог разум-логос, который связан не только с логикой, но и с принципом добра. Положительные мировоззренческие и культурологические последствия такого перевода очевидны: это способствовало бы признанию разумного начала в общественном сознании, чего так не хватает в России. Без веры в разумное начало невозможно никакое просвещение.

Вывод

Толстой является замечательным апологетом этического аспекта истины (то есть справедливости), укорененной в трансцендентном начале, в Боге. Он активно противостоит атеизму и безбожию. С христианской точки зрения, Толстой заблуждался как богоискатель, ошибался в догматическом, вероучительном смысле (открыв для себя единого Бога, он отрицал Троицу*; принял учение Христа, но не Его Самого; видя греховность людей, отрицал наследственный первородный грех), но как правдоискатель он, несомненно, честен и прав в социально-этическом смысле. Его публицистика носит характер свидетельства. Толстой — чуткий и острый обличитель всяческой неправды: социального и экономического неравенства, лжепатриотизма, религиозной нетерпимости. И этим он ценен для христианской совести. В России эти проблемы все еще остро нуждаются в самом серьезном осмыслении не только в рамках светского гуманизма, но и в свете христианских ценностей. У нас разум как таковой (дар Божий!) все еще под большим подозрением.

Толстой не только пытался воссоздать некую общую религию. *Он, по сути дела, предпринял попытку, которая не под силу одному человеку: осуществить религиозно обоснованный просветительский проект в России**.*

* Интересно заметить, что Толстой все-таки пришел к убеждению, что «основная божественная сущность» состоит как бы из трех элементов: «жизни», «ума», «любви» (53, 33). Таким образом, некая троичность в Божестве в понимании Толстого существует.

** Ср.: Исайя Берлин, разделяя точку зрения Н. К. Михайловского, выраженную в его эссе «Десница и шуйца Л. Толстого», писал: «Как мыслитель

Отсюда и его тяга к собиранию мудрости всех времен и народов, составление сборников мудрых мыслей. Необходимость общечеловеческих ценностей не так очевидна, как это может показаться неискушенному уму. Европа пришла к ним через большие потрясения и великую философию. Толстой пришел к ним путем самообразования и упорных размышлений. Его проект оказался в широком смысле нереализованным, парадигма привлекавшей его естественности человеческой природы и искусственность форм современного общественного бытия так и не сгармонизировались в его сознании. Но сама постановка вопроса оказалась верной. Основная идея Просвещения — это идея прогресса, идея совершенствования всех форм общественной жизни. Толстой, зовущий к естественности природы, кажется ретроспективным. Но он хорошо сознавал и невозможность искусственного опрощения. Поэтому при всей острой критике современного ему общества, при всех сомнениях он понимал, что простого возвращения в «утраченный рай» не получится. Поэтому по методологии своего критического мышления он типологически близок к просветителям.

Его политический анархизм можно отнести к полемическому перегибу, ошибке гения. Но ошибка ли это? Он поверил, вслед за ап. Павлом, «безумию» креста Христова. Он задумался о заповеди Христовой о непротивлении: а что если полностью отказаться от насилия? С этого начинается хождение по водам. Не нам его за это винить.

«Толстой отделяется от нас не только тем, что веровал иначе, но и тем, что стремился к жизни по вере». Не теплохладным ортодоксам, благополучно сидящим в ограде государственной

Толстой очень близок к философам XVIII в. Он возложил на алтарь правды все, что у него было, — счастье, дружбу, любовь, покой, нравственную и интеллектуальную уверенность и в конечном счете собственную жизнь. А истина дала ему взамен лишь сомнения, неуверенность, презрение к себе и неразрешимые противоречия. В этом смысле (хотя он бы с негодованием это отверг) он истинный герой и мученик — может быть, самый одаренный — европейского Просвещения» (Берлин И. История свободы. Россия. М., 2001. С. 298–299). К просветителям относил Толстого и Шпенглер («Закат Европы». Т. 2), хотя он необоснованно, как и Бердяев, относил Толстого к предтечам большевизма. Толстой критиковал российскую государственность, но он был, как известно, против насилия. Искаженная оценка Бердяева, возможно, объясняется тем, что он это писал в кошмаре 1918 года (Духи русской революции).

Церкви, его судить. «Наша вина, что мы не удержали в своей среде Толстого. Можем ли мы уверенно утверждать, что в нем проявился бы его антицерковный фанатизм, если бы церковная жизнь была иной? Толстой оттолкнулся не только от Церкви, но и от нецерковности нашей жизни, которой мы закрываем свет церковной истины» (Булгаков С. Л. Н. Толстой).

Толстой уже ничего не может добавить к тому, что он сказал. Но РПЦ может дальше развивать свое социальное учение, признать наконец свободу совести и вероисповедания, осмыслить с христианской точки зрения всю полноту общественной жизни, оценить важность обличительного пафоса, важность правды и справедливости, горячим апологетом которых был Толстой. Ключевая для социума концепция «справедливости» обладает удивительным свойством. Она принадлежит сразу христианскому этосу и гуманистическому, является их связующим и неустранимым элементом. Это — место встречи религии и гуманизма. Когда РПЦ разовьет концепцию христианского гуманизма, когда будут должным образом оценены положительные стороны просветительского проекта, тогда и соответственно положительные стороны этического учения Толстого будут признаны, и тогда произойдет если не полное, то значительное примирение с Толстым. Но, чтобы оценить это положительное в религиозно-философских трактатах Толстого, нужно движение вперед, нужна честная интеллектуальная работа, которая не может не быть духовной. Без интеллектуальной честности нет христианского гуманизма.

Санкт-Петербург

В. К. Кантор

Можно ли видеть в Л. Н. Толстом предтечу большевизма?*

Ленин, как известно, назвал Толстого «зеркалом русской революции». Сегодня от этого определения отмахиваются, стараясь не замечать, оправдывая Толстого, говорят, что Ленин тем самым осуждал великого русского писателя. Но так ли это? Во всяком случае это проблема, которую стоит продумать.

В России не было писателя, который до такой степени при жизни вкусил бы всю полноту земной славы. В 1898 году Чехов писал Суворину: «8 августа я не буду у Толстого, во-первых, оттого, что холодно и сыро ехать к нему, и во-вторых — зачем ехать? Жизнь Толстого сплошной юбилей. И нет резона выделять какой-нибудь один день»**. Да и вообще в мире не было ни у кого из писателей при жизни такой славы, разве что у Гете, тоже обожествленном своими современниками. Паломники из всех стран мира приезжали к «яснопольанскому мудрецу», его слово весило для людей, искавших духовности, более, нежели слово церковных иерархов, тем паче государственных чиновников. Два

* Впервые опубликовано: Кантор В. К. Крушение кумиров, или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М.: РОССПЭН, 2011. С. 81–98.

** Переписка А. П. Чехова: В 2 т. Т. 1. М., 1984. С. 261.

царя в России, говорили современники, один на троне — другой в Ясной Поляне*. В письме к Николаю II от 16 января 1902 года писатель называет императора «Любезный брат»**. Влияние писателя и проповедника было безусловным среди читающей публики, т. е. тех людей, которые определяли в конечном счете выбор Россией ее дальнейшего пути, в ситуации, когда, говоря словами Толстого, «все перевернулось и только укладывается».

«Учитель жизни», «величайший русский писатель», «наш Лютер», однако и посильнее Лютера, ибо, опираясь на христианство, явился основателем *новой религии (толстовства)*, Толстой при жизни стал фактом не только духовного, но и социально-политического движения России. Даже С. Франк, в юбилейной статье 1908 года писавший, что «Толстому, несмотря на мировую славу, суждено жить в духовном одиночестве», тем не менее был уверен: «можно поставить в один ряд с популярностью Толстого» только «славу Вольтера, Гете, Виктора Гюго»***. Философ, однако, тогда полагал, что интеллигенция все же охотнее слушает революционеров, социалистов, в том числе и марксистов-материалистов. Но так ли это? Когда в 1909 года журнал «Вестник знания» провел анкету среди «трудовой интеллигенции» о самом читаемом писателе, то на первом месте оказался Лев Толстой (295 голосов), на втором — с огромным отрывом — Чарльз Дарвин (152 голоса), Карл Маркс был только на шестнадцатом (52 голоса)****. В подпочве взглядов интеллигенции почти всех направлений — пре-

* Напомню известную дневниковую запись А. С. Суворина от 29 мая 1902 г.: «Два царя у нас: Николай II и Лев Толстой. Кто из них сильнее? Николай II ничего не может сделать с Толстым, не может поколебать его трон, тогда как Толстой, несомненно, колеблет трон Николая и его династии. Его проклинают, Синод имеет против него свое определение. Толстой отвечает, ответ расходится в рукописях и в заграничных газетах. Попробуй кто тронуть Толстого» (Суворин А. Дневник. М., 1992. С. 316).

** Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. XIX–XX. М., 1984. С. 502. В дальнейшем все ссылки на это издание даются прямо в тексте с указанием тома и страницы. Курсив в цитатах из Толстого, за исключением особо оговоренных случаев, — В. Кантора.

*** Франк С. Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 440.

**** См.: Родина. 1998. № 3. С 72.

жде всего радикально-антисамодержавных (от Мережковского до Ленина) — находилась толстовская установка на отрицание существующего. Получилось, что, категорически не принимая Достоевского, победившие большевики признали *своим* именно Толстого. Не случайно, требовали, чтоб в социалистической литературе появился «новый Лев Толстой»*, который сможет с эпическим размахом воспеть *новую Россию*. Не Пушкин, не Тургенев, не Лесков или Чехов, и уж, конечно, не Достоевский и не Бунин! И Франк с горестью констатировал, что «большевизм чествует в Толстом своего единомышленника и великого предшественника»**.

Смысл его влияния был осознан не сразу. Андрей Белый, скажем, писал: «Лев Толстой — самое выдающееся явление русской жизни XIX столетия»***. Но по Толстому определяли и смысл движения России в XX веке. И прежде всего мыслители тех стран, которые пережили аналогичные попятные движения от ценностей западноевропейской цивилизации к языческому и антихристианскому варварству — прежде всего немцы. В 1923 году русский философ и писатель Степун заметил этот побеждающий Россию и Германию дух антиевропеизма: «Германия сейчас, быть может, не совсем Европа, в ее судьбе много общего с судьбою России»****. Но уже в 1922 году Томас Манн

* Стоит заметить, что желание большевиков недавно воплотилось в жизнь. Автор двухтомника «Учебник рисования» (М.: ОГИ, 2006) в своих многочисленных интервью сообщает, что ему удалось создать новый великий роман, соединивший в себе «Войну и мир» Льва Толстого и «Капитал» Карла Маркса. Тем интереснее типология явления.

** Франк С. Л. Толстой и большевизм // Франк С. Л. Русское мировоззрение. С. 456–457. Нигилистический пафос Толстого как предшественника сил, совершивших Октябрьскую революцию, был внятен и наиболее зорким зарубежным мыслителям: «Толстовская клокочущая ненависть вещает против Европы, от которой он не в состоянии освободиться. Он ненавидит ее в себе, он ненавидит себя. Это делает Толстого отцом большевизма» (Шпенглер Освальд. Закат Европы. Т. 2. М., 1998. С. 200). Правда, причины этой ненависти Шпенглер не видит, полагая ее в том, что Толстой был горожанин. Субстанция, родившая Толстого, однако более мощная и почвенная.

*** Белый Андрей. Трагедия творчества. Достоевский и Толстой // Белый Андрей. Критика. Эстетика. Теория символизма. В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 413.

**** Степун Ф. Мысли о России // Степун Ф. А. Сочинения. М., 2000. С. 215.

писал: «Западно-марксистский чекан, озаривший ясным светом великий переворот в стране Толстого <...>, не мешает нам усмотреть в большевистском перевороте конец Петровской эпохи — западно-либеральствующей *европейской* эпохи в истории России, которая с этой революцией снова поворачивается лицом к Востоку. <...> Но разве с момента этого исторического поворота, пророком которого, хотя в Москве и не отдают в этом отчета, был Лев Толстой, — разве не с этого момента появилось в Западной Европе ощущение, что и она, и мы, и весь мир, а не только Россия, присутствуем при конце эпохи, эпохи буржуазно-гуманистической и либеральной, которая родилась в эпоху Возрождения, достигла расцвета в период французской революции, и сейчас мы присутствуем при ее последних судорогах и агонии?»*

По словам Т. Манна, Гете и Толстой — идейные антагонисты. Гете он определял «как представителя бюргерской эпохи», т. е. эпохи либерально-буржуазной, выражавшей сам дух европеизма. Первый удар эта либерально-европейская культура получила от России, а затем и Германия отказалась от европейского идеала свободной и самостоятельной личности. Но если в Германии европейская буржуазность погибла *вопреки* Гете, то в России — *благодаря* Толстому.

* * *

Мир семейной помещичьей идиллии Толстой противопоставил историческому процессу, как он порожден Западной Европой. Если в литературе с XVIII века входит тема крушения идиллии при ее столкновении с движением времени и историей («Старосветские помещики», Филемон и Бавкида в «Фаусте», Обломов и Обломовка), то в «Войне и мире» Толстой рисует победу идиллии над историей. По Бахтину, для идиллии характерна органическая прикреплённость событий жизни «к родной стране со всеми ее уголками», в этом пространстве жили отцы и деды, будут жить дети и внуки. «Война и мир» вроде бы об этом, но не только. Толстой резко усложняет ситуацию, сопрягая идиллию с эпосом, помещает свою идиллию в эпическое время. Сознательность его обращения к эпическому мыш-

* Манн Т. Гете и Толстой. Фрагменты к проблеме гуманизма // Манн Т. Собр. соч. В 10 т. Т. 9. М., 1960. С. 598.

лению очевидна: в 1863 году он записал в дневник: «Эпический род мне становится один естественен» (XXI, 245).

Прочитав Бахтина о трех конститутивных чертах эпопеи: «1) предметом эпопеи служит национальное эпическое прошлое, “абсолютное прошлое”, по терминологии Гете и Шиллера; 2) источником эпопеи служит национальное предание (а не личный опыт и вырастающий на его основе свободный вымысел); 3) эпический мир отделен от современности, то есть от времени певца (автора и его слушателей), абсолютной эпической дистанцией»*. Иными словами, эпос — это как бы *внеисторическая история*, которая приобретает черты фаустовского «остановленного мгновения», вечности. Эпическое время, в котором протекает идиллическая жизнь толстовских героев, есть национальное эпическое прошлое — победа России над владыкой почти всей Европы. Победители же — те, кто вырос среди помещичьих просторов. Дворяне — отцы и родоначальники современности, «лучшие», как гомеровские герои, они-то и спасли Россию совместно с народом**. А правительство, русские немцы, немецкие русские, разночинцы и бюрократы только мешали. Вот тот платоновско-гомеровский миф, который Толстой предложил России и миру.

Если Пушкин смел состязаться с западноевропейскими гениями на их духовной территории, а порой и на их материале («Маленькие трагедии»), то Толстой пошел путем отказа и противопоставления русской особенности европейской. Если Пушкин верил в русскую историю, как часть европейской, то Толстой вообще объявил историю немецкой выдумкой. Ему казалось, что живущие в динамике истории народы органически чужды статике российской жизни, прекрасной, но, на взгляд Запада, хаотичной и бесформенной. На вопрос, «какая

* Бахтин М. М. Эпос и роман // Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 401.

** Стоит привести наблюдение современного писателя: «Как упиваются автор и персонажи своим дворянством! Толстому дорого все, что есть дворянство, и этим он заражает писателя. Герои же ни на минуту не забывают о своем происхождении. И почему они непременно в каждой фразе прибавляют в обращениях друг к другу титул, хоть сто раз кряду? Достоевский точно подметил, что Толстой — это писатель дворянства. Ведь, скажем, в прозе Пушкина отсутствует эта дворянская спесь, словно масляная пленка по воде покрывающая все содержание» (Боровиков Сергей. В русском жанре. Над страницами «Войны и мира» // Новый мир. 1999. № 9. С. 178).

сила движет народами?» (VII, 313), Толстой выстраивает следующее рассуждение: «Идет паровоз. Спрашивается, отчего он движется? Мужик говорит: это *черт* движет его. <...> Мужик неопровержим. Для того чтобы его опровергнуть, надо, чтобы кто-нибудь доказал ему, что нет черта, или чтобы другой мужик объяснил, что не черт, а *немец* движет паровоз. Только тогда из противоречий они увидят, что они оба не правы» (VII, 318). Иными словами, история движется либо сверхъестественной силой, либо прав Гегель (*немец!*). Немец, сказавший, что миром правит и историю движет мировой дух, воплощающийся в конкретных личностях*.

По замечанию Эйхенбаума, «у Пушкина было органическое и совершенно реальное ощущение исторического процесса и его законов — была *вера в историю*, тогда как у Толстого именно этого, самого важного, самого плодотворного для творчества ощущения не было»**. Но не просто не ощущал историю, он сознательно отказался от идеи истории.

Проблема тем не менее здесь есть. Роман вроде бы об известном историческом событии, а потому в русле попыток русских историков и мыслителей усвоить России идею истории, рожденную христианством. Однако роман не исторический, а эпический (своего рода наша «Песнь о Нибелунгах») и в известном смысле не христианский. Попытка Вагнера возродить в XIX веке эпос Нибелунгов послужила прелюдией к антихристианскому восстанию немецкого духа. Толстовский эпос преодолевает историю, по сути дела отменяет ее, перенося сознание в некий не реальный, а идеальный хронотоп. Эпосом Толстой спасал свою идиллию, ибо, как полагал Бахтин, крушение идиллии начинается с включения ее в исторический процесс. Но вектор исторического развития был задан рождением Христа, принцип историзма отчетливо прозвучал уже в Новом Завете. На чувстве христианского историзма вырастала европейская культура. Впрочем, Библия в целом не знает победоносной идиллии, райское блаженство Адама и Евы слишком ненадежно и кончается катастрофой. Забегая вперед, заме-

* Из дневника С. А. Толстой за 1870 г. о предпочтениях Толстого: «Восхищался Шопенгауэром, считал Гегеля пустым набором фраз» (Толстая С. А. Дневники: В 2 т. Т. 1. М., 1978. С. 495).

** Эйхенбаум Б. М. Пушкин и Толстой // Эйхенбаум Б. М. О прозе. О поэзии. Сборник статей. Л., 1986. С. 79.

тим, что отрицание Толстым истории было чревато серьезной опасностью и привело его в конечном счете к отрицанию всей общественно-государственной структуры России и перелицовке христианства.

Толстой в своем романе-эпопее словно останавливает *счастлирое мгновение* национального единения, «жизнь этого целого, особенного и единого народа» (VII, 223). Гете предупреждал об опасности желания — остановить мгновение. Каково же следствие такого поэтического отказа от истории в реальной истории? Об этом В. В. Розанов: «Русь слиняла в два дня. Самое большее — в три. <...> Не осталось Царства, не осталось Церкви, не осталось войска. Чтó же осталось-то? <...> Остался подлый народ, из коих вот один, старик лет 60-ти, “и такой серьезный”, Новгородской губернии, выразился: “из бывшего царя надо бы кожу по одному ремню тянуть”. <...> И что ему царь сделал, этому “серьезному мужичку”? <...> *Вот тебе и Толстой, и Алпатыч, и “Война и мир”*»*. Насколько не случаен такой результат?

* * *

Ортега-и-Гассет называл Гете патрицием культуры, наследником всех культурных ценностей мира: «Гете — патриций среди классиков. Этот человек жил на доходы от прошлого. Его творчество сродни простому распоряжению унаследованными богатствами»**. В контексте этого рассуждения Толстой выступает за «пролетаризацию культуры» (термин Ортеги-и-Гассета), отказываясь от культурного наследия всякого — от науки, искусства, церкви, армии и государства. В трактате «Что такое искусство?» к «рассудочным, выдуманным произведениям» он отнес произведения «греческих трагиков, Данта, Тасса, Мильтона, Шекспира, Гете (почти всего подряд), из новых — Зола, Ибсена, <...> в живописи — всего Рафаэля, всего Микеланджело с его нелепым «Страшным судом»; в музыке — всего Баха и всего Бетховена» (XV, 141). С точки зрения так называемого «человека из народа» он отверг и Пушкина: «Надо только

* Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 6–7. Курсив мой. — В. К.

** Ортега-и-Гассет Хосе. В поисках Гете // Ортега-и-Гассет Хосе. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 436.

представить себе положение такого человека из народа, когда он <...> узнает, что в России духовенство, начальство, все лучшие люди России с торжеством открывают памятник великому человеку, благодетелю, славе России — Пушкину. <...> Каково же должно быть его недоумение, когда он узнает, что Пушкин был человек больше чем легких нравов, что умер он на дуэли, т. е. при покушении на убийство другого человека, что вся заслуга его только в том, что он писал стихи о любви, часто очень неприличные» (XV, 187).

Такой отказ от ценностей культуры и цивилизации, желание свести потребности человека к минимуму, опора на жестокий сверхморализм приводили великого моралиста к самым потрясающим и, как ни парадоксально, антигуманным и антиморальным выводам. В «Крейцеровой сонате» (где, кстати, он обвиняет немца Бетховена в пробуждении неконтролируемых жестоких эмоций) Толстой призывает человечество перестать размножаться. Странное желание, чтобы после него и жизни не было, почти дьявольское. Чехов увидел в этой позиции *самодурство*: «Толстой отказывает человечеству в бессмертии, но, Боже мой, сколько тут личного! <...> Черт бы побрал философию великих мира сего! Все великие мудрецы деспотичны, как генералы, и невежливы и неделикатны, как генералы, потому что уверены в безнаказанности. Диоген плевал в бороды, зная, что ему за это ничего не будет; Толстой ругает докторов мерзавцами и невежничает с великими вопросами, потому что он тот же Диоген, которого в участок не поведешь и в газетах не выругаешь»*.

Однако, скажут, Толстой землю пахал, сапоги тачал, призывал к ненасилию, т. е. одна из его жизненных позиций — стать малым (не случайна ведь его нелюбовь к общепризнанным великим людям — Наполеону, Гете и т. п.). Но быть самым малым — тоже можно понять как дьявольский соблазн. В дневнике 1906 года есть такая странная запись: «Есть большая прелесть, соблазн в восхвалении, в пользовании славой, *но едва ли не большая еще есть радость в самоунижении*» (XXII, 227). Но совместим ли соблазн быть малым с яростной проповедью, которую слушают миллионы? Зачем на бунт против преимуществ цивилизации призывать толпы? Не случайно испанский философ, говоря о восстании варварства, отказывался

* Переписка А. П. Чехова. Т. 1. С. 231–232.

предать цивилизацию, говоря, что в отказе от своего высшего предназначения видно дьявольское: «Люцифер был бы не меньшим мятежником, если бы метил не на место Бога, ему не уготованное, а на место низшего из ангелов, уготованное тоже не ему. (Будь Люцифер русским, как Толстой, он, наверно, избрал бы второй путь, не менее богоборческий.)»*

Первым в ряду великих отказов графа, как мы видели, стоял отказ от истории, который закономерно привел к отказу от реальности. Россия пытается европеизироваться, а он всю силу своего гения бросает на то, чтобы показать невозможность развития и истории. Толстой накануне писания эпоса твердо заявлял: «Ребенка развивают все дальше и дальше, и все дальше и дальше удаляются от бывшего и уничтоженного первообраза. <...> *Идеал наш сзади, а не впереди*» (курсив Л. Н. Толстого. — В. К.; XV, 32). Эту установку на неисторию, на неразвитие можно проследить и в обращении графа к другим сферам человеческого бытия. Не он первый, скажем, выступал против техники, но любопытен аргумент. В 1863 году в статье «Прогресс и определение образования» он писал: «Несомненный факт всегдашнего противодействия народного духа к введению железных дорог существует во всей своей силе. Народ примиряется с ними только в той мере, в которой, испытав соблазн железных дорог, он сам делается участником этой эксплуатации. Настоящий народ, т. е. народ, прямо, непосредственно работающий и живущий плодотворно, народ преимущественно земледелец, $\frac{9}{10}$ всего народа, без которых бы немислим был никакой прогресс, всегда враждебно относился к ним. <...> *И потому я должен склониться на сторону народа, на том основании, что, 1-е, народа больше, чем общества, и что потому должно предположить, что большая доля правды на стороне народа; 2-е и главное — потому, что народ без общества прогрессистов мог бы жить и удовлетворять всем своим человеческим потребностям. <...> Прогрессисты же не могли бы существовать без народа*» (XVI, 85–87).

Отсюда следуют некие выводы: во-первых, очевиден страх перед большинством, которое может всех погнать (это и есть на самом деле реакция на возможный мужицкий бунт — не противостоять, как советовал Пушкин в «Капитанской дочке», не просветлять, а слиться с массой, чтоб уцелеть в катастрофе), а

* Ортега-и-Гассет Хосе. Восстание масс // Там же. С. 342.

второе — неприятие (или непонимание) того обстоятельства, что все великие человеческие открытия (духовные, научные, технические) создавались усилиями единиц и лишь потом принимались массой, но третье и важнейшее — забвение подвига Христа, принцип жизни которого был апелляция не к массе, а к истине, отсюда, кстати, у Толстого и непонимание истории, которая движется через трагическое деяние единиц.

Казалось бы, Достоевский тоже апеллировал к народу, однако отличие этой апелляции от толстовской принципиальное. Стоит привести его слова (для контраста) о любви к народу: «Обстоятельствами всей почти русской истории народ наш до того был предан разврату и до того развращаем, соблазняем и постоянно мучим, что еще удивительно, как он дожил, сохранив человеческий образ, а не то что сохранив красоту его. <...> Судите русский народ не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем великим и святым вещам, по которым он и в самой мерзости своей постоянно воздыхает. А ведь не все же и в народе — мерзавцы, есть прямо святые, да еще какие: сами светят и всем путь освещают!»* Иными словами, у Достоевского опора не на арифметическое большинство, которое он решительно и не трусливо осуждает, а на всегдашних семь праведников, на единиц, которые и составляют смысл и суть жизни народа и являются двигателями жизни и истории. Но Толстой не может принять эту веру в единичных святых, как не мог принять он идею Гегеля о всемирно-исторических личностях как доверенных лицах мирового духа.

За исключением себя. Надо заметить, что свою писательскую миссию на Земле Толстой считал выполненной, полагая себя первым среди мировой литературы: «Думая о той славе, которую приобретут мне мои сочинения, я говорил себе: “Ну хорошо, *ты будешь славнее* Гоголя, Пушкина, Шекспира, Мольера, *всех писателей в мире*, — ну и что ж!...”» (XVI, 116).

Отрицание всех устоев европейской цивилизации — истории, науки, искусства, государства, армии — приводило Толстого к тому же, к чему пришел Ницше: к переоценке христианства, к попытке преодолеть историческое христианство. Но если Ницше назвал в своем люцеферическом восстании христианство («Антихрист. Проклятие христианству»; 1888) «религией рабов», а потому и проклинал его, то — и это поразительно — Тол-

* Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 22. Л., 1981. С. 43.

стой отрицает реальное христианство оттого, что оно недостаточно исходит из нужд самого простого люда. Но, как замечал Ортега-и-Гассет, это тоже вариант люцеферической борьбы с Божественной истиной.

Толстой полагал, что, только служа народу, можно быть истинно нравственным. Исходя из того, что личностное искусство народом не принимается, он отвергает его, предлагая систему нового — *подлинно народного* — искусства, идею, подхваченную Лениным и большевиками, о прямой пользе искусства, к которому не надо возрастать духовно, а которое само спускается к низшим слоям: «А отчего бы, казалось, людям искусства не служить народу? Ведь в каждой избе есть образа, картины, каждый мужик, каждая баба поют; у многих есть гармония, и все рассказывают истории, стихи; и читают многие. <...> Скажите живописцу, чтобы он <...> рисовал бы пятикопеечные картинки; он скажет, что это значит отказаться от искусства, как он понимает его. Скажите музыканту, чтобы он играл на гармонии и учил бы баб петь песни; скажите поэту, сочинителю, чтобы он бросил свои поэмы и романы и сочинял песенники, истории, сказки, понятные безграмотным людям; они скажут, что вы сумасшедший» (XVI, 346). Но ленинско-сталинский диктат именно такого служения требовал от художников из страха смертного и желания выжить. Не случайно Федор Степун замечал по этому поводу: «Под бичующими ударами толстовского морализма падают все культурные ценности. Если Ницше проповедовал переоценку всех ценностей, то Толстой проповедует их обесценивание. Гений художественного воплощения Толстой-теоретик был злым духом развоплощения»*.

В эмиграции, после опыта русской революции (зеркалом которой Ленин справедливо назвал Толстого), Бердяев так оценивал творчество «великого писателя земли русской»: «Презрение к великим людям и героям, претендующим по-своему направить жизнь, отсюда отвращение к Наполеону и любовь к Кутузову. Уже в «Войне и мире» Толстой целиком на стороне «природы» против «культуры», на стороне стихийных процессов жизни, которые представляются ему божественными,

* Степун Ф. А. Религиозная трагедия Льва Толстого // Степун Ф. А. Сочинения. С. 675.

против искусственной и насильственной организации жизни по разуму, сознанию и нормам цивилизации»*.

Природа много значила для Толстого. И больше всего на свете возлюбив жизнь, он безумно — как ни один из писателей — боялся смерти. Почти в каждом его произведении есть изображение смерти — и ужас, что напрасно он так работал, старался, делался великим, если все равно умирать. У Толстого был поразительный страх смерти, словно он боялся очнуться в аду, страх перед потусторонним бытием, которое он даже боится вообразить себе. А христианство, заботясь о жизни человека на Земле, тем не менее жизнь вечную обещает не здесь, а в потустороннем мире. Раз жизнь кончается смертью даже великих, она, по логике Толстого, есть зло. Только три человека это поняли, как он считает: «*Мое положение с Шопенгауэром и Соломоном, несмотря на нашу мудрость, глупо: мы понимаем, что жизнь есть зло, и все-таки живем*» (XVI, 143). Толстому страшно именно потому, что он не принял истории, которая дает вечную жизнь на Земле. Но закономерно, что, отвергнув земную историю, он отверг и Священную историю.

В поисках смысла жизни, он обратился к христианству: «Я смотрю на *христианство* не как на исключительное божественное откровение, не как на историческое явление, я смотрю на *христианство*, как на учение, дающее смысл жизни»**. Но он не мог принять его просто, он подвергает переоценке и пересмотру евангельское учение, как оно сложилось исторически. Это ясно сформулировано им в «Исповеди» (1882): «И я обратил внимание на все то, что делается людьми, исповедующими христианство, и ужаснулся. <...> Но откуда взялась ложь и откуда взялась истина? И ложь и истина переданы тем, что называется церковью. И ложь и истина заключаются в предании, в *так называемом священном предании и писании*» (XVI, 162). Заметим, что стилистика при этом евангельская, как в «Заратустре» Ницше. Сам стиль говорит, что Толстой вполне серьезно считает свой текст новым Евангелием, но, отказавшись от исторического христианства, он под видом христианства дал нечто иное, ибо истинную веру он нашел не в церкви,

* Бердяев Н. А. Л. Толстой // Н. А. Бердяев о русской философии: В 2 т. Т. 2. Свердловск, 1991. С. 40.

** Толстой Л. Н. Краткое изложение Евангелия // Евангелие Толстого. М., 1992. С. 12. Курсив Л. Толстого.

а у русского мужика, еще связанного с языческой религией Земли.

У Бунина в «Освобождении Толстого» есть одно очень важное соображение. Рассуждая о судьбе Толстого, он вспоминает знаменитое место в Евангелии о дьяволовом искушении Христа славой мира сего. Христос отказывается. Но в связи с этим невольно напрашивается сравнение двух смертей — Христа и Толстого. Первый умер в неизвестности на кресте, сопровождаемый горсткой напуганных учеников. Второй умирает в сиянии славы, весь мир следит за каждым его вздохом, «толстовство» исповедуется тысячами людей, о нем пишут ученые, как о грандиозном религиозном явлении. И Бунин задается вопросом: результат смерти Христа нам известен. А каков будет результат учения Толстого?

В статье о Ницше, как об одном из антихристианских учителей, В. С. Соловьев замечает, что русскими людьми владеют «по крайней мере три очередные или, если угодно, модные идеи — экономический материализм, отвлеченный морализм и демонизм “сверхчеловека”. Из этих трех идей, связанных с тремя крупными именами (Карла Маркса, Льва Толстого, Фридриха Ницше), первая обращена на текущее и насущное, вторая охватывает отчасти и завтрашний день, а третья связана с тем, что выступит послезавтра и далее»*. Именно против той, что охватывает отчасти и завтрашний день, он выступил в своем предсмертном и гениальном сочинении «Три разговора», прямо обратив его против толстовства и создания Толстым того, что философ назвал «мнимым евангелием»**. Создав образ антихриста, он отчасти объединил в его облике черты и идеи Ницше и Толстого.

В чем же можно увидеть мнимость *толстовского Евангелия*? Просто-напросто Толстой убрал из Евангелия все, что каким-то образом говорило о божественном происхождении Христа. Если он не Бог, с ним возможно соперничать, и опираться на него, имея право исправлять его учение. «Для меня совершенно было все равно: Бог или не Бог Иисус Христос, и то, от кого исшел святой дух. <...> 1800 лет тому назад явился

* Соловьев В. С. Идея сверхчеловека // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 611.

** Соловьев В. С. Три разговора // Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. СПб., б. г. С. 84.

какой-то нищий и что-то поговорил. Его высекли и повесили, и все про него забыли, как были забыты миллионы таких же случаев, и лет 200 мир ничего не слышал про него. Но оказывается, что кто-то запомнил то, что он говорил, рассказал другому, третьему. Дальше больше, и вот миллиарды людей умных и глупых, ученых и безграмотных не могут отделаться от мысли, что *этот, только этот* человек был Бог. Как объяснить это удивительное явление? Церковники говорят, что это произошло оттого, что Иисус точно был Бог. И тогда все понятно. Но если он не был Бог, то как объяснить, что *именно этот простой человек* признан всеми Богом?»*

Ведь если Христос не Бог, то тогда и другому доступно такое же — создать истинную религию. И дело не в Его божественном происхождении, «а только в том, что проповедовал этот человек такое особенное, что заставило людей выделить его из всех и признать Богом тогда и теперь»**. Откуда же взялось представление о божественности Христа? По мысли Толстого, люди часто объясняют простые вещи волшебством, с рассуждения об этом обстоятельстве он начинает свое изложение Евангелия, дающее ему право на поправку идей Христа: «*Иисус был сын неизвестного отца. Не зная отца своего, он в детстве своем называл отцом своим Бога*». И снова — в конце абзаца — повтор: «*Не зная своего плотского отца, Иисус отцом своим признавал Бога*»***.

Говорят, что Толстого нельзя даже отдаленно помыслить как антихриста, ведь это был абсолютно гениальный писатель, призывавший к добру и много сделавший реальных добрых дел. На это можно ответить, что антихрист и должен быть гением, иначе ему не прельстить все человечество. А вот и соловьевский портрет антихриста: «Был в это время <...> один замечательный человек — многие называли его сверхчеловеком. <...> Он был еще юн, но благодаря своей высокой гениальности к тридцати трем годам широко прославился как великий мыслитель, писатель и общественный деятель. <...> Ясный ум всегда указывал ему истину того, во что должно верить: добро, Бога, Мессию. В это он верил, но любил он только одного себя.

* Толстой Л. Н. Краткое изложение Евангелия // Евангелие Толстого. С. 13.

** Толстой Л. Н. Краткое изложение Евангелия. С. 14.

*** Там же. С. 17. Курсив Л. Толстого.

<...> Помимо исключительной гениальности, красоты и благородства высочайшие проявления воздержания, бескорыстия и деятельной благотворительности, казалось, достаточно оправдывали огромное самолюбие великого спиритуалиста, аскета и филантропа. И обвинять ли его за то, что, столь обильно снабженный дарами Божиими, он увидел в них особые знаки исключительного благоволения к нему свыше и счел себя вторым по Боге, единственным в своем роде сыном Божиим. Одним словом, он признал себя тем, чем в действительности был Христос»^{*}.

Каков все же окончательный вывод Соловьева? Обвинение или пока еще предупреждение графа об опасности его пути? Скорее, второе. В «Трех разговорах» одно из действующих лиц, *Князь*, персонифицирует идеологию толстовства. И любопытствующая *Дама*, неперменный персонаж прозы конца века, возбужденно спрашивает: «Как, вы думаете, что наш князь — антихрист?» На что получает резонный ответ: «Ну, не лично, не он лично: далеко кулику до Петрова дня! А все-таки на той линии»^{**}. Очевидно, Соловьев видел в Толстом не антихриста, а мыслителя, пролагающего пути антихристу. И дело не в том, что граф выступил против Церкви, тем более нельзя назвать его атеистом. Если Ницше выступал с твердым неприятием христианства и всех тех духовных ценностей европейской культуры, которые были им порождены, то Толстой пытался собой подменить Христа. Уже в статье 1912 года Бердяев отметил эту особенность религиозных усилий великого писателя: «Л. Толстой хочет исполнить волю Отца не через Сына, он не знает Сына и не нуждается в Сыне. Религиозная атмосфера богосыновства, Сыновней Ипостаси не нужна Толстому для исполнения воли Отца: *он сам, сам исполнит волю Отца, сам может*»^{***}.

Но пытаться превзойти Христа — значит шутить опасную шутку с историей и мировым развитием. И «великий отказ» от искусства, науки, церкви, государства свидетельствовал как о социальных борениях писателя, выражении крестьянских взглядов («зеркало русской революции»), так и о более существенном — признании ошибкой почти двухтысячелетнее

* Соловьев В. С. Три разговора. С. 197—198.

** Там же. С. 161.

*** Бердяев Н. А. Ветхий и Новый завет в религиозном сознании Л. Толстого // Вопросы литературы. 1991. № 8. С. 139. Курсив мой. — В. К.

развитие христианской культуры. Отказ от европеизма, европейских ценностей приводит в конечном счете к отказу от христианства. Ибо основа европейской культуры со всеми ее противоречиями и есть противоречивое христианство. В начале XIX века современник Гете Фридрих Шлегель писал: «Твоя цель — искусство и наука, твоя жизнь — любовь и культура. Ты на пути к религии, не сознавая того. Познай это, и ты наверняка достигнешь цели»*. Именно так развивалось творчество Пушкина, подтверждая религиозное значение европейского искусства. Пушкин, в юности атеист и вольнодумец, все глубже усваивая европейскую культуру, пришел к христианству, путь Толстого был прямо противоположный.

Можно провести еще одну очень внятную и говорящую параллель. Напомню о русском анархисте Бакуnine, выдвинувшем идею тотального разрушения, в том числе государства, науки, искусства, вдохновителе страшного Нечаева. Так вот, он во время майского восстания 1849 года в Дрездене предложил закрыть баррикаду Сикстинской Мадонной Рафаэля, поскольку сам он в ней никакой ценности не видел, а прусские солдаты могли быть образованы и побоялись бы стрелять в Мадонну. Этот эпизод вызвал шок в русском образованном обществе. Именно над Мадонной издеваются бесы в великом романе Достоевского («Бесы»), а сам писатель, как известно, считал рафаэлевскую Мадонну высшим произведением мирового искусства, ее копия висела всегда в его кабинете, под этой картиной он и скончался. Теперь стоит сравнить отношение Льва Толстого к этому живописному шедевру христианского искусства. Рассуждая о разных восприятиях Мадонны, русский философ Сергей Булгаков так вспоминал восприятие этой картины Толстым: «Пример подобной же изощренной грубости относительно Мадонны я имел еще в беседе с Л. Толстым, в последнюю нашу встречу в Гаспре 1902 г., когда он оправлялся после опасной болезни. Я имел неосторожность в разговоре выразить свои чувства к Сикстине, и одного этого упоминания было достаточно, чтобы вызвать приступ задыхающейся, богохульной злобы, граничащей с одержанием. Глаза его загорелись недобрым огнем, и он начал, задыхаясь, богохульствовать.

* Шлегель Фридрих. Идеи // Шлегель Фридрих. Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. Т. 1. М., 1983. С. 362.

“Да, привели меня туда, посадили на эту Folterbank*, я тер ее, тер ж..., ничего не высидел. Ну что же: девка родила малого, девка родила малого только всего, чего же особенного?” И он искал еще новых кощунственных слов, — тяжело было присутствовать при этих судорогах духа**”. Добавить к этим словам нечего.

Д. С. Лихачев подробно и убедительно показывает близость художественных идей Толстого к многим принципам древнерусской литературы (правда, он же говорит о чуждости его творчества героическому «Слову о полке Игореве»), но довольно жестко показывает и безусловный антагонизм Льва Николаевича христианским установкам русской культуры: «Чтобы показать различие в художественном методе Толстого и художественном методе древнерусской литературы, приведу только один пример. Как известно, перед битвой служился молебен — обычно чудотворной иконе, князь ехал в церковь поклониться святыне перед выступлением в поход, икону привозили из города к войску, ее несли среди войска, с иконой обходили стены осажденного города перед неприятельским приступом и т. д. Это бы обычай. Выполнялся этот обычай и перед бородинским сражением: с русскими войсками была икона смоленской Божьей матери. Толстой уделяет этому обстоятельству много внимания. Но древнерусские описания полны благочиния и никогда не нисходят до деталей***. И далее он приводит довольно длинную цитату из «Войны и мира»: «Когда кончился молебен, Кутузов подошел к иконе, тяжело опустился на колена, кланяясь в землю, и долго пытался и не мог встать от тяжести и слабости. Седая голова его подергивалась от усилий. Наконец он встал и с детски-наивным вытягиванием губ приложился к иконе и опять поклонился, дотронувшись рукой до земли. Генералитет последовал его примеру; потом офицеры, и за ними, давя друг друга, топчась, пыхтя и толкаясь, с взволнованными лицами, полезли солдаты и ополченцы» (т. 3, ч. 2, гл. XXI). И Лихачев резюмирует: «Так описать молитву перед чудотвор-

* Скамья для пыток (нем.).

** Булгаков С. Н. Две встречи (Из записной книжки) // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 393.

*** Лихачев Д. С. Лев Толстой и традиции древнерусской литературы // Лихачев Д. С. Литература — реальность — литература. Л., 1981. С. 149.

ной иконой древнерусский автор не мог: это было бы равносильно святотатству»^{*}.

Синод, похоже, не зря отлучил Толстого от церкви, но определение его было очень мягким и оставляло надежду на возвращение, в случае, если Толстой перестанет проклинать церковь и найдет с ней пути примирения и компромисса: «Церковь не считает его своим членом и не может считать, доколе он не раскается и не восстановит своего общения с нею»^{**}. Впрочем, церковь делала все это в ответ на действия Толстого. Скажем, Алданов пишет с ужасом, что за четыре месяца до смерти Толстой отверг Евангелие. Приведем запись секретаря Толстого В. Ф. Булгакова от 22 июня 1910 года, на которой основывается заключение Алданова: «Лев Николаевич высказался против обязательности евангельских текстов, *которые извращены*.

— Не хочется мне этого говорить, но уж я скажу: как раньше я любил Евангелие, так теперь я его разлюбил.

Потом прочли одно прекрасное место из Евангелия, *по изложению Льва Николаевича* (курсив мой. — В. К.).

— Я опять полюбил Евангелие, — произнес он улыбаясь»^{***}.

Разумеется, можно испугаться. Страх Алданова понятен. Граф любил *только свое* Евангелие, отказавшись от Христова. Извратили, де, евангелисты, а только он подлинно проник в слово Христа, ибо сам то же, что и Христос. Но самое главное, как несложно увидеть, что это не решение последних лет, а простое формулирование и развитие ранее сказанного. Отказ от науки и культуры мог вести только к отказу от защиты человека в опасностях жизни, от настоящей любви к нему. Самый,

^{*} Лихачев Д. С. Лев Толстой и традиции древнерусской литературы. С. 150.

^{**} Церковные ведомости. № 8. 24 февраля 1901 г. Стоит привести реакцию одного из выдающихся современников Толстого на это событие. «Тот, кто, по свидетельству самого Толстого, назвал его дьяволом в человеческом образе, был недалек от истины, той истины, которую Толстой заменил христианство, — писал тогда Н. Ф. Федоров. — Призывающий Россию к неплатежу податей обвиняет в подстрекательстве синодальное определение, отличающееся неизъяснимою мягкостью. Толстой сам недоволен этой мягкостью. Ему очень бы хотелось поруганий, поношений, что придало бы ему ореол мученика: а он так жаждет дешевой ценой приобретенного мученичества (Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С. 639. Курсив мой — В. К.).

^{***} Булгаков В. Л. Н. Толстой в последний год его жизни. М., 1989. С. 260.

пожалуй, нормальный русский писатель (нормальный гуманист) Чехов 27 марта 1894 года написал Суворину: «Толстовская философия сильно трогала меня, владела мною лет 6—7, и действовали на меня не основные положения, которые были мне известны и раньше, а толстовская манера выражаться, рассудительность и, вероятно, гипнотизм своего рода. Теперь же во мне что-то протестует; расчетливость и справедливость говорят мне, что в электричестве и паре любви к человечеству больше, чем в целомудрии и в воздержании от мяса. Война зло и суд зло, но из этого не следует, что я должен ходить в лаптях и спать на печи вместе с работником и его женой и проч. И проч. Но дело не в этом, не в “за и против”, а в том, что так или иначе, а для меня Толстой уже уплыл, его в душе моей нет, и он вышел из меня, сказав: се оставляю дом ваш пуст. Я свободен от постоя»*. Парафраз евангельской фразы, означающий, что псевдохристос вышел из него. Теперь надо ждать настоящего: «Се оставляется вам дом ваш пуст. Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликните: «благословен Грядый во имя Господне!» (Мф 23, 38—39).

Но революционно настроенные поздние современники Толстого приняли и поддержали это его желание превзойти Бога. «А с неба смотрела какая-то дрянь // величественно, как Лев Толстой», — так резюмировал Маяковский окончание тяжбы Толстого с Богом в сознании соотечественников писателя. Отсюда недалек шаг и к большевистскому самозванничеству, расстреливавшему массово «попов» казенной церкви**, отвергшему «буржуазную» культуру и историю и объявившему Октябрьскую революцию высшей и последней вехой в развитии человечества, после которой люди вырываются из принудительности исторического процесса, классовых противоречий и, отбросив веру в потустороннее воздаяние, строят царство счастья на Земле, как того и хотел граф Толстой. А лечение от «умствований», на которых воспитывался юный Николенька из толстовской трилогии, заключалось в принудительном труде, которое, впрочем, тоже напроорочил граф Толстой. «Оказа-

* Переписка А. П. Чехова. Т. 1. С. 248.

** Ленин писал: «Святейший синод отлучил Толстого от церкви. Тем лучше. Этот подвиг зачтется ему в час народной расправы с чиновниками в рясах» (Ленин В. И. Л. Н. Толстой // В. И. Ленин о литературе и искусстве. М., 1969. С. 221).

лось, что, отдав на физический труд восемь часов — ту половину дня, которую я прежде проводил в тяжелых усилиях борьбы со скукою, у меня оставалось еще восемь часов, из которых мне нужно было по моим условиям только пять для умственного труда; оказалось, что если бы я, весьма плодовитый писатель, 40 почти лет ничего не делавший, кроме писания, и написавший 300 листов печатных, — если бы я работал все эти 40 лет рядовую работу с рабочим народом, то, не считая зимних вечеров и гулевых дней, если бы я читал и учился в продолжение пяти часов каждый день, а писал бы по одним праздникам, по две страницы в день (а я писывал по листу печатному в день), то я написал бы те же 300 листов в 14 лет. Оказалось удивительное дело: самый простой арифметический расчет, который может сделать семилетний мальчик и которого я до сих пор не мог сделать. В сутках 24 часа; спим мы 8 часов, остается 16. Если какой бы то ни было человек умственной деятельности посвятит на свою деятельность 5 часов каждый день, то он сделает страшно много. <...> Оказалось, что физический труд не только не исключает возможность умственной деятельности, не только улучшает ее достоинство, но поощряет ее» (XVI, 367—368). Это слова человека, *никогда не работавшего принудительным трудом*, который занимает все время и силы, изматывает донельзя. А также не учитывающего простого факта, что почему-то занятые физическим трудом не пишут стихов, поэм и романов. Ко всему прочему мы видим здесь и прямое предвидение государственной политики большевиков и маоистов по созданию исправительно-трудовых лагерей для интеллигенции, где физический труд должен был оздоровить их мозги. Думаю, Толстой ужаснулся бы, узнав, как отозвалось в судьбе России его слово. И тем не менее именно Толстой дал моральную санкцию действиям большевиков. Стоит еще раз сослаться на точку зрения Бердяева: «Учение Толстого было более разрушительно, чем учение Руссо. Это Толстой сделал нравственно невозможным существование Великой России. Он много сделал для разрушения России. Но в этом самоубийственном деле он был русским, в нем сказались роковые и несчастные русские черты. Толстой был одним из русских соблазнов»*. Ниспровергнув в своих сочинениях государство, церковь (да и христианство во-

* Бердяев Н. А. Духи русской революции // Бердяев Н. А. О русских классиках. С. 102.

обще), армию, европейскую цивилизацию и искусство высших классов, граф Лев Толстой показал русским большевикам-нигилистам, что оказывается так говорить и действовать можно, и его авторитет оказался на стороне самых разрушительных веяний русской истории. «Клячу истории», следуя идеям графа, большевики загнали, выкинув Россию из европейского исторического процесса. Воистину он оказался «зеркалом русской революции», по вполне резонному определению Ленина.

* * *

Современники восприняли его предсмертный уход из дома, как стряхивание графом с себя условностей цивилизации, как шаг праведника, наконец-то осуществившего свои идеалы, которые он так настойчиво проповедовал. Но это был иного рода уход. Он бежал, боясь самого себя, он поехал в Шамардино (монастырь, где монахиней жила его сестра), в Оптину пустынь, но нигде не мог остановиться: его собственные отказы гнали его все дальше. Остановили его в этом странном и нелепом беге болезнь и смерть. Так потом в гражданскую войну будут бежать миллионы русских людей*, не зная куда и зачем, спасаясь от беса, всеми поначалу поддержанной революции для свержения опостылевшего государства. Умер Толстой 7 ноября (вспомним мистическую игру Пьера с цифрами), именно этот день стал празднованием победы Октябрьской революции.

* Впрочем, такую связь последнего жеста Толстого с судьбой России некоторые почувствовали: «Толстой встал и пошел — тронулся. Как знать, не тронется ли так же и Россия, тоже больная; как бы грохот лавинный чувствуется нам в движении Толстого» (Белый Андрей. Трагедия творчества. Достоевский и Толстой. С. 392).

М. Л. Гельфонд

**Религиозные искания Льва Толстого:
Между «Афинами»
и «Иерусалимом»**

Был ли Л. Н. Толстой религиозным человеком и если да, то возможно ли сопоставлять его религиозные убеждения с христианством или какой-либо другой исторической религией? Каковы подлинный характер и типологический статус «истинной религии» Л. Н. Толстого? Эти вопросы не раз становились предметом острой полемики в среде современников писателя.

В русле русской религиозно-философской мысли рубежа XIX—XX столетий отчетливо обнаруживаются две определяющие линии отношения к подобным вопросам. Первая (самым полным ее воплощением являются воззрения В. В. Зеньковского и С. Л. Франка) исходит из убеждения в том, что Л. Н. Толстой был не только глубоко религиозно мыслящим и чувствовавшим человеком, но и настоящим христианином, хотя ни формального, ни субъективного подтверждения этот факт и не находит. В. В. Зеньковский доказывает, что на деле Л. Н. Толстой всегда «следовал Христу именно как Богу», а толстовское «отрицание догматики, отрицание Божества Христа и воскресения Христа было связано с рационализмом», который служил лишь внешне неадекватным выражением подлинной религиозно-мистической сущности учения Л. Н. Тол-

стого об «истинной жизни»^{*}. Ко второй — безусловно доминирующей — можно отнести С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, Д. С. Мережковского, В. В. Розанова, Г. В. Флоровского, С. А. Левицкого и др. Они полагали, что Л. Н. Толстой — это «явный ученик, тайный отступник Христа», религиозный мыслитель, но никак не христианин («с точки зрения катехизиса и догм»), и уж тем более не христианский философ, ибо «с христианством его сближает только этика, да и то в своеобразном и весьма упрощенном истолковании». Мистическая и метафизическая сущность христианства, в центре которого находится Богочеловеческая личность Христа, «для него так и остается недоступна» и полностью отвергается им. «Поэтому, — заключает С. Н. Булгаков, — считать религию Толстого христианской было бы глубоко ошибочно», так как, уточняет С. А. Левицкий, ту «морально-сектантскую интерпретацию, которую Толстой давал христианскому учению» нельзя расценивать иначе, как особую разновидность ереси^{**}.

Причины же столь радикального разрыва Л. Н. Толстого с церковным христианством лежат, по убеждению большинства его оппонентов, «в раздвоении между стихийным язычником и моралистом в нем», а также — между рационально ориентированным «моралистом и врожденно религиозным человеком»^{***}. Неизбежным следствием этого становится «религиозная трагедия Толстого», который «остается чужд христианству», ибо разумом отрицает его «животворящий корень» — доктрину Откровения и Спасения, а в отношении к божественно установленной Церкви уподобляется тому медведю, «который — желая согнать муху с лица своего заснувшего друга-человека — поднял бы против этой мухи камень, который может убить самого человека». В итоге Л. Н. Толстой, делает вывод Д. С. Мережковский, демонстрирует «глубочайшее непонимание, бессознательное извращение христианства», оказывающегося, в

^{*} См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 205, 204.

^{**} См.: Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 240; Булгаков С. Н. Л. Н. Толстой // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 240, 238; Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии // Левицкий С. А. Сочинения. Т. 1. М., 1996. С. 172.

^{***} Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. С. 170.

его интерпретации, «бесплотным и бескровным», «самоубийственным и самообманным»*.

Не менее категоричен в своих оценках и Н. А. Бердяев, квалифицировавший предлагаемую Л. Н. Толстым трактовку учения Христа как лежащую вне христианской традиции совокупность «нравственных предписаний, которые человеку легко осуществить, если он признает их разумность», и которые «утверждают самосправедливость через осуществление закона» (т. е. возвращаются к фарисейству или к законническому морализму, выступающему в сочетании с рационализмом и не нуждающемуся в благодати)**. Таким образом, «...религия Льва Толстого, — настаивает Н. А. Бердяев, — есть религия самоспасения, спасения естественными и человеческими силами», т. е., солидаризируется с ним С. Н. Булгаков, «религия Толстого есть существенно религия самоправедности и самоспасения разумом и разумным поведением»***. Именно «грубым и элементарным рационализмом» Л. Н. Толстого, его одержимостью «бесом рассудочности» сторонники подобной точки зрения склонны были объяснять не только толстовское отрицание христианской догматики и мистического опыта христианства, но и явную, по их мнению, диспропорциональность религиозного дара великого писателя, в котором причудливо соединились «гениальные религиозные переживания и недаровитые, банальные религиозные мысли»****.

Л. Н. Толстой (здесь сходятся обе, явно прослеживающиеся в отечественной религиозной философии линии восприятия тол-

* Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. С. 170; Булгаков С. Н. Л. Н. Толстой. С. 240; Розанов В. В. Л. Н. Толстой и Русская Церковь // Розанов В. В. Религия и культура. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 366; Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. С. 259, 347, 342.

** Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М., 1993. С. 95.

*** Бердяев Н. А. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 478; Булгаков С. Н. Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л. Н. Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергей» // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 475.

**** Бердяев Н. А. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого. С. 479, 463.

стовской версии христианства) — «немой гений», лишенный способности к позитивному выражению своей религиозности, но, вместе с тем, он — великий критик безрелигиозности современной культуры. Уже в самой толстовской «постановке вопроса о религиозном оправдании культуры <...> и в ней одной, независимо от содержания и ответа, уже заключается положительное религиозное деяние», констатирует С. Н. Булгаков, а В. В. Зеньковский прямо указывает на то, что мыслитель «вырвался из клетки секуляризма, разрушил ее, и в этом победном подвиге его, в призыве к построению культуры на религиозной основе — все огромное *философское* значение Толстого»^{*}.

Таким образом, несмотря на очевидное неприятие целей и методологии этико-рационалистического переосмысления Л. Н. Толстым ключевых положений вероучения и всей исторической практики церковного христианства в среде русской религиозно-философской интеллигенции, даже самые непримиримо настроенные оппоненты мыслителя вынуждены были, подобно Н. А. Бердяеву и С. Н. Булгакову, признать, что рассматриваемый духовный феномен все же родился именно «на почве христианства». «Если Толстого мало разбирающиеся в церковных вопросах называют иногда истинным христианином <...>, то это смешение понятий имеет свои основания», заключающиеся в том, что «Толстой был сильным критиком христианской неправды и лицемерия», у которого было много «обличительной откровенности» и «правды, хотя и отрицательной». Будучи «великим пробудителем уснувшей совести» он требует, «чтобы люди, верующие в Бога, жили и действовали иначе, чем в Бога не верующие»^{**}.

Именно эту установку следует, на мой взгляд, рассматривать в качестве доминирующего мотива религиозных исканий Л. Н. Толстого. Какую бы форму они не принимали, ни одной из них мыслитель не придавал самодовлеющего значения, будь то систематическая критика основоположений догматического богословия, экзегетические опыты или исследования в области сравнительно-исторического религиоведения. Все эти «искания» — колоссальная по масштабам подвергнутого изучению

^{*} Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. С. 208.

^{**} См.: Булгаков С. Н. Л. Н. Толстой. С. 242.; Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 95, 149, 307; Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 408.

материала, но всего лишь подготовительная аналитическая работа ради построения «истинной религии» как универсального нравственно-практического жизнеучения.

Свою стратегическую цель Л. Н. Толстой с предельной прозрачностью определил еще задолго до постигшего его духовного кризиса, который заставил мыслителя всерьез задуматься о сущности религии в ее истинном значении. «Разговор о божественном и вере, — записал Л. Н. Толстой в своем дневнике 5 марта 1855 года, — навел меня на великую громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле»*. Именно с этих удивительно отточенных и зрелых для молодого человека, не достигшего еще своего тридцатилетия, установок берет свое начало тот грандиозный проект религиозно-философского синтеза как попытки создания модели универсальной религии или нравственно-религиозного жизнеучения. По-настоящему символичным в связи с этим представляется тот факт, что и по прошествии еще тридцати с лишним лет все те же искания основ «истинной религии» будут всецело занимать сознание мыслителя, о чем свидетельствует запись в его дневнике, датированная 29 ноября 1908 года: «Нужнейшая наука — религиоведение. Сравнение всех религий показало бы, в чем общая всем религиозная истина, и что — случайные наросты»**. Очевидная преемственность целей, выраженная Толстым в приведенных выше дневниковых записях, не должна тем не менее вводить в заблуждение относительно общности методов, используемых мыслителем для их достижения. Если изначально он считает необходимым посвятить свою жизнь созданию новой религии, т. е. стать ее основоположником, приводя содержание последней в максимально строгое соответствие с требованиями собственного интеллекта, то в итоге — речь идет об элиминировании основоположений «истинной религии» из всего комплекса существующих религиозных представлений, а именно, их последовательном обнаружении в недрах

* Толстой Л. Н. Дневники // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. 21. М., 1985. С. 139–140.

** Толстой Л. Н. Философский дневник. 1901–1910. М., 2003. С. 376.

исторических религий и вычленении в качестве универсально значимых и нормативно безусловных установлений.

При этом, однако, не следует забывать, что между постановкой этой исходной задачи и решением о необходимости ее последовательной реализации мыслителю пришлось пережить трагический духовный кризис, ставший переломным моментом его экзистенциальных и интеллектуальных исканий. Оказавшись перед лицом мучительного осознания онтологической неизбежности смерти как свидетельства непреодолимой аксиологической абсурдности лишённого смысла человеческого существования, Л. Н. Толстой предпринял попытку преодолеть свое метафизическое отчаяние и ментальное одиночество, влившись в церковное единство верующих и всецело приняв их образ мысли и образ жизни. «Но, подчинив себя церкви, — с горечью сетует мыслитель, — я скоро заметил, что я не найду в учении церкви подтверждения, уяснения тех начал христианства, которые казались для меня главными; я заметил, что эта дорогая мне сущность христианства не составляет главного в учении церкви»^{*}.

Дабы выяснить, чем обусловлен подобный дефект церковного учения, Л. Н. Толстой предпринимает методическое исследование богословия и сравнительный перевод четырех Евангелий. В ходе этой продолжительной и кропотливой работы он обнаруживает все новые и новые подтверждения своему исходному предположению о том, что именно Церковь инициировала и санкционировала теологическую ревизию христианских истин, следствием которой стала структурная и содержательная деформация всего христианского вероучения в целом, утратившего внутреннюю координацию метафизической и этической составляющих.

Любая религия, убежден Л. Н. Толстой, не только всегда обнаруживает в себе две стороны — метафизику и этику, но и не может существовать вне их паритетного единства. Мету и характер их оптимального соотношения Л. Н. Толстой определяет достаточно жестко: этическое учение, т. е. «учение о жизни людей — о том, как надо жить каждому отдельно и всем вместе», и метафизическое учение, т. е. «объяснение, почему людям надо

^{*} Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Толстой Л. Н. Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 121.

жить именно так, а не иначе»*, всегда должны находиться в неразрывной связи друг с другом, которая не допускает не только их разрыва, но и малейшего отклонения от изначально заданного баланса в сторону увеличения или умаления значимости одной из составляющих за счет другой. Поддержание устойчивого равновесия внутри этой системы является для Л. Н. Толстого неотъемлемым условием сохранения религией ее истинного статуса, ибо любое нарушение исходного соотношения ее элементов чревато опасным перерождением религии либо в отвлеченно умозрительное рассуждение, либо в лицемерное морализаторство. Именно это и произошло в опыте исторического христианства, утратившего свою этическую идентичность в результате сознательного извращения подлинного нравственно-практического учения Христа, исподволь подмененного бесполезной догматической казуистикой и внешними официально-церковными предписаниями. Говоря словами самого Л. Н. Толстого, богословы, выступая от имени Церкви, намеренно «разъясняют метафизическую сторону учения так, что этические требования учения становятся необязательными и заменяются внешним богопочитанием — обрядами»; в то время, как «Христово учение есть уже само по себе протестантизм, то есть отрицание не только обрядных постановлений иудаизма, но и всякого внешнего богопочитания»**.

Между тем неуклонно усиливавшийся в историческом христианстве разрыв между внутренним и внешним отношением человека к Богу неизбежно «должен был уже совершенно извратить учение и лишить его всякого смысла»***, открыв простор для официально-богословской деформации христианских истин. Эта опасная тенденция уходит своими корнями в проповедь «первого богослова» — апостола Павла, не знакомого, по мнению Л. Н. Толстого, с подлинным христианским учением, изложенным в Евангелии от Матфея, а потому проповедовавшего «чуждую Христу метафизическо-каббалистическую теорию». Ее идейное господство установилось во времена императора Константина, когда начали проводиться Вселенские соборы, узаконившие «языческий строй жизни» под видом христианского и полностью сместившие центр тяжести христианского

* См.: Там же. С. 306.

** Там же. С. 307.

*** Там же.

вероучения «на одну метафизическую сторону», в результате чего христианство в большей степени, чем любая другая историческая религия, утратило свою изначальную этическую сущность. Нравственные заповеди были искусственно вытеснены на периферию религиозного сознания и постепенно подменены внешним культом личного Бога*. В силу этого христианская догматика и весь опыт исторического христианства в целом представляются Л. Н. Толстому этически недостоверными, а, значит, требующими глубокого критического переосмысления с целью восстановления истинного смысла учения Христа путем очищения его содержания от чуждых ему метафизических и мистических наслоений.

По мере того, как Л. Н. Толстой углублялся в свои изыскания, он все более утверждался в мысли, что вся система догматического богословия строится на стремлении во что бы то ни стало сохранить свод сложившихся под эгидой Церкви канонических представлений о Боге, вере и человеке, призванных всячески поддерживать устойчивость существующего крайне несправедливого и порочного общественно-политического порядка и оправдывать исключительное положение, занимаемое в нем самой церковной организацией. Все это было абсолютно неприемлемо для Л. Н. Толстого, а потому вполне закономерным итогом его размышлений стала критика Церкви, ее дискредитация как божественного установления, так и социального института, веками внушавшего миллионам верующих ложные представления о жизни и ее смысле. «Не будь вовсе учения Христа с церковным учением, выросшим на нем, — резюмирует Л. Н. Толстой, — то те, которые теперь называются христианами, были бы гораздо ближе к учению Христа, т. е. к разумному учению о благе жизни, чем они теперь»**. Христианство, уверен мыслитель, было намеренно деформировано в лоне официальной Церкви, которая сделала все от нее зависящее, дабы намеренно скрыть от людей истинное учение Христа. «И это самое с помощью понятия церкви и было сделано, — настаивает Л. Н. Толстой, — и в такой мере, в какой это не происходило ни в одном религиозном учении. И действительно, никогда ни одна религия не проповедовала таких явно несогласных с разумом и с современными знаниями людей и таких безнравственных по-

* См.: Толстой Л. Н. В чем моя вера? С. 307–308.

** Там же. С. 270.

ложений, как те, которые проповедует церковное христианство <...> самые признанные всеми основы этой религии, установленные никейским символом, так нелепы и безнравственны и доведены до такого противоречия здравому человеческому чувству и разуму, что люди не могут верить в них <...> И потому люди нашего мира, исповедующие извращенное христианство, в действительности ни во что не верят»*.

Это сознательное и потому чрезвычайно опасное стремление ввести огромные массы людей в заблуждение относительно подлинной сущности христианского учения имело, с точки зрения Л. Н. Толстого, вполне определенные причины: во-первых, свойственные церковным богословам грубость и примитивизм в понимании текстов Священного писания, которыми обосновываются догматы; во-вторых, утверждаемая Церковью непогрешимость собственных решений, сводящаяся в конечном итоге к утверждению непогрешимости самой церковной иерархии, понятием которой в официальном богословии незаметно подменяется понятие Церкви в целом, и, наконец, в-третьих, прямой практический расчет — внушить верующим такие представления, которые максимально способствовали бы успешной реализации сугубо меркантильных устремлений иерархии. «Как же я могу, — вопрошает Л. Н. Толстой, — верить этой церкви и верить ей тогда, когда на глубочайшие вопросы человека о своей душе она отвечает жалкими обманами и нелепостями и еще утверждает, что иначе отвечать на эти вопросы никто не должен сметь, что во всем том, что составляет самое драгоценное в моей жизни, я не должен сметь руководиться ничем иным, как только ее указаниями»**. Став на путь недопустимой ревизии христианского учения, официальная Церковь, считает Л. Н. Толстой, окончательно утратила свое влияние и поддержку в обществе, оказавшись в полной духовной изоляции. «Церковь пронесла свет христианского учения о жизни через 18 веков, — рассуждает Л. Н. Толстой, — и, желая скрыть его в своих одеждах, сама сожглась на этом свете. Мир своим устройством, освещенным церковью, отбросил церковь во имя тех самых основ христианства, которые нехотя пронесла цер-

Толстой Л. Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Толстой Л. Н. Избранные философские произведения. М., 1992. С. 25–26.

** Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия // Толстой Л. Н. ПСС. Юбилейное издание: В 90 т. Т. 23. М., 1992. С. 296.

ковь, и живет без нее»*. Таким образом, сама жизнь современного общества вынуждена была радикально эмансипироваться от Церкви, ибо мыслящие его представители уже не могли испытывать иного отношения к ней, «кроме презрения, пока церковь не вмешивается в дела жизни, и ничего, кроме ненависти, как только церковь пытается напомнить ей свои прежние права»**.

Л. Н. Толстой рассматривал Церковь как сугубо человеческое учреждение — «собрание верующих и больше ничего»***, т. е. организацию, которая не имеет никаких легитимных оснований для того, чтобы претендовать на роль единственного посредника между Богом и людьми, обладающего исключительным правом произвольного толкования богооткровенных истин. «Церковь, все это слово, — пишет Л. Н. Толстой, — есть название обмана, посредством которого одни люди хотят властвовать над другими», ввиду чего «к ним не приложимо слово церковь с присоединяемым к нему понятием непогрешимости»****. При этом мыслитель выдвигает три весьма убедительных аргумента в пользу вышеприведенного суждения о статусе церковного института. Во-первых, последний никак не может считаться божественным установлением, ибо «Христос никак не мог основать церковь, т. е. то, что мы теперь понимаем под этим словом, потому что ничего подобного понятию церкви такой, какую знаем теперь с таинствами, иерархией и, главное, с своим утверждением непогрешимости, не было ни в словах Христа, ни в понятиях людей того времени». Во-вторых, историческая дифференциация и последующая конкуренция оппозиционных христианских Церквей наносит сильнейший удар по самой идее «единой истинной Церкви», неизбежно порождая (и в этом состоит третий довод Л. Н. Толстого) вереницу «величайших жестокостей и ужасов», выступающих неизменными спутниками провоцируемых клиром проявлений конфессиональной нетерпимости и религиозного фанатизма*****.

* Толстой Л. Н. В чем моя вера? С. 310.

** Там же. С. 311.

*** Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия. С. 301.

**** Там же.

***** См.: Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание // Толстой Л. Н. Избран-

Отсюда следует, делает вывод мыслитель, что «возникшие из непонимания и поддерживающие это непонимание своей неподвижностью» Церкви, со всеми их «ужасами и безобразиями», «никогда не служат посредниками между людьми и богом, чего и не нужно и что прямо запрещено Христом <...>, но <...> заслоняют от людей Бога»*. Придя к подобному убеждению, Л. Н. Толстой полностью отрекается от Церкви. «Они не понимали друг друга, — констатирует В. В. Розанов, — даже не знали. И — разошлись. До проклятия, с одной стороны <...>, до полного пренебрежения — с другой»**. Таким образом, системная критика Л. Н. Толстым основ христианской догматики и традиций исторического христианства явилась неизбежным следствием неудавшейся попытки мыслителя стать органической частью или добровольным соучастником церковной жизни и всецело разделить созданное в ее недрах религиозное учение.

Отправной точкой предпринятого Л. Н. Толстым переосмысления ключевых положений христианской метафизики становится радикальная демистификация Откровения, являющегося фундаментальным принципом и главным источником религиозного мировоззрения. Л. Н. Толстой категорически отвергает как рационально неприемлемую теофаническую сторону Откровения, аргументируя это тем, что акт непосредственного богоявления, относимый им к разряду чудес, т. е. явлений противоразумных и потому противоестественных, во-первых, эмпирически недостоверен, а, во-вторых, логически несостоятелен в качестве искомого критерия истинности человеческих суждений о Боге и его намерениях. Кроме того, мыслитель крайне скептически расценивает саму возможность вывести из события проявления Высшего Существа в нашем мире какое-либо позитивное содержание вообще, особенно, когда его толкование отдается на откуп лишь отдельным представителям человечества, якобы обладающим монополией на истину. «Закон Божий, — формулирует Л. Н. Толстой свою генеральную аналитическую установку, — открывается не одним каким-нибудь

ные философские произведения. М., 1992. С. 227, 233; Толстой Л. Н. Путь жизни. М., 1993. С. 280, 273.

* Там же. С. 233–234; Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия. С. 303.

** Розанов В. В. Л. Н. Толстой и Русская Церковь. С. 357.

людям, а равно всякому человеку, если он хочет узнать его. Чудес же никогда не было и не бывает, и все рассказы о чудесах пустые выдумки»^{*}. Однако, если не придавать идее Откровения никакого мистического смысла, рассуждает далее мыслитель, то она вполне может быть интерпретирована в качестве особого способа миро- и жизнепонимания, в основании которого лежит «восприятие отдельным человеком или людьми проявления бесконечного разума, постепенно открывающего себя людям»^{**}. На мой взгляд, идея Откровения трансформируется Л. Н. Толстым в особую модель всепроникающей рациональности или метарациональности, позволяющей разуму оставаться единой и, в сущности, единственной познающей инстанцией, в том числе и по отношению к тем предметам, которые, согласно кантовской терминологии, имеют априорный статус. «Откровением, — пишет Л. Н. Толстой, — я называю то, что открывается перед разумом, дошедшим до последних своих пределов, — созерцание божественной, т. е. выше разума стоящей, истины»^{***}.

Приведенное выше определение служит ключом к пониманию сути предпринятого Л. Н. Толстым масштабного исследования христианской догматики с помощью рациональной критики. Необходимо «проверять разумом то, чему учат учителя веры», дабы затем «принять то, что согласно с разумом, и откинуть то, что не согласно с ним»^{****}. Аналитическим воплощением этого проекта становится внутренне единый по своей тематике и методологии цикл сочинений Л. Н. Толстого, к числу которых относятся «Исследование догматического богословия», «Соединение и перевод четырех Евангелий» и «Краткое изложение Евангелия». Их принято именовать «богословскими», хотя, на мой взгляд, уместнее было бы квалифицировать как «герменевтические», поскольку концептуально объединяющей их установкой служит не стремление к созданию систематического теологического учения, а именно анализ текстов, излагающих основные положения христианского учения (включая не только Книги Священного Писания, но и сочинения Отцов Церкви, христианских мыслителей и богословов разных

^{*} Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 36.

^{**} Толстой Л. Н. Религия и нравственность. С. 122.

^{***} Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех Евангелий // Толстой Л. Н. ПСС. Юбилейное издание: В 90 т. М., 1992. Т. 24. С. 14.

^{****} Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 41, 42.

времен и конфессиональных направлений), с одной целью: «найти истину и ложь и отделить одно от другого»*, используя единственно приемлемый для Л. Н. Толстого инструментарий — свободный человеческий разум.

Сам мыслитель в полной мере отдавал себе отчет в том, что подобные исследования выполняют вспомогательные функции по отношению к созданию и обоснованию им собственной этико-нормативной программы. Его богословские и экзегетические построения неизбежно маргинальны, так как не носят концептуально завершенного и конфессионально определенного характера, а потому они не только заведомо обречены на отторжение и осуждение официальным православным богословием, но и не могут получить должного признания в более толерантной среде протестантских теологов.

Однако подобное положение вещей ничуть не смущает Л. Н. Толстого, который, вопреки сложившимся стереотипным представлениям, не претендует ни на лавры религиозного реформатора, ни на особые академические заслуги ученого-богослова, ни на сомнительную славу провозвестника религиозного нигилизма. «Цель моя, — настаивает он, — не есть ни историческая, ни философская, ни богословская критика, а отыскание смысла учения»**. При этом по-настоящему сложная исследовательская задача — установление той грани, которая отделяет «богословие» Л. Н. Толстого от его собственной моральной проповеди.

Неслучайно, как хронологически, так и содержательно небольшой, но обширный по объему корпус «богословских» сочинений Л. Н. Толстого занимает промежуточную позицию между двумя символическими вехами духовных исканий писателя: его знаменитой «Исповедью», которая была в основном завершена к концу 1879 года, и программным трактатом «В чем моя вера?», впервые увидевшим свет в 1884 году. Именно в период между их созданием (и отчасти параллельно с работой над ними) Л. Н. Толстым были написаны «Исследование догматического богословия» (1879—1880) и «Соединение и перевод четырех Евангелий» (1880—1881). Правда, по известным причинам, напечатать их удалось далеко не сразу. Впер-

* Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 110.

** Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех Евангелий. С. 18.

вые эти толстовские трактаты увидели свет в Женеве в 1891 — 1896 годах, в России же первый из них удалось опубликовать только в 1908, а второй — в 1906 году.

По своим задачам и структурной композиции означенные произведения — это внутренняя лаборатория толстовской мысли, проникновение в которую позволяет читателю проследить ее путь от вынужденной реабилитации веры в качестве экзистенциально необходимого осознания смысла жизни до максимального прояснения ее предметности в форме собственного *credo*. При этом «богословские» трактаты Л. Н. Толстого полифоничны по своей тематике, что открывает широкие возможности для их анализа в самых различных дисциплинарных ракурсах: от историко-религиоведческого до сравнительно-лингвистического.

Однако именно проблема поиска и обретения веры без преувеличения является сквозной темой всех религиозно-богословских сочинений писателя. Если в «Исповеди» Толстой впервые констатирует наличие неразрывной взаимообусловленности веры и жизни, то все последующее его творчество представляет собой попытку ответить на главный вопрос: во что и как следует верить? Говоря иначе, все, что было написано Л. Н. Толстым после «Исповеди», есть не что иное, как развернутый монолог разума о вере, ибо в объяснении веры нуждается именно разум, в то время как вера самоочевидна и самотождественна по определению. Она обнимает не то, что еще не познано, а то, что в принципе непознаваемо. «Я не буду искать объяснения всего, — заявляет Л. Н. Толстой, — я знаю, что объяснение всего должно скрываться, как начало всего, в бесконечности. Но я хочу понять так, чтобы быть приведенным к неизбежно необъяснимому; я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они правильны, и вне их я ничего понять не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума. Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, а не как обязательство поверить»^{*}.

В этом свете толстовская вера представляется довольно странной и даже противоречивой. Л. Н. Толстой вполне осознанно и весьма последовательно отказывается от тех хресто-

^{*} Толстой Л. Н. Исповедь. С. 109—110.

матийных определений веры, которые обычно сводятся либо к теологическому, либо к гносеологическому варианту ее истолкования. Первый напрямую связан со знаменитым утверждением апостола Павла о том, что вера есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1); второй нашел свое наиболее емкое выражение в известной кантовской формуле веры как признания истинности суждения, которое имеет достаточное основание с субъективной стороны, но явно недостаточно в объективном отношении. Все это, с точки зрения Л. Н. Толстого, — не вера, а «обман веры», не имеющий ничего общего с настоящей верой, кроме названия. «Тот давешний обман, требующий веры в то, что не имеет разумного объяснения, уже износился, — резюмирует Л. Н. Толстой. — Человек <...> всегда познает все через разум, а не через веру»*. Смысл этого высказывания тем не менее отнюдь не сводится к полному отказу от веры в пользу разума. Л. Н. Толстой выражает здесь свою позицию предельно точно: вера не является инструментом познания, поскольку природа познания и веры качественно различны и принципиально несводимы друг к другу. Следовательно, вера не только не может быть конкурентом разума в деле познания действительности, но вообще не должна квалифицироваться в качестве гносеологической категории, хотя она в ряде контекстов настойчиво трактуется Л. Н. Толстым как «сознание» — «сознание жизни».

Вместе с тем вера в рамках религиозно-философских построений Л. Н. Толстого обретает онтологический статус. В центре толстовского понимания веры лежит коренная метафизическая оппозиция конечного и бесконечного, которая конкретизируется как исходное несоответствие конечности существования эмпирически-отдельной личности и бесконечности бытия мира. Л. Н. Толстой стремится найти такое разрешение данного противоречия, при котором смысл конечного и преходящего существования человека не уничтожался бы, не превращался в бессмыслицу неизбежно предстоящим ему уничтожением, поглощением бесконечностью мирового целого. Глубокий экзистенциальный драматизм этого метафизического конфликта, по убеждению Л. Н. Толстого, может снять только

* См.: Толстой Л. Н. О жизни // Толстой Л. Н. Избранные философские произведения. М., 1992. С. 522.

вера, поскольку «всякий ответ веры конечному существованию человека придает смысл бесконечного»*. В этой смысловой плоскости толстовская вера обретает характер абсолютного жизнеутверждения и жизнеоправдания, ибо она одновременно тождественна и жизни, и благу (добру).

Понимаемая таким образом вера одновременно служит основанием и границей разума, причем представляет собой такой его предел, который неизбежно устанавливается самим разумом и может быть воспринят человеком только со стороны разума. Толстовская вера не отрекается от разума. Напротив, задавая человеческому разуму начало и пределы, она придает ему тем самым ту высшую разумность, которая гарантирует его от скатывания в пучину нигилистического отрицания жизни и ее блага, восстанавливая утраченную новоевропейским сознанием изначальную духовно-разумную целостность человеческого «я». Более того, специфическая особенность толстовской трактовки соотношения веры и разума состоит в ее тавтологичности: вера есть основа разума, который обосновывает ее саму. А потому Л. Н. Толстому, по меткому выражению С. Л. Франка, оказывается «чуждо, бессмысленно и ненужно все, что стоит вне этого единства — одинаково и Тертуллианова вера в нелепость, и современное поклонение безрелигиозному разуму»**. Главным теоретическим итогом религиозных исканий Толстого становится вывод о том, что, хотя вера и выходит за пределы компетенции разума, сам этот выход — рациональной удостоверенности: в акте самоограничения разум выказывает свою честность, заключающуюся в ригористически безупречном намерении не брать на себя больше того, к чему он предназначен.

Между тем, уверен Л. Н. Толстой, разум насущно необходим людям для того, чтобы проверять положения той веры, в которую их стремятся обратить. Только разум, осуществляющий окончательную оценку предлагаемых ему мировоззренческих ориентиров, в состоянии отличить ложь от истины. Л. Н. Толстой не сомневается: «Истина не может войти в человека помимо разума, и потому человек, который думает, что он познает истины верою, а не разумом, только обманывает себя и неправиль-

* Толстой Л. Н. Исповедь. С. 79.

** Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 453.

но употребляет свой разум на то, на что он не предназначен»*. Подлинное же назначение разума обуславливается тем, что он дан человеку Богом для адекватного познания Его воли. Этим, в свою очередь, объясняется категорическая недопустимость недоверия к выводам разума. Он один способен помочь людям освободиться от опасных обманов «ложной веры».

Таким образом, несложно обнаружить, что вера в нравственно-религиозных построениях Л. Н. Толстого выступает исключительно в ее соотнесенности с разумом, друг без друга они обречены на гибель. Отсюда с необходимостью следует, что разум, пытающийся упразднить веру, подобен задачливому чудаку, который пилит сук, на котором сидит. Вера же, с беспредельной настойчивостью требующая от разума безоговорочного подчинения (вплоть до его добровольного или принудительного самоуничтожения), обречена на превращение в свод суеверных, нелепых и бессмысленных положений. В связи с этим важно подчеркнуть следующее: поскольку именно вера задает высшие пределы разуму, то последний неизбежно должен приводить человека к вере, одновременно удостоверяя ее «разумность». Иначе говоря, верить во что-либо означает для Л. Н. Толстого знать наверняка, что это — истина, а «кто знает истину, нужную для его блага, тот не может не верить в нее» подобно тому, как «человек, понявший, что он истинно тонет, не может не взяться за веревку спасения»**. Искомое же знание истины, а точнее ясное понимание того, что это и есть истина, как раз и дается человеку исключительно его разумом.

В подобном контексте становится также очевидным то, почему Л. Н. Толстого более всего интересует изначальное по отношению ко всем остальным, экзистенциально-бытийное измерение веры, а не ее теологическая аргументация, культурно-историческая феноменология или философская критика. «Я понял, — делает вывод Л. Н. Толстой, — что 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

* Толстой Л. Н. Христианское учение // Толстой Л. Н. Избранные философские произведения. М., 1992. С. 82.

** Толстой Л. Н. В чем моя вера? С. 268.

сказали человеку, как чаще всего понимается вера, — вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни»; а потому человек должен верить, чтобы жить, ибо «где жизнь, там вера, с тех пор как есть человечество»*. К такому выводу приводит Л. Н. Толстого сложный путь духовных исканий. Жизнь, имеющая смысл, приобретает в его глазах вполне завершенные очертания — это жизнь, основанная на вере. Чем сильнее и глубже вера человека, тем прочнее основание его жизни, поскольку без веры жизнь человека лишена смысла, т. е. попросту невозможна.

Главной особенностью подобной веры является то, что ее предмет нельзя оторвать от формы или механизма ее реализации. В отличие от веры, понимаемой как безусловное доверие чему или кому-либо, и, следовательно, допускающей практически ничем не ограниченную предметную вариативность, подлинной верой, согласно Л. Н. Толстому, может являться лишь та, которая непосредственно утверждает себя в единственно возможном предмете, т. е. категорически не допускает иного отношения к нему. В этом смысле вера есть неотъемлемое и необходимое условие жизни любого человека, ибо именно вера задает его особенное отношение к миру как исходный факт реальности его бытия. Утверждение «Я верю» означает у Л. Н. Толстого, по сути, «Я существую», а именно, я устанавливаю связь своего конечного существования с абсолютным бесконечным началом бытия в целом, т. е. с Богом.

Ввиду этого самый опасный результат церковной ревизии веры состоял, по мнению Л. Н. Толстого, не столько в утверждении безнадежно ущербной в логическом отношении догматики (по причине чего Л. Н. Толстой отверг всю систему христианских догматов), сколько в том, что вера была отделена от области нравственного сознания и поведения людей. Человек лишался статуса индивидуально-ответственного созидателя своей собственной жизни. Нагорная проповедь стала исподволь подменяться символом веры. Церковная версия веры в корне подрывала основания того учения, которое проповедовал Иисус из Назарета. Его вера предполагала свое обязательное воплощение в конкретных делах, в нравственных поступках, совершаемых единственно во исполнение воли Бога (т. е.

* Толстой Л. Н. Исповедь. С. 79.

морального закона), но никак не по принуждению тех, кто эту веру проповедует, или ради достижения неких выгод в будущем. «Дело веры, — резюмирует Л. Н. Толстой, — есть только жизнь по вере», ибо «собою только я могу постигнуть истину, — и делом <...> я могу выразить эту истину»*. В этой лаконичной формуле, выведенной Л. Н. Толстым в заключении к «Исследованию догматического богословия», выражена квинтэссенция его «разумной веры», не нуждающейся ни в Благодати, ни в чудесах, ни в таинствах, ни в Церкви, ни в Абсолютной личности Бога.

Как это ни парадоксально, но даже Бог, в понимании Л. Н. Толстого, предстает скорее как логическое следствие подобной веры, а не ее живой источник. Нельзя жить без веры, рассуждает Л. Н. Толстой, а, значит, ее наличие требует, чтобы был и Бог в качестве ее необходимого и неотъемлемого предмета. Тем самым, утверждая, что именно вера придает человеческому существованию позитивный смысл и потому руководит жизнью людей, а Бог выступает лишь производным от нее понятием, Л. Н. Толстой, по сути, лишает идею Бога не только трансцендентности, но и онтологического смысла.

Итак, чтобы жить, человеку необходимо верить, а вера, уже по одному своему определению, предполагает наличие Бога, поскольку именно вера в Бога более всех прочих возможных вариантов свойственной людям веры отвечает и интеллектуальным, и психологическим, и моральным устремлениям и возможностям человека. Итогом этих рассуждений становится бесспорный для Л. Н. Толстого вывод о том, что Бог есть, ибо иначе просто не может быть. «Он — то, без чего нельзя жить, — рассуждает Л. Н. Толстой. — Знать Бога и жить — одно и то же. Бог есть жизнь»**. В этом контексте толстовское отождествление Бога и жизни выглядит результатом вполне естественного хода мысли, за которым следует предостережение в том, что любые попытки рациональным путем доказывать несомненность божественного бытия явно избыточны и, по сути, совершенно бесполезны.

Бог есть то, подчеркивает Л. Н. Толстой, «от чего я пришел» и «к чему я иду», то высшее духовное начало, которое,

* См.: Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия. С. 302–303.

** См.: Толстой Л. Н. Исповедь. С. 93–94.

будучи причиной познания, никак не может быть его объектом. «Так как понятие Бога не может быть иное, как понятие начала всего того, что познает разум, — рассуждает далее Л. Н. Толстой, — то очевидно, что Бог, как начало всего, не может быть постижим для разума. Только идя по пути разумного мышления, на крайнем пределе разума можно найти Бога, но, дойдя до этого понятия, разум уже перестает постигать». Таким образом, явно склоняясь в своих размышлениях к апофатической версии богопознания, Л. Н. Толстой постулирует непостижимость Бога («самого в себе»), закладывая это положение в основание своего понимания разумности веры. Бог не является предметом познания, он — предмет веры, выступающий как Абсолют, т. е. безличное духовно-нравственное начало человеческой жизни, задающее ей истинное направление и безусловный смысл. Жизнь человека немыслима для Л. Н. Толстого без веры и вне Бога, а потому эти ключевые категории его нравственно-религиозного учения очень тесно взаимообусловлены: «жизнь <...> не может быть подчинена ничему, кроме Бога, познаваемого только жизнью»^{*}.

Итак, в интерпретации Л. Н. Толстого, вера — это способ непосредственного постижения человеком истины, выступающей как благо (добро) в его абсолютном измерении. Тем самым толстовская философия веры во многом продолжает и развивает духовную традицию, в рамках которой вера раскрывается как деятельное выражение мыслящей воли человека к достижению опознанной им цели жизни. Будучи непосредственно соизмеримой с высшими, предельными основаниями бытия, эта цель стимулирует пробуждение в человеке всеподчиняющей устремленности к вере. Верить — значит знать истину. Этому истинному духовному знанию, — настойчиво повторяет Л. Н. Толстой, — учили во все эпохи и во всех частях земли самые лучшие и мудрые представители разных народов. Однако отсюда отнюдь не следует, что истинность и значимость проповедуемых ими положений обуславливается какими-либо личными качествами или тем более сверхъестественными способностями подобных учителей, ибо «религия не потому истинна, что ее проповедовали святые люди, а святые люди ее проповедовали потому, что она истинна»^{**}. Верить надлежит лишь в истину,

^{*} Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия. С. 303.

^{**} Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 43.

но не в личность, утверждает Л. Н. Толстой. Разумный и истинно верующий человек (что для Л. Н. Толстого служит сущностно синонимическими характеристиками) неизбежно должен прийти к ясному осознанию того, что следует верить не в Христа, а в его учение, точнее, в несомненную истинность данного через Христа нравственного закона.

Эта внутренняя убежденность мыслителя подкреплялась и результатами его богословско-экзегетических размышлений, согласно которым Иисус Христос не являлся ни Богом, ни сыном Бога: «кто верит в Бога, для того Христос не может быть Бог». Он — учитель жизни, духовный реформатор, разрушающий старые и утверждающий новые нравственно-ценностные основы человеческого бытия. Более того, «Христос нигде не призывает к вере в себя; он призывает только к вере в истину», а потому, «кто понимает учение Христа, у того и будет вера в него, потому что учение это — истина»*.

Очевидно, что таким образом Л. Н. Толстой подводит фундамент под масштабное здание собственного проекта «истинной религии» как качественно нового нравственно-религиозного жизнепонимания и жизнеучения, позиционируемого в форме практической стратегии человеческого существования, неукоснительное следование которой служит высшим гарантом целесообразности и осмысленности последнего. Не случайно в своем знаменитом сочинении «В чем моя вера?» он, формулируя собственный «символ веры», придает ему характер такой жизненно-практической программы, которая начинается со слов:

«Я верю в учение Христа, и вот в чем моя вера. <...>

Я верю, что учение это дает благо всему человечеству, спасает меня от неизбежной гибели и дает мне здесь наибольшее благо. А потому я не могу не исполнять его. <...>

Учение Христа есть благо и истина. <...>

Я понял, в чем мое благо, *верю* в это и потому не могу делать того, что несомненно лишает меня моего блага.

Но мало того, что я верю в то, что я должен жить так, я *верю*, что если буду жить так, и только так, то жизнь моя получит для

* Ср.: Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия. С. 174, 303; Толстой Л. Н. В чем моя вера? С. 177, 268; Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 43.

меня единственно возможный разумный, радостный и не уничтожаемый смертью смысл»^{*}.

«Истинную религию» Л. Н. Толстого можно рассматривать как особую форму духовного знания или «разумной веры», которая является следствием глубокой убежденности привыкшего последовательно мыслить человека в логической и экзистенциальной достоверности нравственных принципов и одновременно основанием оригинальной антропоцентрической концепции смысла жизни, ориентирующей человека на абсолютные моральные ценности и безусловные нравственные правила. Своей жизнью и мыслью Л. Н. Толстой указал современникам и потомкам «срединный» путь между «Афинами» и «Иерусалимом», между амбициозной самодостаточностью отвлеченного разума и абсурдной безосновательностью слепой веры.

^{*} См.: Толстой Л. Н. В чем моя вера? С. 329—345.

Л. Луцевич

Отлучение Льва Толстого от церкви: история и современность*

Проблема взаимоотношений творческой личности с официальной духовной властью в России на протяжении XVIII—XX веков — это одна из кардинальных проблем, требующая обстоятельного, всестороннего, объективного изучения. В XIX веке в непростых отношениях с церковью находились так называемые *религиозные философы* (Петр Чаадаев, Иван Киреевский, Николай Федоров, Владимир Соловьев), а также писатели, для которых проблемы веры имели сущностное значение (Николай Гоголь, Сергей Аксаков, его сыновья — Константин и Иван, Алексей Хомяков, Николай Лесков, Федор Достоевский и др.). Наиболее же острая ситуация возникла, как известно, между русской православной церковью и Львом Толстым. Не буду специально останавливаться на разнообразных аспектах этого сложного, многогранного церковно-религиозного вопроса, ему посвящена большая специальная литература.

Напомню лишь в самых общих чертах канву событий. В конце 70 — начале 80-х годов XIX века Толстой, встав на путь напряженнейших поисков смысла жиз-

* Впервые опубликовано: Дом Бурганова. Пространство культуры. 2010. № 4. С. 206—220.

ни, пережил тяжелейший духовный кризис (с исключительной силой описанный им в «Исповеди»), который завершился полным разрывом с «секулярным миропониманием» и «переходом к религиозному отношению к жизни»*. Внимание писателя оказалось максимально сосредоточенным на проблемах религии, веры, церкви, однако изучение книг Священного писания, специальной богословской, святоотеческой, философской литературы с позиций европейского рационализма не укрепило веры в церковь, а, наоборот, привело к глубокому разочарованию, а затем и разрыву с церковным пониманием христианства. В результате Толстой в течение трех десятилетий нещадно громил русскую православную церковь за то, что она ставила свои интересы выше, чем христианские идеалы. Мало того — в конечном итоге он отверг важнейшие христианские догматы, в частности, учение о Троичности Бога, действительность воскресения Иисуса Христа и его божественность, непорочное зачатие, церковные таинства, авторитет Вселенских соборов.

Жесткая, непримиримая критика практики современного Толстому православия, а также нравственная проповедь «евангелической этики», т. е. «практического», «вечного абсолютного добра», привели к отлучению** писателя от церкви в

* Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 197.

** См.: «В христианской церкви отлучение существовало уже на самых первых порах... Отлучению подвергаются державшиеся идолопоклонства, виновные в многоженстве, одновременном и последовательном, продающие своих слуг-христиан поганым, кровосмесники, не причащавшиеся, употребляющие мясо в великий пост. Отлучение состояло в признании отлученного чуждым церкви, пока он не оставит грех свой. Правило митрополита Кирилла лишает отлученного, после его смерти, молитв иерейских и погребения близ церкви; оно грозит отлучением, держащимся бесовских обычаев, в праздники творящим позоры со свистанием и кличем, бьющимся дрекольем до смерти и т. п. Стоглавый собор понимал Отлучение в смысле недопущения к богослужению и отказа в принятии каких-либо приношений для церкви от отлученных. “Духовный регламент” ...различает Отлучение великое и малое. Отлучение великое назначалось после безуспешных священнических увещаний, за открытое хуление имени Божия, Св. Писания, церкви, за уклонение от причащения в течение более года, и состояло в том, что, по определению Синода, отлученному запрещался вход в церковь и общение ея таинств» (Новый энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб., 1897. Т. 22. С. 429—430). См. также: Обновленский А. П. Отлучение // Христианство. Энциклопедический словарь: В 3 т. М., 1995. Т. 2. С. 260—262; Отлуче-

феврале 1901 года*. Современная исследовательница Л. И. Сараскина, специально изучавшая общественные условия, в которых произошло отлучение писателя, подчеркивала, что «на фоне глубочайшего религиозного упадка в русском обществе времен Толстого его богоискательство, его поиски Истины, его нетерпимость к насилию и лжи рисуют Толстого фигурой исключительной, голосом совести и духовной честности, живым упреком тем фарисеям православия, которые, не утруждая себя нравственными мучениями, пребывали в уверенности, будто живут в полном соответствии с христианскими заповедями»**.

ние от Церкви // Религия. Энциклопедия / Сост. и общ. ред. А. А. Грицанов, Г. В. Синило. Минск, 2007. С. 635–636.

* Согласно Определению Святейшего Синода от 20–22 февраля 1901 года Толстой

«+1. отвергает личного живого Бога во святой Троице славимого, Создателя и Промыслителя вселенной;

+2. отрицает Господа Иисуса Христа Богочеловека;

+3. отрицает Иисуса Христа как Исккупителя, пострадавшего нас ради чело-
веков и нашего ради спасения;

+4. отрицает Иисуса Христа как Спасителя мира;

+5. отрицает воскресение Иисуса Христа из мертвых;

+6. отрицает бессеменное зачатие по человечеству Христа Господа;

+7. отрицает девство до рождения Пречистой Богородицы и Приснодевы
Марии;

+8. отрицает девство по рождении Пречистой Богородицы и Приснодевы
Марии;

–9. не признает загробной жизни;

–10. не признает мздовоздаяния;

+11. отвергает все таинства Церкви и благодатное в них действие Святого
Духа;

+12. ругаясь над самыми священными предметами веры православно-
го народа, не содрогнувшись подвергнуть глумлению величайшее из таинств,
святую Евхаристию». См.: «Церковные Ведомости» от 24 февраля 1901.
Л. Н. Толстой отрицал догматы 1–8, 11, 12 (помечены знаком +), всего 10 и
не отрицал а), б), 9, 10 (помечены знаком –). Цит. по: Толстой Л. Н. Ответ на
Определение Синода от 20–22 февраля и на полученные мною по этому слу-
чаю письма. 4 апреля 1901. Москва // Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. Т. 34. М.,
1952. Режим доступа: <<http://komartky.ru/ru/book/89-otluchenie-l-tolstogo-ot-cerkvi.html>>

** Сараскина Л. И. Неверие и недоверие как этапы духовного поиска рус-
ских писателей XIX века // Яснополянский сборник 2008: статьи, материалы,
публикации / Гл. ред. В. И. Толстой. Тула, 2008. С. 343.

Принято считать, что решение об отлучении стало неминуемым после публикации романа «Воскресение» (1899), где писатель чрезвычайно резко выступил против официального христианства и догматов православия и где современники в одном из художественных образов — обер-прокуроре Топорове увидели и его реальный прототип — всесильного обер-прокурора Победоносцева*.

Официальный документ под названием «Определение Святейшего Синода от 20—22-го февраля 1901 года, № 557, с посланием верным чадам Православной Грекороссийской Церкви о графе Льве Толстом» был опубликован в «Церковных ведомостях» (№ 8) только 24 февраля 1901 года. Эта публикация, как известно, породила настоящую бурю, русское общество раскололось на две половины — приверженцев Толстого и его неутомимых обличителей**. По свидетельству С. А. Толстой, непосредственная реакция на отлучение писателя выражалась бурным сочувствием со стороны интеллигенции, студенчества, а также многих простых обывателей: «24 февраля было воскресенье, и в Москве на площадях и на улицах стояли и бродили тысячные толпы народа. В этот же день во всех газетах было напечатано отлучение от церкви Льва Николаевича. Глупее не могло поступить то правительство, которое так распорядилось. В этот день и в следующие мы получили столько сочувствия и депутациями, и письмами, адресами, телеграммами, корзинами

* Существует версия, что сам Победоносцев был против синодального акта. См.: Фирсов С. Л. Церковно-юридические и социально-психологические аспекты «отлучения» Льва Николаевича Толстого (К истории проблемы) // Там же. С. 366—380.

** В последние десятилетия переизданы публикации русских религиозных философов, иерархов русской Церкви, посвященные вопросам веры и взаимоотношений Толстого с Церковью. См., например, сборник документов, изданный православным издательством «Христианский мир», представляющий позиции религиозных лиц, по преимуществу осуждающих Толстого в его полемике с Церковью: «За что Лев Толстой был отлучен от Церкви». М., 2006; появились также многочисленные статьи публицистического характера, в которых авторы обвиняют Церковь в жесткости и близорукости по отношению к писателю, кроме того, издаются специальные монографии, где авторы сосредоточены на религиозном пафосе в жизни и творчестве Толстого, «неустанном умственном и сердечном беспокойстве писателя», его понимании того, что без Бога нет полноценной личности (см., например: Мардов И. Лев Толстой на вершинах жизни. М., 2006).

цветов и пр. и пр. Негодуют все без исключения, и все считают выходку синода нелепой. Но лучше всего то, что в этот день, 24 февраля, Левочка случайно вышел гулять, и на Лубянской площади кто-то иронически про него сказал: “вот он дьявол в образе человека!” Многие оглянулись, узнали Льва Николаевича и начали кричать ему: “ура! Лев Николаевич! здравствуйте, Л. Н-ч! Ура! Привет великому человеку!” И все в этом роде»*.

Однако было немало выступлений и со стороны людей, отождествлявших себя с православной церковью и защищавших позиции Священного Синода. Тональность этих выступлений нередко совпадала с тональностью тех анонимных писем, которые получал сам Толстой после появления текста «Определения Синода» в печати, фрагменты некоторых писем он привел в своем «Ответе на определение Синода» («Теперь ты предан анафеме и пойдешь по смерти в вечное мучение и издохнешь как собака <...> анафема ты, старый черт <...> проклят будь»; «Если правительство не уберет тебя, — мы сами заставим тебя замолчать»**). Немногочисленные публичные и частные высказывания иерархов и священников русской православной церкви выражали, естественно, полное неприятие позиций Толстого, но и сохраняли возможность покаяния для грешника, его исправления и изменения***. Наиболее злобные характеристики давались Толстому достаточно высоким духовным ли-

* Бирюков П. И. Биография Л. Н. Толстого. Т. 4. Ч. 1. URL: <http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_1160.shtml>

** Толстой Л. Н. Ответ на Определение Синода от 20—22 февраля и на полученные мною по этому случаю письма. 4 апреля 1901 Москва // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1984. Т. 17. С. 200.

*** С. А. Толстая отмечала, например, такой факт: «15 февраля (1902 года. — Л. Л.), вечером, получила письмо от Петроградского митрополита Антония, увещевавшего меня убедить Льва Николаевича вернуться к церкви, примириться с церковью и помочь ему умереть христианином. Я сказала Левочке об этом письме, и он мне сказал было написать Антонию, что его дело теперь с Богом, — напиши ему, что моя последняя молитва такова: “От Тебя пошел, к Тебе иду. Да будет воля Твоя”. А когда я сказала, что если Бог пошлет смерть, то надо умирать, примирившись со всем земным и с церковью тоже, на это Л. Н-ч мне сказал: “о примирении речи быть не может. Я умираю без всякой вражды или зла, а что такое церковь? Какое может быть примирение с таким неопределенным предметом?” Потом Л. Н-ч прислал мне Таню сказать, чтобы я ничего не писала Антонию» (Цит. по: Бирюков П. И.

цом — митрофорным протоиереем Иоанном Кронштадтским*. Приведу два примера из документов разного рода — официального и интимного. Так, в официальном «Ответе о. Иоанна Кронштадтского на обращение гр. Л. Н. Толстого к духовенству» можно прочитать следующее: «Толстой извратил свою нравственную личность до уродливости, до омерзения. <...> Поднялась же рука Толстого написать такую гнусную клевету на Россию, на ее правительство!.. <...> ..дерзкий, отъявленный безбожник, подобный Иуде предателю. Невоспитанность Толстого с юности и его рассеянная, праздная с похождениями жизнь в лета юности, как это видно из собственного его описания своей жизни, были главной причиной его радикального безбожия; знакомство с западными безбожниками еще более помогло ему стать на этот страшный путь. ... о, как ты сам ужасен, Лев Толстой, порождение ехидны. <...> Толстой возгордился, как сатана, и не признаёт нужды покаяния. <...> Толстой мечтает о себе как о совершенном человеке или сверхчеловеке, как мечтал известный сумасшедший Ницше. <...> Ну, кто же, православные, кто такой Лев Толстой? Это Лев рыкающий, ищущий кого поглотить. И скольких он поглотил чрез свои льстивые листки! Берегитесь его»**.

Таков официальный документ. Что же можно обнаружить в личном?

В интимном «Предсмертном дневнике» о. Иоанн Кронштадтский накануне восьмидесятилетнего юбилея Толстого, 6 сентября 1908 года, сделал такую запись: «Г-ди, не допусти Льву Толстому, еретику, превосшедшему всех еретиков, достигнуть до праздника Рождества Пресвятой Богородицы, которую он

Биография Л. Н. Толстого. Т. 4. Ч. 1. URL: <http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_1160.shtml>)

* Иоанн Кронштадтский (1829—1908) — протоиерей в Кронштадте, крайне правых, монархических взглядов; в 90-х годах XIX века слыл среди городского купечества и мещанства святым и чудотворцем, полуграмотный поп, имевший большое влияние на Александра III и Николая II. В 1905 году отец Иоанн входил в «Союз русского народа», тесно сотрудничал с его председателем Дубровиным. Канонизирован русской православной церковью 14 июня 1990 года.

** Ответ о. Иоанна Кронштадтского на обращение гр. Л. Н. Толстого к духовенству. URL: <vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/HISTORY/EXCOMM/IOANN.HTM>

похулил ужасно и хулит. Возьми его с земли — этот труп злобонный, гордостью своею посмердивший всю землю. Аминь. 9 вечера»*.

Л. И. Сараскина обратила внимание на то, что запись сделана в 9 часов вечера, по сути, это время вечерней молитвы, в которой отец Иоанн просит Бога о скорейшей кончине другого человека**. Какая же ненависть двигала рукой священника и в первом, и во втором случаях по отношению к человеку, не говоря уже о том, что этот человек был великим писателем земли русской. В целом Л. И. Сараскина констатировала, что «русское духовенство <...> мало интересовалось Толстым-писателем»: «не имело терпения прочесть его романы, находя их скучными и бессодержательными», все, чем занимался Толстой, оценивалось им как «вздор и баловство барской души», «поэтому, когда вопрос зашел об отлучении Толстого от Церкви, то духовенству субъективно он представился совершенно иначе, чем всему русскому обществу»***. Поэтому-то и принято было невозвратно-роковое решение об отлучении.

Современник Толстого — Василий Розанов видел сложившуюся ситуацию так: «Они не понимали друг друга; даже не знали. И — разошлись. До проклятия, с одной стороны (отлучение Толстого от Церкви с его впечатлением в обществе), до полного пренебрежения — с другой (отношение Толстого к Церкви)»****.

Сам Толстой прореагировал на «Определение Святейшего Синода», по свидетельству его ближайшего окружения, абсолютно спокойно*****. Примерно через месяц под давлением семьи и общественности он начал писать свой «Ответ», кото-

* Предсмертный дневник Святого праведного о. Иоанна Кронштадтского (часть II) 15 августа — 2 октября 1908 года. URL: <http://www.omolenko.com/biblio/ioann_Kr_dnev2.htm>

** Сараскина Л. И. Неверие и недоверие как этапы духовного поиска русских писателей XIX века. С. 345.

*** Там же. С. 351.

**** Розанов В. В. Л. Н. Толстой и Русская Церковь // Розанов В. В. Религия и культура. Т. 1. М., 1990. С. 357.

***** В. В. Розанов отметил: «Софья Андреевна передала мне на вопрос, “как отнесся Толстой к отлучению его”, что он “выходил на свою обыкновенную прогулку, когда принесли с почты письма и газеты. Их клали на столик в прихожей. Толстой, разорвав бандероль, в первой же газете прочел о по-

рый закончил 4 апреля 1901 года и отправил Владимиру Черткову в Лондон, где он и был полностью напечатан в «Листках Свободного слова» (1901. № 22). В «Ответе» Толстой со всей определенностью заявил: «Я действительно отрекся от Церкви, перестал исполнять ее обряды и написал в завещании своим близким, чтобы они, когда я буду умирать, не допускали ко мне церковных служителей, и мертвое мое тело убрали бы поскорей, без всяких над ним заклинаний и молитв, как убирают всякую противную и ненужную вещь, чтобы она не мешала живым. <...> То, что я отвергаю непонятную Троицу и басню о падении первого человека, историю о Боге, родившемся от Девы, испускающем род человеческий, то это совершенно справедливо»*.

Приведенный фрагмент свидетельствует не только о том, что писатель вновь дополнительно подтвердил свое отречение от церкви (таким образом, получалось, что Синод по существу лишь констатировал реальное положение дел), но и о том, что решение им было принято окончательно и бесповоротно, и, таким образом, писатель публично отсекал всякую возможность своего возвращения в лоно православной церкви**.

становлении Синода, отлучавшем его от Церкви. Надел, прочитав, шапку — и пошел на прогулку. Впечатления никакого не было»» (Там же).

* Толстой Л. Н. Ответ на Определение Синода от 20—22 февраля и на полученные мною по этому случаю письма. 4 апреля 1901, Москва // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1984. Т. 17. С. 202—203.

** Несмотря на это, известно, что с 1902 года со стороны духовенства было предпринято несколько попыток убедить Льва Толстого покаяться, примириться с Церковью, вернуться на путь православного христианина. Однако, по свидетельству жены, Толстой отвергал такую возможность: «О примирении речи быть не может. Я умираю без всякой вражды или зла, а что такое церковь? Какое может быть примирение с таким неопределённым предметом?» (Цит. по: Петров Г. И. Отлучение Льва Толстого от церкви. М., 1964. С. 79). После визита в Ясную Поляну архиерея Тульской епархии Парфения (Левицкого) Толстой сделал в дневнике от 22 января 1909 года следующую запись: «Вчера был архиерей, я говорил с ним по душе, но слишком осторожно, не высказал всего греха его дела. А надо было. Испортило же мне его рассказ Сони об его разговоре с ней. Он, очевидно, желал бы обратить меня, если не обратить, то уничтожить, уменьшить мое, по их — зловерное влияние на веру в церковь. Особенно неприятно, что он просил дать ему знать, когда я буду умирать. Как бы ни придумали они чего-нибудь такого, чтобы уверить людей, что я “покаялся” перед смертью. И потому заявляю, кажется, повторяю, что возвратиться к церкви, причаститься перед смертью, я так же не могу, как не могу перед смертью говорить похабные слова или смотреть похабные

* * *

Отлучение Толстого от церкви, события, этому предшествующие и последующие, — все это, бесспорно, очень интересный противоречивый материал, который требует глубокого осмысления.

Однако я хочу обратить внимание на иное — на то, что уже в наши дни история с отлучением Толстого вдруг получила неожиданное продолжение.

В 2001 году (в год 100-летия со времени отлучения писателя от церкви) директор музея-заповедника «Ясная Поляна» — праправнук писателя Владимир Толстой*, направил письмо к Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II с просьбой пересмотреть синодальное определение по отлучению писателя. Через некоторое время в интервью на телевидении Алексей II сказал: «Не можем мы сейчас пересматривать, потому что все-таки пересматривать можно, если человек изменяет свою позицию»**. Естественно, Толстой уже никогда не сможет изменить своей позиции. Да и не об этом в принципе шла речь в письме В. Толстого. Но, как бы там ни было, проблема взаимоотношений крупнейшего русского классика и русской православной церкви вновь была обозначена.

картинки, и потому всё, что будут говорить о моем предсмертном покаянии и причащении — ложь. Говорю это потому, что, если есть люди, для которых по их религиозному пониманию причащение есть некоторый религиозный акт, т. е. проявление стремления к Богу, для меня всякое такое внешнее действие, как причастие, было бы отречением от души, от добра, от учения Христа, от Бога. Повторяю при этом случае и то, что похоронить меня прошу также без так называемого богослужения, а зарыть тело в землю, чтобы оно не воняло» (Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1985. Т. 22. С. 292–293).

* Владимир Ильич Толстой родился в 1961 году, окончил Московский государственный университет, по образованию журналист. В 1992 году опубликовал в газете «Комсомольская правда» большой материал о незаконном строительстве и вырубках леса в Ясной Поляне. Министр культуры Евгений Сидоров принял решение назначить молодого журналиста директором музея-усадьбы Л. Н. Толстого в Ясной Поляне. Девять месяцев Толстой проработал ведущим экспертом Министерства культуры, а с 1994 года стал директором музея, где работает до настоящего времени.

** «Священный Синод вряд ли отменит решение 100-летней давности об отлучении Льва Толстого от церкви». Режим доступа: «Завет.RU. Православное чтение», URL: <<http://www.zavet.ru/news/news-s010301.htm>>

Кроме того, хочу обратить внимание на весьма любопытную и, как мне кажется, неординарную ситуацию, — на защиту Толстого совершенно безоговорочно встал священник Владимир Алексеев — доктор богословия из Нью-Йорка. В 2005 году он прислал на популярный религиозно-философский интернет-портал «Библиотека Якова Кротова» статью «Лев Толстой и церковь (К вопросу об отлучении Л. Н. Толстого от церкви)», где отметил ряд парадоксов и даже несуразностей в поведении как представителей самой церкви, так и в ее официальном документе, касающемся Толстого. Кратко представлю суть его наблюдений.

Современный автор-священник, как в свое время Василий Розанов, отметил, что Толстой и Синод не слышат и не понимают друг друга. Поздний Толстой сконцентрировался на проблемах, имеющих отношение «не столько к области церковной, сколько религиозной. Перед собой и перед обществом Толстой поставил метафизический вопрос о смысле жизни и отношении жизни к смерти. <...> Синод <...> не будучи в состоянии ответить на него, ответил административными санкциями, подписав бумагу сомнительного канонического свойства»*. На мой взгляд, несколько странно выглядит трактовка самой ситуации, моделированной В. Алексеевым. Что касается направленности сущностной общечеловеческой проблемы, поставленной Толстым в его художественном творчестве, публицистике, философских, эстетических, этических, религиозных трудах и размышлениях в адрес Синода, то тут следует возразить, отметив, что сам Толстой никогда специально не адресовал свои метафизические, социальные, этические и другие вопросы именно духовенству в целом или Синоду в частности. В свою очередь в функции Синода — соборного правительства, через которое до 1917 года действовала в церковном управлении верховная самодержавная власть, его учредившая, — никогда не входило разъяснение каких бы то ни было проблем общегуманитарного свойства. Зато прямая функция Синода состояла не только в управлении, но и в неустанном контроле, «надзирании» нарушений устава церковной жизни и, ежели таковые обнаруживались, в действие вступало право церковного наказания.

* Алексеев В. Лев Толстой и церковь (К вопросу об отлучении Л. Н. Толстого от церкви). URL: <<http://www.krotov.info/history/20/1900/alek2005.htm>>

Однако следует отметить, что Алексеев, безусловно, прав тогда, когда отмечает, что, с канонической точки зрения, «Духовный регламент» не знает такой формы отлучения от церкви, как «определение». В русской православной церкви до 1917 года существовали два вида отлучения — великое и малое; великое носило терминологическое наименование «анафема», малое — «отлучение» или «запрещение»*. Кстати, на это несоответствие документа каноническим формам обратил внимание в первую очередь сам Толстой в «Ответе на Определение».

В. Алексеев подчеркнул также тот факт, что «Толстой отвергал институциональную церковь, но он только церкви и искал, искал явленного Царства Божьего, Богочеловеческого единства вечного и временного, относительного и Абсолютного**». Именно поэтому он объявил войну институциональной церкви. Он обвинил церковь в том, что она, связавшись с государством и подчинившись ему, мешает наступлению Божьего Царства в

* См.: Обновленский А. П. Отлучение // Христианство. Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 2. М., 1995. С. 262.

** В своем Ответе на Определение Синода Толстой писал: «Верю я в следующее: верю в бога, которого понимаю как дух, как любовь, как начало всего. Верю в то, что он во мне и я в нем. Верю в то, что воля бога яснее, понятнее всего выражена в учении человека Христа, которого понимать богом и которому молиться считаю величайшим кощунством. Верю в то, что истинное благо человека — в исполнении воли бога, воля же его в том, чтобы люди любили друг друга и вследствие этого поступали бы с другими так, как они хотят, чтобы поступали с ними, как и сказано в евангелии, что в этом весь закон и пророки. Верю в то, что смысл жизни каждого отдельного человека поэтому только в увеличении в себе любви; что это увеличение любви ведет отдельного человека в жизни этой ко все большему и большему благу, даст после смерти тем большее благо, чем больше будет в человеке любви, и вместе с тем и более всего другого содействует установлению в мире царства божия, то есть такого строя жизни, при котором царствующие теперь раздор, обман и насилие будут заменены свободным согласием, правдой и братской любовью людей между собою. Верю, что для преуспевания в любви есть только одно средство: молитва, — не молитва общественная в храмах, прямо запрещенная Христом (Мф. 6. 5—13), а молитва, образец которой дан нам Христом, уединенная состоящая в восстановлении и укреплении в своем сознании смысла своей жизни и своей зависимости только от воли бога» (Толстой Л. Н. Ответ на Определение Синода от 20—22 февраля и на полученные мною по этому случаю письма. 4 апреля 1901 Москва // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. 17. М., 1984. С. 206).

мире»*. В данном случае отмечена черта, которая неоднократно привлекала внимание и обсуждалась в трудах русских религиозных философов, — это толстовская противоречивость, или «внутренняя дисгармония». В. В. Зеньковскому принадлежит и само выражение, использованное Алексеевым: «Толстой отвергал Церковь в ее исторической действительности, но он только Церкви и искал, искал явленного Царства Божия»**; философ видел в Толстом «религиозного человека», «проповедника и пророка возврата к религиозной культуре»***, что, как видно, близко и В. Алексееву.

Далее священник немало внимания уделил догматическому описанию крещения как акта, неподвластного церковным постановлениям и не зависящего от прижизненных поступков христианина. Ссылаясь на «Грамоту восточных патриархов и Апостольские правила», В. Алексеев подчеркнул, что «правильно совершенное крещение предполагает оставить в принявшем его неизгладимую печать и потому никогда не может быть повторено. <...> То, что нет никаких подтверждений раскаяния Толстого, в данном контексте не имеет значения. Значение же имеет догматическая истина, что крещение есть духовное рождение, которое неповторяемо. <...> То есть нельзя перестать быть христианином и Л. Н. Толстой, несмотря на обстоятельства, сопровождавшие его смерть, умер христианином!»****

Эти пояснения священника очень важны для понимания позиции догматического богословия и опровержения версий об отлученном как своего рода «антихристе», распространившиеся при жизни Толстого и бытующие в определенных кругах до настоящего времени. В целом, можно сказать, что В. Алексеев сконцентрировал внимание на ряде моментов, о которых мало писали в литературе о Толстом. В принципе эти моменты должны быть хорошо известны богословам, однако они практически

* Алексеев В. Лев Толстой и церковь (К вопросу об отлучении Л. Н. Толстого от церкви). URL: <<http://www.krotov.info/history/20/1900/alek2005.htm>>

** Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 208.

*** Там же. С. 201.

**** Алексеев В. Лев Толстой и церковь (К вопросу об отлучении Л. Н. Толстого от церкви). URL: <<http://www.krotov.info/history/20/1900/alek2005.htm>>

не учитываются людьми, не имеющими специальных познаний в догматике, что ведет нередко к ошибочным интерпретациям и трактовкам. В целом, считаю, что статья Алексеева, безусловно, полезна для филолога, стремящегося вникнуть в суть явления церковной жизни. Вместе с тем, конечно, суждения В. Алексеева, обвиняющего церковь и всячески оправдывающего Толстого, неожиданны, поскольку нетипичны именно для православного священника.

Возвращаясь к литературоведческим мероприятиям, отмечу, что в 2006 году в Ясной Поляне состоялась конференция, в рамках которой была проведена специальная встреча представителей русской православной церкви с учеными и писателями, среди которых были Валентин Курбатов, Алексей Варламов, проректор православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета о. Георгий (Ореханов), многие другие. На конференции уже в более широком историко-литературном контексте вновь был поставлен вопрос об отлучении Толстого от православной церкви, обсуждались позиции обеих сторон. Возникшая полемика показала, что проблема отлучения писателя от церкви становится необычайно актуальной и нуждается в новых исследованиях, интерпретациях и оценках. Представители православной церкви заняли в дискуссии четкую позицию. Отец Георгий совершенно однозначно заявил: «По сути, если вспомнить, что Толстой писал против догматического учения Церкви, никаких вопросов о снятии с него отречения быть не может. Мы должны направить наши усилия в другую область, в научную. Исправить это положение невозможно, но нужно его изучать и понимать. Например, нужно понять, почему такое большое количество русских людей выразили симпатию Толстому после его отлучения, то есть поддержали его, а не Церковь. С этой точки зрения, отлучение Толстого — это очень знаковый момент русской истории. Реакция на это отлучение показывает, что значительная часть русского интеллигентского общества была расцерковлена и расхристианизирована»*.

В этом «расцерковлении и расхристианизированности» русского общества, приведшим, по мнению многих современных

* Басинский П. Вернуть нельзя помиловать. Сто пять лет назад Льва Толстого отлучили от православной церкви // Российская газета. 3 марта 2006 года. URL: <<http://www.rg.ru/printable/2006/03/03/a100637.html>>

православных богословов, к трагическим последствиям для огромной страны, о чем, кстати сказать, немало писали в свое время и русские религиозные философы, о. Георгий видел несомненную вину писателя.

Тогда же Владимир Толстой — вновь весьма толерантно, но настоятельно подчеркнул, что «ныне действующая православная церковь с учетом опыта XX века и уже начала XXI могла бы пересмотреть свое синодальное решение столетней давности и публично выразить свое какое-то новое отношение к Толстому. Не как к еретику, врагу православия и т. п. Проблема в том, что со стороны Толстого мы ничего сделать не можем. А вот Церковь со своей стороны сделать что-то может. <...> Тут должно быть неординарное и очень тонкое решение. <...> Чтобы оно не оскорбляло ортодоксально верующих православных людей и в то же время не отлучало Толстого от современного верующего читателя. Это не должна быть отмена определения Синода. Это должно быть именно новое, в новых исторических условиях публично высказанное, отношение Церкви к одному из лучших сынов России»*.

После этой конференции вопрос об отлучении Толстого стал предметом уже достаточно широкого обсуждения в русской прессе. Приведу некоторые наиболее характерные суждения. Так, Александр Ткаченко — представитель православных СМИ, подчеркивая незыблемость принятого церковью решения, убеждал своих читателей таким образом: «Совершенно очевидно, что даже намек на какое-либо проклятие этот документ («Определение об отлучении») не содержит. Русская Православная Церковь просто с горечью констатировала факт: великий русский писатель, граф Лев Николаевич Толстой перестал быть членом Православной Церкви»**.

Православный писатель Алексей Смоленцев в рамках «православных координат», размышлял: «А что же реально можем мы сделать для Толстого? Не спорить. Но суметь показать в его творчестве, то, что направлено к жизни, к спасению души человека. А это у Толстого есть. <...> И вот об этом добром и свет-

* Басинский П. Вернуть нельзя помиловать. Сто пять лет назад Льва Толстого отлучили от православной церкви.

** Ткаченко А. Проклятье, которого не было. Церковь и Толстой: история отношений // Православие и мир. URL: <http://www.pravmir.ru/article_794.html>

лом в творчестве Толстого и должно нам говорить. Не придумывая ничего, а умно прочитывая Толстого. Послужит творчество его к спасению души и России, послужит тогда и к спасению души Толстого — Господь милостив. От нас зависит, от нашего труда»*. Позиция вроде бы привлекательная, компромиссная, однако явно односторонняя и, следовательно, необъективная.

В марте 2009 года В. Толстой в очередном интервью «Российской газете» вновь напомнил: «Я изучал документы, читал газеты того времени, знакомился с материалами общественных дискуссий вокруг отлучения. И у меня возникло ощущение, что этот акт дал сигнал к тотальному расколу российского общества. Раскололись и царствующая семья, и высшая аристократия, и поместное дворянство, и интеллигенция, и разночинские слои, и простой люд. Трещина прошла по телу всего русского, российского народа. Больше того, такая же трещина прошла внутри если не каждого, то очень многих людей, посеяв душевную смуту»**.

Толстой — слишком весомая фигура в истории и в культуре России, его страстные поиски «смысла жизни» слишком значимы и показательны для характеристики русского национального самосознания, чтобы их можно было проигнорировать, а кроме того, настало другое время в истории страны, которое все настойчивее требует новых подходов в изучении личности и творчества великого писателя во всем его объеме.

* Смоленцев А. Спор: «Толстой и православие» в православных координатах. URL: <<http://www.pereplet.ru/text/smolencev05sen06.html>>

** Диалоги с Валерием Выжуро. Наследный хранитель // Российская газета. 19 марта 2009. URL: <<http://www.rg.ru/2009/03/19/tolstoy.html>>

Раздел VI. Культурно-исторические сопоставления

Г. А. Тиме

Мифообраз Льва Толстого в контексте русско-немецкого диалога XIX—XX веков*

На рубеже XIX и XX веков миф постепенно стал превращаться в один из центральных и наиболее важных феноменов духовной жизни России и Европы. Прежде чем обратиться к мифообразу Льва Толстого в контексте духовного диалога России и Германии, следует обозначить общий смысл и значение этого явления в целом.

В этот период понятия *миф* и *мифология* все чаще стали обозначать не только и не столько древние сказания, сколько новые мировоззренческие категории. Распространение над Европой «мифологического тумана» В. В. Зеньковский считал следствием абсолютизации относительного: с наступлением «безрелигиозного» времени истинное абсолютное начало (Бог) неизбежно становится просто категорией человеческого разума**.

* Впервые опубликовано: Русская литература. 2010. № 4. С. 88—100.

** Зеньковский В. В. Наша эпоха // Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Критерии европейской культуры у

«Обезбоженность (Entgötterung) есть состояние, при котором невозможно прийти к решению относительно бога или богов... Образовавшаяся пустота заполняется историческим и психологическим исследованием мифов», — отмечал немецкий экзистенциалист М. Хайдеггер, увидевший в «обезбоженности» и внерелигиозности «метафизическую сущность времени»^{*}.

Все это сопровождалось потерей немецкой мыслью уверенности в *ratio*. Об этом, как о кризисе философской науки, писал автор «Логических исследований» Э. Гуссерль, все более обращавший внимание на «жизненный мир» (*Lebenswelt*) — сферу «первоначальных очевидностей» (*Urevidenz*) — объектов *не-рефлексивного верования*.

Вместе с тем, формально отрицая религиозность, мифологическое мышление необходимо несло в себе «потенциал религии»^{**}, ибо прагматизм безверия грозил ему полным уничтожением; подчиняясь законам интуитивного мышления и отвергая рационализм, миф тем не менее являлся попыткой «организовать» хаос и тем самым вступал на путь познания. По замечанию К. Леви-Стросса, миф давал по крайней мере «иллюзию постигаемости мира»^{***}.

Истоки немецкого мифологического мышления восходят к романтической традиции, к натурфилософии Я. Бёме, которая гармонично сочетала полноту земного существования с метафизическим началом, даже с самим Божеством. Именно отношение к Бёме (по В. Жирмунскому, «любимому учителю немецких романтиков»), о котором Толстой высказывался в начале 1900-х годов, дает своего рода ключ и к немецкому пониманию русского гения.

русских мыслителей. М., 1997. С. 311—312. Многие работы Зеньковского, составившие эту книгу, впервые вышли из печати в Европе в начале 1920-х годов.

^{*} Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main, 1950. S. 70.

^{**} Cassirer E. Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt am Main, 1990. S. 139. Цитируемая книга во многом базируется на положениях основополагающего исследования Кассирера начала 1920-х годов «Philosophie der symbolischen Formen».

^{***} Levi-Strauss Cl. Mythos und Bedeutung. Vorträge. Frankfurt am Main, 1980. S. 29.

В конце 1900 года Н. М. Трегубов прислал Толстому для ознакомления рукопись брошюры Бёме «Есть ли жизнь и общение после смерти?» («Gibt es ein Weiterleben und Wiedersehen nach dem Tode?»), не в последнюю очередь мотивируя свой поступок тем, что миропонимание немецкого мистика якобы близко Толстому. Не исключено, что одним из оснований для такого утверждения послужил известный постулат Толстого «Царство Божие внутри вас», действительно важный и для Бёме. Однако каждый из них вкладывал в это утверждение свой смысл.

В ответном письме Трегубову Толстой высказал свое неодобрение присланного сочинения, где, по его мнению, присутствуют «вера — и не вера, а желание верить в таинственные, исключительные проявления». «...Всякие попытки вывести или вообразить, что мы знаем и можем знать то, чего Он хотел, чтобы мы не знали, есть великий грех... <...> — писал Толстой и заключал: — В Карме существенно только то, что наша добрая или дурная жизнь не безразлична, а важна, важнее всего для нас»*.

Для Бёме, который, напротив, ощущал себя избранником, призванным изображать и толковать Божественное начало мира, Бог представлял не только как творящий, но и *творимый*, а сотворение мира являлось вечно длящимся и вечно происходящим актом. Но, будучи творимым, творящим из самого себя, вбирающим в себя весь материальный мир, Бог неизбежно включает в себе и добро, и зло. Это не единый и самодостаточный Бог Платона, но Бог, «болеющий» и «тоскующий» по воплощению и свету. По Бёме, Бог подобен Бездне (Ungrund), где нет ни света, ни тьмы: «Он всему дает силу и *злomu*, и *доброму*, всякому по его вожделению» («Gott gibet allem Leben kraft / es sey böß oder gut / einem jeden nach seiner Begierde...»)**.

Вместе с тем Бёме приравнивал к Богу человека, также переживающему в себе эту вечную мистерию творения, ибо среди всех существ мира, включая ангелов, только человек «с его душой и разумным духом стоит посреди (inne) (находится *внутри*. — Г. Т.) вечного дыхания Божественной силы и раздельности

* Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1933. Т. 72. С. 538. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома и страницы.

** Böhme J. De Signatura Rerum // Böhme J. Werke / Hg. von Ferdinand van Ingen. Frankfurt am Main, 1997. Bd. 6. S. 616. (Bibliothek der frühen Neuzeit).

вечного Слова Божия»*. Именно в этом смысле Царство Божие, как и его непрекращающееся творение, оказывалось, по Бёме, «внутри» каждого отдельного человека, безотносительно к «доброй или дурной жизни» человеческого сообщества на земле. Однако Бёме, даже чувствуя ересь в иных своих утверждениях, находил оправдание в том, что он лишь «транслирует» божественное откровение. Толстой же усматривал здесь не только «желание верить в таинственное», но и большой грех. Если что-то сближало двух мыслителей, так это «сверхконфессиональное» отношение к Божеству.

И все-таки Толстой снова обратился к Бёме в своей дневниковой записи 1905 года. Характерно, что в ней он процитировал известное стихотворение немецкого мистика**, в котором автор приравнивал время к вечности и связывал это со свободой от всех возможных споров и распрей. Небольшие неточности, допущенные Толстым в этой цитате, свидетельствуют о том, что он знал стихотворение наизусть, что, в свою очередь, косвенно подтверждает пусть критический, но сохранявшийся у него интерес к Бёме.

Толстой спорил с ним относительно восприятия времени, считая временем процесс духовного видения, понимания себя в жизни: «...перед моим духовным взором раскрываюсь и я сам, и другие существа. То, что я называю свободой воли, это мое сознание своей духовности, *неподвижности*» (55, 164. Курсив мой. — Г. Т.).

В отличие от Бёме, Толстой более интересовался земными, нежели «небесными» сущностями, и в первую очередь связывал понятие о Боге с добродетелью, считая ее, вслед за Сократом, тождественной знанию. Однако парадоксальным образом Толстой полагал это тождество, восходящим к Платону, ибо под

* Ср.: Шаулов С. М. Мистицизм поэзии и поэзия мистики. Якоб Бёме и рождение немецкой поэзии: концепция мира и человека. Уфа: БГПУ, 2007. С. 190. В этой книге учение Бёме рассматривается в связи с литературой барокко, особенно творчеством П. Флеминга. Насколько мне известно, это первое современное и пока единственное подробное исследование на русском языке, поставившее своей целью продемонстрировать «родство» мистического учения Бёме и романтической поэзии.

** «Wem Zeit ist wie Ewigkeit / Und Ewigkeit wie die Zeit, / Der ist befreit / Von allem Streit» («Для кого время подобно вечности, а вечность времени, — тот не обременен никакими распрями»).

«знанием» подразумевал разум*. Именно разум (рационализм) наряду с «неподвижностью» духовной свободы станет, как мы увидим, наиболее существенным для восприятия Толстого как мифологического феномена.

В развитии немецкого понимания мифа важное место принадлежало А. Шопенгауэру. Именно интеллектуальное отрицание воли у Шопенгауэра — по сути дела восстание человеческого духа против самой природы — стало необходимым этапом между мистикой Бёме, *откровением* Шеллинга и *бессознательным* Э. Гартмана и К. Юнга как экзистенциальной категорией. После того как Ф. Ницше изрек: «Бог умер», — человек окончательно почувствовал себя беззащитным перед силами природы.

И в этом отношении весьма примечательно обращение Толстого к Шопенгауэру, ведь в своей «Исповеди» он упоминает немецкого пессимиста не только в связи с мыслью о самоубийстве, но и в более широком контексте, определявшемся восприятием немецкого идеализма в России.

Русская реакция на него, особенно на учение Гегеля, была все-таки и по преимуществу реакцией *романтической*; она не могла не противиться безличной, бесчувственной логической Идее с ее «классической» *невозмутимостью*. Это неприятие вольно или невольно отразило собственно немецкое философское противостояние, персонифицировавшееся в именах Гегеля и Шопенгауэра, создателя философского пессимизма и предшественника «философии жизни», обращенной к проблемам конкретного человека. Порой прорывавшаяся в России «лютая ненависть» к Гегелю также во многом шла от Шопенгауэра**, в мрачном пессимизме которого парадоксальным образом все-таки угадывалось сочувствие к человеческой личности.

«Гегель презирал чувства, страсти, личность; разум одинаково презирает чувства, страсти, личность; это не вечно страдающее существо Шопенгауэра *воля*, а существо удивительно самодовольное», — писал биограф Гегеля Е. Соловьев еще в

* См. об этом: Галаган Г. Я. Л. Н. Толстой. Художественно-этические искания. Л., 1981. С. 31.

** См.: Егоров Б. Ф. Борьба эстетических идей в России 1860-х годов. Л., 1991. С. 20.

1891 году*. Подобно тому как во внешне бесстрастном *пессимизме* Шопенгауэра, констатирующего всевластие воли (природы), словно прорывались наружу оскорбленная гордость и непокорность человеческого духа, так и в «самодовольном» *оптимизме* Гегеля, который базировался на логической непогрешимости Мирового разума, угадывались равнодушие и даже презрение к человеческой личности и ее душевным потребностям. В свете этого противоречивого немецкого противостояния яснее становится и позиция Толстого: рационалиста, с одной стороны, и искателя смысла конкретной человеческой жизни — с другой.

В «Исповеди» жизнь представляется Толстому как «глупая и злая шутка», что сразу вызывает в памяти не столько поэтические ассоциации (строки М. Лермонтова: «И жизнь, как посмотришь с холодным вниманьем вокруг, / Такая пустая и глупая шутка»), сколько протест В. Белинского против того, чтобы служить «игрушкой» для некоего высшего существа. «...Белинский, долго слушая объяснение кого-то из друзей о том, что *дух* приходит к самопознанию в человеке, с негодованием отвечал: “Так это я не для себя сознаю, а для духа... Что же я ему за дурак достался, лучше не буду вовсе думать, что мне за забота до его сознания”», — вспоминал Герцен**.

В «Исповеди» Толстой писал: «Несмотря на то, что я не признавал никакого “кого-то”, который бы меня сотворил, эта форма представления, что кто-то надо мной подшутил зло и глупо, произведя меня на свет, была самая естественная мне форма представления». И далее: «Невольно мне представлялось, что там где-то есть кто-то, который теперь потешается, глядя на меня, как я целые 30—40 лет жил, жил учась, развиваясь, возрастая телом и духом <...> — как я дурак-дураком стою на этой вершине, ясно понимая, что ничего в жизни нет, и не было, и не будет» (23, 13).

Нельзя не заметить, что логика протеста «западника» Белинского, как, впрочем, и Толстого, совпадает с ходом мысли Шопенгауэра, с той лишь разницей, что русские мыслители на место *воли* (природы) ставили *дух* или «кого-то» еще. Ведь именно возмущение немецкого философа по поводу того, что

* Соловьев Е. Георг Гегель, его жизнь и философская деятельность. СПб., 1891. С. 100.

** Герцен А. И. Собр. соч. и писем. М., 1960. Т. 20 (1). С. 350.

он словно не для себя физически существует (т. е., по его убеждению, *страдает*), а для воли (природы), которая только в человеке способна себя осознать, и приводит к выводу: лучше не существовать вовсе (*что же я ей за дурак достался?*).

Именно в осознании обреченности восстания против всемогущей и слепой *воли*, которая идентична природе, а потому в значительной мере властна и над восставшим духом, — глубинная причина шопенгауэровского пессимизма, вынужденного выбрать *надприродный* (метафизический) путь самоутверждения человеческого духа — путь самоуглубления и познания.

В этом смысле характерно отношение к Шопенгауэру русских мыслителей XIX века, особенно четко сформулированное А. Герценом в письме И. С. Тургеневу 1862 года. Здесь он называл немецкого философа «идеальным нигилистом, буддистом и мертвистом»*, заметив, что «буддисты в науке» были плохи уже потому, что «их калачом не заманишь в мир действительности и жизни»**.

В случае с Толстым дело обстояло совершенно иначе: даже будучи «отвлеченной», его мысль неизменно оставалась именно в земном мире. «Мысль о самоубийстве пришла мне так же естественно, как прежде приходили мысли об улучшении жизни», — писал он в «Исповеди» (23, 12. Курсив мой. — Г. Т.), что сразу же ставило проблему самоубийства в один ряд с другими житейскими вопросами, человечески конкретизировало ее.

Не случайно Толстой, найдя поддержку своим размышлениям не только у Шопенгауэра, но и у Сократа, Соломона и Будды, сразу же увидел в собственных рассуждениях по крайней мере два существенных недостатка: во-первых, гордыню — противопоставление себя остальным людям; во-вторых, непоследовательность, разобщенность мысли и действия. Подобные упреки в первую очередь он относил именно к Шопенгауэру. И действительно, Шопенгауэр видел возможность преодолеть ненавистную ему волю к жизни, только став творящим гением, который противостоит обычным людям — «фабричному товару природы». Проклиная бессмысленные страдания жизни, философ, в духе немецкого романтизма, призывал человека возвыситься над природой.

* Герцен А. И. Собр. соч. и писем. Т. 27 (1). С. 264, 266.

** Там же. Т. 3. С. 69.

Толстой отверг идею самоубийства в качестве «соблазна праздного умствования» в знак веры («Бог есть жизнь») и солидарности с миллиардами уже живших и живущих людей, которые вынесли «на своих волнах жизни» не только все тяготы бытия, но и «нас с Соломонами» (23, 39).

Внешне решение Толстого не противоречило Шопенгауэру: ведь традиционно приписываемая немецкому пессимисту Проповедь самоубийства сомнительна, ибо философ, напротив, настойчиво писал о *бесполезности физического самоуничтожения*, так как, по его мнению, этот акт лишний раз демонстрировал повиновение воле и утверждал силу последней. Ведь поступивший таким образом индивидуум отрицал не волю в целом, а свое собственное, не удовлетворяющее личным требованиям существование. Человеческий дух не вступал в борьбу с волей, а покорялся ей. Толстой в своей «Исповеди» приводит обширную цитату из Шопенгауэра, обращая внимание как раз на то, что уходу человека из жизни противится его боязнь «перехода в ничтожество, ибо сам он есть не что иное, как хотение жизни» (Wille zum Leben) (23, 23). Однако отрицание Толстым ценности *своего* существования, вопреки Шопенгауэру, несло не метафизический, а социально-этический смысл.

И хотя Толстой приписывал не только Гегелю, но и Шопенгауэру более «пустомыслие и слова», нежели действительную мудрость (51, 30), портрет последнего все-таки остался висеть в Ясной Поляне. И не случайно: интерес к немецкому пессимисту, пусть, как правило, полемического свойства, Толстой сохранял всю жизнь. Впервые «открыв» этого философа лишь в 1869 году, на несколько лет позднее своих современников, что нередко вызывало их иронию, Толстой испытал «духовное наслаждение»*. И его повесть «Крейцерова соната» (1889) — несомненный отклик на «Метафизику половой любви» Шопенгауэра.

В 1895 году Толстой записал в своем дневнике: «Читаю афоризмы Шопенгауэра. Очень хорошо. Только поставить: служение Богу вместо тщета жизни» (52, 72). Последняя дневниковая запись, связанная с Шопенгауэром, была сделана писателем незадолго до смерти — 7 октября 1910 года. В этот день, размышляя о Боге, жизни и смерти, Толстой оставил в своем

* См. об этом: Рачин Е. И. Философские искания Льва Толстого. М., 1993. С. 124, 128.

дневнике короткое сообщение без комментариев: «Читал Шопенгауэра» (58, 115).

Все это свидетельствует об ощущении некой общности в миропонимании, в частности в особом понимании христианства, в котором современники угадывали черты, ассоциирующиеся с буддизмом. Что касается Шопенгауэра, то он открыто обращался к этому вероучению, предпочитавшему небытие земному бытию, и даже пользовался многими его терминами: например, *нирвана* или *сансара*.

Начало XX века, время нового увлечения Шопенгауэром, также ознаменовалось в Европе усилением интереса к буддизму. Здесь достаточно вспомнить А. Швейцера, К. Юнга, Г. Гессе и Г. Гауптмана, отметившего в романе «Атлантида» (1912), что в современном ему мире буддизм «шагает» семимильными шагами, а каждый мыслящий европеец — последователь Шопенгауэра.

Кстати, его философия стала столь популярной в эпоху неоромантизма во многом благодаря именно ее тенденции к модному тогда буддизму. Буддизм привлекал внимание русских символистов. Так, Федор Сологуб в своей статье «Жалость и любовь» (1904), размышляя о двух религиях, олицетворяющих жалость (буддизм) и любовь (христианство), как будто даже помимо учения Шопенгауэра, заметил: «...Проникновение в мысль и чувство европейских народов элементов сострадания, пессимизма, атеизма началось... настолько давно, что в чистом виде религия любви и оптимизма едва ли кем исповедуется в Европе». Сологуб видел во «взаимопроникновении этих двух начал... возможность предсказать их будущий синтез, создание нового, более совершенного миропостижения, новой морали, новой метафизики». Важно, что такой синтез он «особенно ярко предчувствовал на русской почве»^{*}.

В христианстве Толстого русские мыслители также усматривали элементы буддизма. В статье 1911 года «Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого» Н. Бердяев писал о «грубом рационализме» гениального писателя, которому он отказывал в гениальности мыслителя. «Буддизм есть религия самоспасения, как и религия Толстого, — утверждал Бердяев. — Буддизм не знает личности Бога, личности Спасителя и

^{*} Сологуб Ф. Жалость и любовь // Сологуб Ф. Собр. соч. М., 1910. Т. 10. С. 222.

личности Спасаемого. Буддизм есть религия сострадания, а не любви. <...> Л. Толстой хотел превратить христианство в религию правила, закона, моральной исповеди, т. е. религию ветхозаветную, дохристианскую, не ведающую благодати <...>, не жаждущую искупления...»^{*} Персоналист Бердяев считал, что в религиозном сознании Толстого присутствует лишь «безликое божественное начало, лежащее в основе жизни и действующее по непреложному закону». Для Толстого подлинно лишь «родовое бытие», а сам он — «вросший в землю, полный страстей, более душевно-телесный, чем духовный человек»^{**}.

Миропониманию русского персонализма, который ставил «духовную подлинность внутреннего опыта» выше научной достоверности, не было чуждо мифологическое мышление. Миф — «психологическая модальность данности и сознания»^{***} — превратился в начале XX века в своеобразный «первозлемент» не только философского, но и художественного творчества^{****}.

Устремленность в «хаос человеческой природы», в стихию, более древнюю, нежели любые нравственные категории, о которой писал Я. Бёме, а затем и другие немецкие романтики, органично сочеталась в позднем немецком неоромантизме с глубоким интересом к Л. Толстому как представителю России. Следует отметить, что к началу XX века уже существовало собрание сочинений Толстого на немецком языке, а его «Исповедь» выходила отдельным изданием^{*****}.

Важно также отметить, что в первые десятилетия XX столетия в Германии активно печатался не только уже упоминавшийся Н. Бердяев, но и Д. Мережковский, Вяч. Иванов, С. Франк, Федор Степун, Лев Шестов, А. Волынский, П. Кропоткин и

^{*} Бердяев Н. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. Т. 3. С. 126.

^{**} Бердяев Н. Л. Толстой // Там же. С. 116, 117.

^{***} Scheler M. Vom ewigen im Menschen. Leipzig, 1921. Bd. 1. S. 655.

^{****} См.: Аверинцев С. Аналитическая психология К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы. 1970. № 3. С. 118. Отметив, что становление «нового подхода к мифу» наблюдалось в Германии уже в начале XIX века, Аверинцев характеризует роль мифа в XX веке как «первозлемента схемы» в основе сложных, в первую очередь художественных структур (с. 116—118).

^{*****} Ср.: Tolstoj Leo. Meine Beichte. Leipzig: Diederich, 1901.

многие другие именитые и менее известные литераторы российского происхождения, проявлявшие интерес к личности и творчеству Толстого. Особое влияние как на русских, так и на немецких интерпретаторов его творчества оказала работа Д. Мережковского «Лев Толстой и Достоевский», впервые напечатанная в 1900 году и через два года вышедшая отдельным изданием.

Однако тенденция к сопоставлению двух русских гениев была уже далеко не новой. Еще в 1881 году Вл. Соловьев в речи о Достоевском назвал его «ясновидящим предчувственником» и противопоставил Толстому*. Д. Мережковский в своем философском труде развел их как *тайновидцев* плоти и духа, подчеркнув при этом, что ни один из них не являет собой «лица русского народа», который «до сей поры не нашел еще лица своего»**. В Германии книга Мережковского увидела свет уже в 1903 году***. С этой поры идея о двух русских «ясновидцах» надолго завладела многими немецкими умами, сохраняя свою популярность и во время Первой мировой войны****. Однако толкование этой идеи в Германии зачастую бывало не только различным, но даже совершенно противоположным, что еще раз свидетельствует о ее более *мифологическом* нежели логическом характере. Здесь достаточно двух выразительных примеров: восприятие личности Толстого Г. Гауптманом

* Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. Сб. статей. М., 1990. С. 36.

** Мережковский Д. С. Лев Толстой и Достоевский // Мир искусства. 1900. С. 81.

*** Mereschkowski D. Tolstoi und Dostojewski als Menschen und Künstler. Eine kritijel Würdigung ihres Lebens und Schaffens / Überz. von C. von Gutschow. Leipzig, 1903.

**** Ср., например, дневниковые записи Г. Гауптмана: 1) Hauptmann G. Tagebücher 1906 bis 1913 (Mit dem Reisebuch Griechenland – Türkei 1907) / Hg. von P. Sprengel. Frankfurt am Main; Berlin, 1994. S. 355; 2) Tagebücher 1914 bis 1918 / Hg. von P. Sprengel. Berlin, 1997. S. 200. Характерно, что Вяч. Иванов, который в статье «Лев Толстой и культура» (немецкий «Логос», 1911) противопоставил Толстого и Достоевского как *антиподов*, нашел гораздо меньше сочувствия у немецких читателей, нежели писавший о двух русских «тайновидцах» Мережковский (см. об этом: Лики культуры. Альманах. М., 1995. Т. 1. С. 275).

и Т. Манном. Оба читали Мережковского и в известной мере были его последователями.

В 1910 году, еще не закончив свой знаменитый роман «Атлантида», Гауптман создает роман «Иммануэль Квинт, юродивый во Христе» (первоначальное название «Сын Человеческий» — «Des Menschen Sohn»), главный герой которого явно инспирирован личностью Л. Толстого, названного Гауптманом в некрологе на смерть этого русского писателя «самым великим христианином современности»*. Такая оценка Гауптмана весьма характерна, особенно при сравнении с замечанием Мережковского: Толстой «ни язычник, ни христианин до конца»**. Мережковский, как позднее Бердяев, считал человека в понимании Толстого «ветхозаветным», «душевым» — он «не выделен» из природы, не противоположен ей: как христианин, он «поглощает» ее сам, как язычник, поглощается ею***.

Толстовское христианство импонировало Гауптману в качестве религии, которую он считал идентичной явлению самой природы. «Сын Человеческий» для Гауптмана не только Христос, но и каждый человек, представляющий собой гармоничную и неотъемлемую часть природы. «Язычество» Толстого, его личное, недогматическое понимание христианства несколько парадоксальным образом оказались близки и понятны Гауптману с его пантеистическими взглядами на природу и мистическим восприятием скрытого в ней Божества, во многом идущими именно от Я. Бёме и Гете. (Сравним понятие «святости плоти», выражающее необходимое условие «ветхозаветности» жизни в мире Толстого, как его толковал Мережковский.)

Характерно, однако, что после появления романа Гауптмана о «юродивом во Христе», критика чаще называла его автора «немецким Достоевским», нежели сравнивала с Толстым****. И действительно, содержание произведения, его «внутренняя форма», в отличие от явно вдохновленной личностью Толстого внешней коллизии, давали повод для таких ассоциаций. Ведь в романе Гауптмана о Квинте явно прослеживалась и одна из центральных тем творчества Достоевского: о человекобоге

* Hauptmann G. Sämtliche Werke. [S. 1.], 1974. Bd. 11. S. 915.

** Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. С. 95.

*** Там же. С. 100–101.

**** Doppner A. «Hauptmann» // Sozialistische Monatshefte. Jg. 22. Bd. 3. H. 20. Berlin, 1966. S. 1079 ff.

и богочеловеке. Так, в разговоре с Бенъямином Иммануэль Квинт заявляет: «Вершить дело Бога — это призвание Сына Человеческого» («*Beruf des Menschensohnes*»), на что Бенъямин замечает: «...Это значило бы не меньше, чем из человека превратиться в Бога?!» — «Никак не меньше, — отвечает Квинт, — это и есть призвание Сына Человеческого»*. Нельзя не заметить, что Гауптмана особенно интересует именно Сын Человеческий, а не Сын Божий.

В уже цитированном письме Н. Трегубову, посвященному Бёме, Толстой затронул тему Христа именно в этом ключе. «О Христе же, о его личности, пожалуйста, не думайте и не ищите разрешения в европейских университетах. Чем ближе мы будем следовать Его учению любви, тем яснее и несомненное нам будет ответ на вопрос: кто Он? — писал Толстой и завершал: — *Он то, чем я хочу и могу быть и буду счастлив, если буду*» (72, 539. Курсив мой. — Г. Т.). И раньше, еще в трактате «В чем моя вера?», Толстой, вопреки учению церкви о слабости человека, утверждал, что его «разум и опыт» подсказывали: только человек и может исполнить призвание Христа (23, 309).

Толстой сам себя отлучил от церкви, ибо, как писал Н. Бердяев, «хотел исполнить волю Отца не через Сына», полагая, что «он сам, сам исполнит волю Отца, сам может». Сын же «мешает ему выполнить собственными силами закон Отца»**. По Бердяеву, Толстой ненавидел церковные догматы потому, что хотел «религии самоспасения» как единственно нравственной и разумной.

В романе Гауптмана «Иммануэль Квинт...» главный герой, списанный с Толстого, желал взять роль Спасителя на себя и изображался «юродивым»***, однако с той существенной оговоркой, что современникам не дано было постичь его «святость». Здесь нельзя не заметить неизменного присутствия «плотского» начала, которое отмечалось Мережковским в

* Hauptmann G. Sämtliche Werke. Bd. 5. S. 309–310. Здесь и далее при отсутствии иных указаний перевод мой. — Г. Т.

** Бердяев Н. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого. С. 125–126.

*** «До чего я объюродивел!» — писал Толстой в трактате «В чем моя вера?» (23, 327), размышляя о том, насколько современное ему общество далеко от нравственного идеала.

связи с Толстым: воплощение человека в Христа, обретение «святой плоти».

С этой точки зрения, не кажется неожиданным и на первый взгляд противоположное видение Толстого Т. Манном, другим последователем Д. Мережковского. В своей статье 1922 года «Гете и Толстой. Фрагменты к проблеме гуманизма» немецкий писатель отметил у Толстого тайное «торжество плоти» — выраженный «священный анимализм жизни» с его «неуклюжими попытками <...> самоодухотвориться»*. Вслед за Мережковским он считал Толстого выразителем «антипетровских, кондово-русских, враждебных цивилизации идей»**.

При всей своей противоречивости мифообраз Толстого рассматривался немцами как типично русский и цельный феномен. Карл Нётцель, автор исследования «Духовные основы России. Опыт психологии русской духовной жизни», вышедшего в 1917 году (переиздания в 1923 и 1970 годах)***, вскоре издал книгу «Зрелые годы Толстого», с примечательным подзаголовком — «Введение в российскую современность»****. Обращаясь к творчеству Толстого и «в огромной степени» Достоевского, автор предлагал читателям путь к пониманию русской революции, которую он не приветствовал, видя в ней отказ от европейских культурных традиций. Революция казалась христианину Нётцелю следствием тех богоборческих идей, которые проповедовал Толстой, а Достоевский воплотил в своих бунтующих героях.

Карл Нётцель был одним из немногих немецких наблюдателей, которые особо отметили русскую «субъективность» — неумение или же нежелание допускать и прощать «инакость» в другом человеке. Он считал «несчастьем» России, что даже самые великие ее представители, и не в последнюю очередь

* Манн Т. Гете и Толстой. Фрагменты к проблеме гуманизма // Манн Т. Собр. соч. М., 1960. Т. 9. С. 514, 518.

** Там же. С. 563.

*** Nötzel K. Die Grundlagen des geistigen Rußlands: Versuch einer Psychologie des russischen Geisteslebens. Jena, 1917 (Politische Bibliothek. Bd. 16). Подробно о К. Нётцеле см.: Данилевский Р. Ю., Тиме Г. А. «Русская идея» Карла Нётцеля: немецкая мифология и «разговоры с датским другом» // Русская литература. 2008. № 2. С. 172–185.

**** Nötzel K. Tolstois Meisterjahre: Einführung in das heutige Rußland. München; Leipzig, 1918.

Л. Толстой, не были способны принять, что другой человек может иначе жить и чувствовать, нежели они сами. Высоко оценивая Толстого, немецкий автор тем не менее не мог удержаться от упрека ему. В молитве о Толстом, которая завершает книгу Нётцеля «Зрелые годы Толстого», говорится, что даже гению непозволительно «ограничивать наш взгляд на Вселенную»*. По мнению Нётцеля, подобная точка зрения русских на себя и окружающий мир обусловлена не только «общинным» мировоззрением, и внутренней потребностью в *цельности* духовного мира, который существовал вне действительности и был свободен от ее противоречий. Говоря современным языком, Нётцель воспринимал русского человека как интроверта, т. е. направленного *внутрь себя***.

Тем не менее нельзя не заметить, что, рассуждая о русском человеке, немецкий наблюдатель имел в виду, скорее, некий феномен или его «идею»; во всяком случае, не *личность*. Неудивительно, что Нётцель подмечал и у Толстого, вся жизнь которого была «поиском любви», хотя «презрение к отдельному человеку», по мнению немецкого критика, очень мешало ему. Нётцелю казалось, что русские писатели страдают чем-то вроде национальной заносчивости. Тот же Толстой, по Нётцелю, «был и оставался русским, т. е. он желал бы райских радостей всем людям, однако русским людям в первую очередь», ибо, делает критик обобщающий вывод, «вне России нет (для русских. — Г. Т.), собственно, ни одной живой души». Но и это Нётцель готов оправдать трудной историей страны: «К сожалению, на русской многострадальной земле, препятствуя всякому проявлению жизни личности, лежит тяжкая, черная туча народных страданий»***.

Вместе с тем и на уровне литературной гармонии, стремления к «духовному единению человечества» Карл Нётцель не мог освободиться от двойного восприятия России и ее культуры, распространенного в Германии того времени. Он тоже противопоставил двух русских гениев: Достоевский — поэт «по внутреннему призванию», несущий в мир душу; Л. Толстой —

* Nötzel K. Tolstois Meisterjahre. S. 601.

** Nötzel K. Die Grundlagen des geistigen Rußland. S. 121.

*** Nötzel K. Tolstoi als Mensch und Denker // Maerz. Eine Wochenschrift. 1911. Jg. 5. Bd. 1. S. 65–66, 70.

писатель «по внешней необходимости», стремившийся к социальному преобразованию этого мира*. Подобная бинарная оппозиция, в данном случае: Достоевский — Толстой, являвшаяся исконным свойством немецкого романтического миропонимания, обеспечивала условную цельность мифологического русского феномена (Russentum).

После Первой мировой войны и событий 1917 года Россия все более казалась немцам двуликой. Идея «двуликости» России в смысле ее особенной религиозности и одновременно коммунистического потенциала скорее всего была усвоена немцами именно в процессе тесного творческого взаимодействия с русскими. В статье «Двуликая Россия», напечатанной в Германии в 1920 году, А. Салтыков, характеризуя русский хаос, возвел его к понятию *ничто* (nihil); исконно русской религией он объявил не христианство и даже не язычество, но нигилизм, а древнейшей русской «философией» — анархизм. «Хаос — стихия социалистическая, даже коммунистическая, — писал Салтыков, — в нем все общее»**. Заметим, что в трактате «В чем моя вера?» Толстой, в частности, писал: «...35 лет я прожил нигилистом в настоящем значении этого слова, то есть не нигилистом и революционером, как обыкновенно понимают это слово, а нигилистом в смысле отсутствия всякой веры» (23, 304).

Вместе с тем романтик Фр. Шлегель еще в самом начале XIX века связал понятие нигилизма с «чистым пантеизмом», который переходит в «практическую религиозность», в то время как «научный пантеизм, развитый в позитивную систему», назвал реализмом***.

Религиозное противостояние духа и плоти, разума и инстинкта, космоса и хаоса, отвечавшее миропониманию немецкого неоромантизма XX века, во многих аспектах соприкоснулось с экспрессионизмом и органично вошло в ряд понятий новейшей философии. В этом противопоставлении содержалась и анти-

* Nötzel K. Die Grundlagen des geistigen Rußlands. S. 58–59.

** Saltykoff A. Das doppelte Gesicht Russlands // Hochland. 1920/21. Jg. 18. S. 15f. Хаос как чудовище, сущность которого «пустота и ничто», фигурировал еще в античной мифологии (см.: Лосев А. Ф. Хаос // Мифологический словарь. М., 1990. С. 598).

*** Ср.: Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. М., 1983. Т. 2. С. 121.

теза *Европа — Россия*, несомненно существовавшая, несмотря на небывалое прежде духовное сближение между ними, и в первую очередь между Германией и Россией. В том же ряду оказалась и «бинарная оппозиция» Толстой — Достоевский, к которой проявил особую восприимчивость философ-мифотворец О. Шпенглер, попытавшийся в своем трактате «Закат Европы» (1918—1922) осмыслить понятие «русской идеи».

Однако, по утверждению автора «Заката Европы», «вся философия» его книги была предвосхищена и выражена в изречении Гете, который в одном из разговоров с И.-П. Эккерманом 1829 года противопоставил *божественное* начало как живое, *становящееся*, разумное началу мертвому, *ставшему*, рассудочному*. Именно из этого положения Шпенглер не только вывел впоследствии свой известный тезис об антиномии культуры и цивилизации как «живого тела душевности и его мумии» (1, 450), но и противопоставил Гете-философа Канту, причем в том смысле, в каком Платон обычно противопоставлялся Аристотелю. Если понятие хаоса у Аристотеля связывалось с физическим пространством, то у Платона оно включало в себя «всеобъемлющую природу» и сам «принцип непрерывного становления»**.

Еще в 1881 году Вл. Соловьев в своей речи о Достоевском противопоставил Толстого и Достоевского как два мира: мир, где все уже *установилось*, любое стремление может быть лишь стремлением назад, к природе, к простой жизни; и *мир становления, брожения*. Шпенглер в «Закате Европы» противопоставил феномен Достоевского — воплощение русского духовного хаоса, *становящееся* — феномену Толстого как стремлению изменить уже *ставшее*. Это был своего рода вклад Шпенглера уже в немецко-русское мифотворчество. «Толстой <...> величайший художник ставшего. Достоевский же обращен к становящемуся», — продолжил Н. Бердяев эту мысль в своей книге «Миросозерцание Достоевского»***. Она

* Spengler O. Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. 1–2. München, 1972. Bd. 1. S. 68–69. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте. При отсутствии иных указаний перевод мой. — Г. Т.

** Ср.: Лосев А. Ф. Хаос. С. 568.

*** Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. Философия творчества культуры и искусства. М., 1994. С. 16–17.

была напечатана в Праге в 1923 году, когда в Германии уже был издан второй том «Заката Европы», где Шпенглер довольно много внимания посвятил русским гениям и самому феномену *Russentum*. На немецком языке книга Бердяева появилась в Мюнхене лишь в 1925 году.

Амбивалентность шпенглеровского понятия русской идеи проявилась в антитезе «святая» Москва — «сатана» Петербург, по всей видимости, усвоенной немецким мыслителем из популярных дискуссий о роли петровских реформ в России. Об этом, в частности, много писал известный Шпенглеру Д. Мережковский, по мнению которого «медный истукан» не только поднял Россию «на дыбы», но и «судорожным усилием, с вывихом суставов и треском костей» повернул ее лицом к Европе*. «Лицо» России, в восприятии Шпенглера, «двоилось», распадалось на два лика: *исконно русского* Достоевского и *западника* Толстого.

Это было существенное дополнение, сделанное Шпенглером явно не без русского влияния. Ведь к началу 1920-х годов немецкая «бинарная оппозиция» Достоевский — Толстой в ее обобщенном виде включала в себя следующие компоненты: плебей — аристократ; мистик — рационалист; больной, таинственный — здоровый, простой; пророк духа — пророк плоти; «нервный драматург» — спокойный эпик; певец большого города — певец Матери Земли; творец фрагментарных произведений — создатель законченных произведений; экспрессионист — импрессионист**.

И хотя Шпенглер не пренебрег многими из этих противопоставлений, пафосом его понятия *Russentum* стало не противоречие между духом и плотью, что было бы наиболее естественно для размышлений христианина-католика или протестанта, но содержащиеся в русском феномене единство и противоположность России и Запада. Кроме того, поиск русским народом своего «лица» не мог не импонировать автору «Заката Европы»: ведь как раз развивающееся, *становящееся*, а не уже ставшее, являлось для него залогом рождения новой культуры, которой принадлежало будущее. «Толстой — это про-

* Мережковский Д. С. Восток и Запад // Мережковский Д. С. Было и будет. Дневник 1910–1914 гг. Пг., 1915. С. 301.

** Wohlfahrt P. Tolstoi und Dostojewski // Der Turner. 1919/20. Jg. 22. S. 422 f.

шлая, Достоевский — грядущая Россия», — писал Шпенглер (2, 792).

Обращенность Толстого к «прошлому» отмечал в 1923 году и Н. Бердяев, что не в последнюю очередь также было связано с его ощущением *сумерек Европы — «предсмертными мыслями Фауста»**. Весьма любопытное дополнение к этой теме можно найти у Вяч. Иванова, который видел в западничестве Толстого более англосаксонские или даже американские, нежели европейские тенденции, считая, что русскому гению требовалась «чистая почва», без традиций и пут прошлого**.

По Шпенглеру, в личности Толстого с особой силой проявилась борьба русского сознания со своей кровной связью с Западом; неудачные попытки оборвать эту ненавистную связь якобы обуславливали ненависть к себе самому. Увидев в Толстом в первую очередь *социалиста и революционера*, даже «отца большевизма» (2, 792), Шпенглер противопоставил ему «святого» Достоевского, для которого, по его мнению, не существовало различия между консервативным и революционным, ибо и то, и другое оставалось чуждым — *западным* (2, 793).

Так или иначе, но по словам биографа обоих русских писателей К. Нётцеля, которого не мог не знать Шпенглер, Толстой и Достоевский, оба являясь «толкователями» (Deuter) русской души, существенно «дополняли друг друга»***.

Т. Манн настаивал на исключительном западничестве, революционности и социальной ангажированности Толстого. А по Шпенглеру, даже толстовский Христос — «недоразумение»: говоря *Христос*, Толстой якобы подразумевал *Маркса*, ибо искал социальной справедливости на земле, как это обычно свойственно здравомыслящему европейцу (2, 794, 823).

По той же логике символа «великий крестьянин»**** Толстой оказывается у Шпенглера *горожанином*, а петербург-

* Имеются в виду статьи Н. Бердяева «Конец Европы» (1918) и «Предсмертные мысли Фауста» (1922).

** Иванов Вяч. О Льве Толстом // Иванов Вяч. Борозды и межи. М., 1916. С. 83.

*** Nötzel K. Tolstoi und Dostojewski als Deuter ihres Volkes // Vivos voco. 1921/22. Jg. 2. H. 3. S. 208.

**** Франк С. Л. Лев Толстой как мыслитель и художник // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 474.

ский писатель Достоевский, как носитель исконно русского народного духа, наоборот — *крестьянином* (2, 791–792); ибо индивидуализм Толстого, его «западная» абсолютизация собственного Я противостояла, по Шпенглеру, русским понятиям крестьянской общины и соборности в произведениях Достоевского (1, 395).

Шпенглер не видел противоречия в том, что Толстой, который персонифицировал в «Закате Европы» прошлую, уходящую Россию, представал одновременно в качестве западника, революционера и реформатора-социалиста. Ведь Европу, Запад в целом, его ценности, включая и социалистические идеи общественной справедливости, философ считал обреченными на гибель. Именно в абсолютном, органическом неприятии западных категорий, а не в попытках их критики и реформирования Шпенглер видел залог появления «света с Востока».

Но даже противопоставив Толстого и Достоевского как прошлую и будущую Россию, автор «Заката Европы» сразу заметил: «Начало и конец смыкаются» («Anfang und Ende stossen sich zusammen» — 2, 793). Смыкалось и «кольцо» между Христом и Лениным — политически конкретизировал мысль Шпенглера один из его немецких современников*.

В России свершалась та «*религиозно-социальная* революция», которую Г. Гауптман, вслед за Д. Мережковским, считал осуществлением «русского синтеза»**. «Россия рождает двойню», — писал сам Мережковский в надежде на *одновременное* (в отличие от Запада!) осуществление двух свобод — религиозной и политической***. Впереди революционного отряда виделась А. Блоку «в белом венчике из роз» — фигура Иисуса Христа («Двенадцать»).

Потребность мифологизировать русский феномен по сути дела являлась первым шагом на пути к его рациональному постижению. Это отвечало глубинной особенности немецкого духа, названной Н. Бердяевым «религией германизма», в ко-

* Hala M. Dostojewski und die neue Welt // Zweeman. 1920. Jg. 1. H. 4. S. 4.

** Hauptmann G. Leo Tolstois 10. Todestag // Hauptmann G. Sämtliche Werke. Bd. 11. S. 955.

*** Мережковский Д. Две России // Мережковский Д. Было и будет. Дневник 1910–1914 гг. С. 35.

торой признание хаотического в «изначальном» сменяется при этом «требованием, чтобы все было организовано, дисциплинировано, оформлено, рационализировано»^{*}.

В качестве стремления к рациональному осмыслению и «оформлению» русского хаоса «религия германизма», несомненно, присутствовала и в немецком восприятии Толстого, особенно в «Закате Европы», хотя произведение Шпенглера можно было отвергнуть или принять только *в целом*, т. е. в качестве *мифа*, ибо частная и конкретная критика нарушила бы его стройность, даже могла разрушить конструкцию в целом.

Бинарность оппозиции Толстого и Достоевского обеспечивала определенную, более *мифологическую*, нежели логическую цельность русского феномена. Здесь традиция немецкого мистицизма и романтизма соприкоснулась не только с пантеизмом Гете и гегелевской феноменологией духа, но и с русской религиозно-философской идеей всеединства^{**}.

В заключение следует сказать, что практически все противоречия, которые русские и немецкие критики пытались «снять» с помощью художественной логики мифа о двух «ликах» русской идеи, в той или иной степени присутствовали в мощном и противоречивом духовном мире самого Толстого, вместившем в себя рационализм как познание (добродетель) и чувство (любовь) как стремление помочь каждому конкретному человеку в его жизненных и нравственных исканиях. И в этом смысле немецкое философское противостояние, персонифицировавшееся в именах Гегеля и Шопенгауэра, по-своему «снималось» не столько мифообразом, сколько реальной личностью Льва Толстого.

^{*} Бердяев Н. А. Религия германизма // Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты психологии войны и национальности. М., 1918. С. 169–170.

^{**} Вместе с тем здесь нельзя не отметить соответствие общим законам мифотворчества, в частности, «мифу биполярности» (двуединства) и восстановления цельности: о «братстве» бога и демонов и взаимообратимости антагонистов (см.: Элиаде М. Трактат по истории религии: Миф, религия, культура. СПб., 1999. Т. 2. С. 335–336).

А. Б. Куделин

Переписка Мухаммада ‘Абду и Льва Толстого (из истории русско-арабских культурных связей в начале XX века)*

К началу XX века слава Толстого была уже поистине всемирной, широко известен он был, в частности, и в арабских странах**. Мухаммад ‘Абду, как нам станет ясно несколько позже, к тому времени, когда он направил послание русскому писателю, был знаком с его творчеством и общественной деятельностью. Что же касается Толстого, то и он, направляя ответ на полученное послание, также располагал, благодаря посредническим усилиям западных посетителей Ясной Поляны, достаточными сведениями о главном муфтии

* Публикуется в сокращении по изданию: Письменные памятники Востока. 2009. № 1 (10). С. 181–188.

** На рубеже XIX–XX веков на арабский язык было переведено несколько художественных произведений Л. Н. Толстого; помимо этого в 1901 г. С. Коб‘ейн (Куб‘айн) издал книгу «Учение Толстого» (Мазхаб Тулстуй), в 1904 г. он же опубликовал перевод «Краткого изложения Евангелия» русского писателя (в араб. пер.: Инджил Тулстуй, букв.: Евангелие Толстого). Подробнее см.: Крачковский И. Ю. Русские писатели в арабской литературе // Крачковский И. Ю. Избр. соч. Т. III. М.; Л., 1956. С. 268; Крымский А. Е. История новой арабской литературы (XIX – начало XX века). М., 1971. С. 315, 643; Шифман А. И. Лев Толстой и Восток. М., 1960. С. 431–465.

Египта, его государственной и общественной деятельности, его вкладе в культуру Египта и всего мусульманского Востока.

Таким образом, почва для контакта была подготовлена, обмен посланиями состоялся, и было бы неверным недооценивать его значение в истории культурных связей России и Египта.

Прежде чем перейти непосредственно к рассказу о переписке, представляется целесообразным кратко охарактеризовать личность египетского корреспондента Л. Н. Толстого.

Жизнь, творчество, государственная и общественная деятельность Мухаммада 'Абду (1849–1905) хорошо изучены. Он вошел в историю как один из наиболее влиятельных идеологов исламского модернизма. Его учение, отмечают исследователи, в различных своих аспектах опиралось на труды известных средневековых богословов Ибн Таймийи (1263/661–1328/728), Ибн Каййима ал-Джавзийи (1292/691–1350/751) и др. и продолжало линию его наставника и старшего соратника в борьбе за реформирование ислама Джамал ад-Дина ал-Афгани (1839–1897). Идеи, выдвигавшиеся Мухаммадом 'Абду, встречали враждебную реакцию со стороны ортодоксальных и консервативных кругов. В 1883–1888 годах он находился в изгнании в Париже, где вел активную политическую деятельность. После изменения политической обстановки в Египте Мухаммад 'Абду в 1888 году вернулся на родину и занимал ответственные государственные посты; с 1899 года и до конца жизни был главным муфтием Египта*.

* В отечественной науке первые ценные наблюдения и точные оценки деятельности идеолога мусульманского модернизма можно найти в статьях о новой арабской литературе (Крачковский И. Ю. Русские писатели в арабской литературе // Крачковский И. Ю. Избр. соч. Т. III. М.; Л., 1956) и фундаментальном труде А. Крымского (Крымский А. Е. История новой арабской литературы (XIX – начало XX века). М., 1971). Подробнее о Мухаммаде 'Абду см. в более поздних работах: Schacht J. Muhammad 'Abduh // *Encyclopaedia of Islam*. CD-edition; Милославский Г. В. 'Абду ('Абдо), Мухаммад // *Ислам. Энциклопедический словарь*. М., 1991. С. 8; Zebiri K. 'Abduh, Muhammad // *Encyclopedia of Arabic Literature*. L.; N.Y., 1998. Vol. 1. P. 20–21. Жизнь и творчество Мухаммада 'Абду обстоятельно исследованы отечественными учеными. См.: Долинина А. А. Очерки истории арабской литературы Нового времени. Египет и Сирия. Публицистика 1870–1914 гг. М., 1968. С. 19–31; Левин З. И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте (Новое время). М., 1972; Кириллина С. А. Ислам в обще-

Обратимся теперь непосредственно к переписке Мухаммада 'Абду и Толстого. До недавнего времени она пребывала как бы в двух непересекающихся плоскостях и в двух ипостасях: одна из них была известна русским читателям, знавшим ответ Толстого, но не имевшим доступа к считавшемуся утерянным посланию египетского богослова, другая — существовала только для арабских читателей, имевших возможность составить представление о письме Мухаммада 'Абду Толстому по сохранившейся его далеко не точной (как мы увидим) копии и не знавших (насколько мы можем судить) ответа русского писателя. В свете сказанного становится необходимым более подробно изложить историю переписки.

Вначале напомним о том, что было известно русскому читателю и исследователям творчества Толстого. 12 мая 1904 года Толстой направил письмо английскому искусствоведу и писателю Сиднею Кокреллу (Sidney Cockrell) (1867—1961), в котором, в частности, говорится: «Сейчас получил письмо муфтия и очень признателен вам за то, что вы его мне переслали. Письмо муфтия так по-восточному хвалебно, что мне трудно на него ответить. Но постараюсь сделать это и очень рад общению с таким интересным человеком»* (75, 88—89).

Свой ответ Мухаммаду 'Абду Толстой написал на следующий день, 13 мая: «<...> Я получил ваше хорошее и чересчур хвалебное письмо и спешу ответить, чтобы уверить вас, что оно доставило мне большое удовольствие, поставив меня в общение с просвещенным человеком, хотя и другого вероисповедания, чем то, в котором я родился и воспитывался, но одной со мной веры, ибо вероисповедания различны и их много, но вера существует лишь одна — истинная. Думаю, что не ошибся, предполагая, по вашему письму, что вера, которую я исповедую, — та же, что и ваша вера, и состоит в признании бога и его закона, в любви к ближнему и делании другому того, что желал бы, чтобы делали тебе. Я думаю, что все истинно религиозные принципы вытекают из этого и что они одни и те же как для евреев, так и для браминов, буддистов, христиан и магометан.

ственной жизни Египта (вторая половина XIX — начало XX в.). М., 1989. С. 120—179.

* Далее ссылки на письма Л. Толстого приводятся в круглых скобках в тексте по изданию: Толстой Л. Н. ПСС: (Юбилейное): В 90 т. Т. 75. М.; Л., 1956.

Я думаю, что чем более религии преисполняются догматов, предписаний, чудес, суеверий, тем более они разъединяют людей и даже порождают недружелюбие, и, напротив, чем более они опрощаются и очищаются, тем ближе достигают они идеальной цели человечества — общего единения. Вот почему ваше письмо было мне очень приятно, и я желал бы остаться с вами в общении»* (75, 91–92).

Чтобы завершить рассказ о том немногом, что до недавнего времени было известно русским читателям о переписке Мухаммада 'Абду с Толстым, приведем примечание издателей к приведенному письму: «Ответ на несохранившееся письмо муфтия Мухаммеда Абдула**», пересланное Толстому С. Кокреллом... Письмо Мухаммеда Абдула было посвящено религиозным вопросам» (75, 92). И наконец, добавим, что в июне 1906 года Л. Н. Толстому сообщили о смерти Мухаммада 'Абду в 1905 году***.

Теперь перейдем к изложению того, что было известно арабским читателям о переписке Мухаммада 'Абду и Толстого. Мы знаем по меньшей мере о двух, по-видимому, независимых друг от друга публикациях письма главного муфтия Египта Толстому, причем мы не можем утверждать, какая из них была первой. Ранее упоминавшийся С. Коб'ейн (Куб'айн), автор книги «Учение Толстого» (1901), в другом своем труде — «Мудрые изречения Пророка Мухаммада, отобранные философом Толстым, и избранные суждения и темы учения знаменитого русского философа» (*Хикам ан-Наби Мухаммад ли-л-файласуф Тулстуй ва таи'фа мухтара мин ара'и ва та'алим ал-файласуф ар-руси аш-шахир*) (пер. с рус. Салима Куб'айна. Каир, б. г.) публикует письмо на с. 18–19. Известный поэт, писатель и критик 'А. М. ал-'Аккад (1889–1964), в свою очередь, также публикует письмо в труде «Мухаммад 'Абду. Пионер современной мысли в Египте» (*Мухаммад 'Абду. Ра'ид ал-фикр*

* В «Полном собрании сочинений» Л. Н. Толстого русский перевод опубликован вслед за французским оригиналом, который мы здесь не приводим.

** Нам трудно сказать, почему русский писатель (а вслед за ним и издатель Полного собрания сочинений Л. Н. Толстого) называет главного муфтия Египта Abdoul (Абдул). В письме С. Кокрелла его имя, как мы увидим ниже, приводится верно: Abdou (Абду).

*** См. комментарий на письмо № 140 С. Кокреллу (конец июня 1906 г.) (76, 286).

ал-хадис фи Миср. б. м., б. г.) на с. 179. В обеих книгах ничего не сказано об обстоятельствах, приведших к переписке Л. Н. Толстого и Мухаммада 'Абду, публикуется не факсимиле письма муфтия, а лишь его неполная и неточная версия (отсутствуют, в частности, дата и место его написания, постскрипtum и пр.) по тексту, о происхождении которого не говорится ни слова; наконец, в обеих публикациях не находится места для ответа Л. Н. Толстого.

К сказанному следует добавить, что и в других известных нам арабских изданиях до настоящего времени отсутствует научная публикация переписки Мухаммада 'Абду и Л. Н. Толстого. Учитывая же тот факт, что русский читатель практически не знаком с письмом главного муфтия Египта*, считаем полезным обратиться к более детальному рассмотрению всего комплекса фактов и материалов, связанных с обменом посланиями между Мухаммадом 'Абду и Л. Н. Толстым.

Переписка Толстого и Мухаммада 'Абду едва ли состоялась бы без счастливого стечения обстоятельств и деятельного участия заинтересованных посредников. В связи с этим необхо-

* Выше говорилось о том, что до недавнего времени в отечественной науке письмо Мухаммада 'Абду считалось «утраченным». Сдвиг в этом представлении произошел в 1992 г., когда был опубликован его русский перевод (Египет глазами россиян середины XIX — начала XX в. Политика. Экономика. Культура / Сост., предисл., коммент., прим. и пер. Г. В. Горячкина // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XV. Народы Ближнего Востока. Кн. 2. М., 1992. С. 295 297, 328 329). Отдавая должное работе Г. В. Горячкина как первой попытке ознакомить русского читателя с письмом главного муфтия Египта, заметим тем не менее, что она не удовлетворяет требованиям, предъявляемым к публикациям: в ней не приводится арабский текст письма: русский перевод послания Мухаммада 'Абду выполнен по неполному и неточному тексту, опубликованному 'А. М. ал-'Аккадом; в своих комментариях Г. В. Горячкин не углубляется в рассмотрение истории переписки и приводит только общеизвестные факты и т. д. Здесь же отметим, что Н. Н. Воробьев, обнаруживший подлинник письма Мухаммада 'Абду в Музее Л. Н. Толстого в Москве, не стал его публиковать, а ограничился лишь кратким сообщением о своей находке (см.: Воробьев Н. Н. Лев Толстой и Ислам (этико-религиозные размышления писателя) // Религия стран Азии и Африки: история и современность. Научная конференция «Ломоносовские чтения». Апрель 1997 г. Тезисы докладов. М., 1998. С. 41). Пользуюсь случаем, чтобы выразить благодарность С. А. Кириллиной, обратившей мое внимание на работы Г. В. Горячкина и Н. Н. Воробьева.

димом восстановить хронологию событий, предшествовавших переписке.

12 июля 1903 года в Ясной Поляне у Л. Н. Толстого побывал уже упоминавшийся С. Кокрелл, который оставил интересные воспоминания о своем визите. Во введении, предваряющем публикацию этих воспоминаний, сотрудница Музея Л. Н. Толстого Т. Г. Никифорова сообщает, в частности, и важную для нас деталь: «Вернувшись из Ясной Поляны в Тулу, Кокрелл сразу же написал несколько писем своим друзьям в Англию с подробным описанием всего, что увидел в Ясной Поляне. Одно из писем предназначалось У. С. Бланту, писателю, поэту, общественному деятелю, бывшему дипломату. У. С. Блант, так же как и его жена Анна (внучка Байрона), были горячими поклонниками творчества Толстого»^{*}.

Дальнейшее развитие событий мы можем восстановить из неопубликованного письма С. Кокрелла Толстому, к которому мы имеем возможность обратиться благодаря помощи сотрудников Музея Л. Н. Толстого.

В письме, датированном 2 мая 1904 года, С. Кокрелл, в частности, пишет Толстому: «You may perhaps remember my speaking and writing to you about the sympathy which Sheykh Muhammed Abdou, the Grand Mufti of Egypt, has expressed for your attitude and teaching. I was lately in Cairo and he entrusted me with the enclosed letter to be forwarded to you. It has been translated into English by Lady Anne Blunt, a well-known traveller and an Arabic scholar, who is a friend and neighbour (during the winter) of the Mufti. It will perhaps encourage you, at a time when your courageous declaration as to the unhappy conflict in the East must have caused the enmity of many to receive this expression of sympathy from a wise man of another religion, who has suffered much on behalf of principles which have not always been shared by his countrymen» («Вы, возможно, помните то, что я рассказывал и писал Вам о той симпатии, с которой шейх Мухаммед Абду, главный муфтий Египта, отнесся к Вашей позиции и учению. Недавно я был в Каире, и он доверил мне письмо, предназначенное для Вас. Письмо перевела на английский леди

^{*} Кокрелл С. Заметки о посещении Льва Толстого в Ясной Поляне 12 июля 1903 г. Публикация Т. Г. Никифоровой // Яснополянский сборник. 1998. Статьи. Материалы. Публикации. Тула, 1998. С. 142.

Анна Блант, известная путешественница и арабистка*, приятельница муфтия, проживающая (этой зимой) по соседству с ним. Сейчас, когда Ваше отважное заявление о злосчастном конфликте на Востоке могло во многих пробудить враждебность**, Вас, возможно, поддержит симпатия, выраженная мудрым человеком, исповедующим другую религию, пострадавшим из-за того, что его принципы не всегда разделяли его соотечественники***»****.

Письмо С. Кокрелла от 2 мая 1904 года добавляет существенные элементы для понимания обстоятельств, способствовавших установлению контакта между Мухаммадом 'Абду и Л. Н. Толстым. Из опубликованного письма русского писателя от 12 мая было известно лишь, что англичанин переслал ему послание муфтия. Из более же раннего письма С. Кокрелла от 2 мая 1904 года явствует, что до обмена посланиями Мухаммад 'Абду и Л. Н. Толстой располагали достаточными сведениями друг о друге и что положительный характер этих сведений создал благоприятную почву для их переписки*****. Допол-

* Анна Блант (Anne Blunt) (1837–1917) — автор таких известных исследований, как: «Bedouin Tribes of the Euphrates» (2 vols. L., 1879), «A Pilgrimage to Nejd» (L., 1881); некоторые из ее работ написаны в соавторстве с У. С. Блантом (Wilfred Scawen Blunt) (1840–1922).

** Имеется в виду ответ Л. Н. Толстого на телеграфный запрос филадельфийской газеты «The North American Newspaper» о его отношении к русско-японской войне: «Я ни за Россию, ни за Японию, а за рабочий народ обеих стран, обманутый правительствами, вынужденный воевать противно собственному благосостоянию, своей совести и религии» (75, 38).

*** Идеи, выдвигавшиеся Мухаммадом 'Абду, как отмечалось выше, были враждебно встречены ортодоксальными и консервативными исламскими кругами.

**** Мы используем с незначительными уточнениями анонимный перевод письма, хранящийся в Музее Л. Н. Толстого.

***** Здесь следует добавить следующее. С 1901 года Мухаммад 'Абду публикует в журнале «ал-Манар» свой «Комментарий к Корану» (*Тафсир ал-Кур'ан ал-хаким*) (издан отдельной книгой в 1904 году) (см.: Кириллина С. А. Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX — начало XX в.). М., 1989. С. 128). Для доказательства ряда положений комментария Мухаммад 'Абду привлекает европейских авторов XIX и начала XX века, среди которых, наряду с Дарвиным и Спенсером, фигурирует и Толстой (подробнее см.: Долинина А. А. Очерки истории арабской литературы Нового времени. Египет и Сирия. Публицистика 1870–1914 гг. М., 1968. С. 23–24).

нительная важная деталь состоит также в том, что письмо муфтия было снабжено английским переводом, и это, несомненно, упростило ознакомление с ним*.

Письмо С. Кокрелла от 2 мая 1904 года в одном конверте вместе с посланием муфтия и английским переводом А. Блант было направлено по почте в Ясную Поляну. Теперь все эти документы хранятся в Музее Л. Н. Толстого в Москве, сотрудники которого оказали любезное содействие автору настоящей публикации в ознакомлении с ними.

Остальное известно. Л. Н. Толстой сообщил С. Кокреллу о получении письма муфтия и на следующий день направил ответ своему египетскому корреспонденту. Свидетельств о реакции последнего на письмо из России не сохранилось. Обмена новыми посланиями между Л. Н. Толстым и Мухаммадом 'Абду не было. Главный муфтий Египта скончался 11 июля 1905 года.

Айн Шамс, пригород Каира**. 8 апреля 1904 года.

Досточтимый мыслитель месье Толстой!

Хотя мы и не имели удовольствия познакомиться с Вами лично, тем не менее Ваш духовный мир нам знаком. Свет Ваших мыслей воссиял над нами, а в небесах возшло солнце Ваших идей, которые соединили Вас прочными узами с просвещенными умами.

Бог указал Вам путь к постижению тайн человеческой природы, сообразно которой Он создал людей, и Он вразумил Вас относительно цели, к которой Он направляет род человеческий. И Вы поняли, что человек вступил в земную жизнь, чтобы приносить плоды как своими познаниями, так и своим трудом, что плоды эти, утомляя, должны давать отдохновение духу, напрягая, должны служить сохранению и совершенствованию рода людского.

* Со студенческой скамьи Л. Н. Толстой был знаком с арабским языком (в одной из рукописей даже сохранилось несколько арабских буквосочетаний, начертанных его рукой). При этом трудно предположить, что его студенческих познаний в арабском было достаточно для преодоления сложностей стиля и индивидуальных особенностей почерка египетского муфтия; при отсутствии английского перевода русскому писателю, несомненно, пришлось бы обращаться к услугам переводчика с арабского.

** В настоящее время — район Каира.

Вы ощутили беды, обрушившиеся на людей, когда они отклонились от исполнения законов своей природы и употребили силы, дарованные им исключительно для обретения счастья, на то, чтобы смущать свой покой и потрясать мирные устои.

Обратив свой взор на религию, Вы разорвали завесы косных традиций и пришли к пониманию сущности единобожия.

Вы возвысили свой голос, призывая людей к тому, к чему Бог направил Вас, и Вы первым пошли по указанному пути, увлекая их за собой. И подобно тому, как Вашими словами Вы направляли их умы, так и Вашими делами Вы укрепляли их решимость и усердие. И подобно тому, как Ваши идеи стали светом для заблудших, стремящихся выйти на правильный путь, так и Ваш образ действий стал поучительным примером для взыскующих истины. И если для богатых самое Ваше существование есть упрек Всевышнего, то для бедных оно является помощью в соответствии с промыслом божьим.

Воистину же, величайшая слава, которую Вы снискали, высшая награда, которую Вы получили за Ваши неустанные наставления и назидания, — это то, что они* провозгласили как отлучение и запрещение. Все то, что Вы претерпели от иерархов, все это — не что иное, как признание перед всем миром, что Вы не принадлежите к числу заблудших. Воздайте же хвалу Богу как за то, что в своих заявлениях они отделили себя от Вас, так и за то, что и Вы отделили себя от них с их верованиями и поступками.

Поистине мы с нетерпением ожидаем новых сочинений, которые выйдут из-под Вашего пера в будущем, и мы молим Бога о том, чтобы Он продлил Ваши дни, сохранил Ваши силы, распахнул сердца людей пред Вашими словами и убедил их души следовать за Вами в Ваших делах.

Будьте благополучны!

Муфтий Египта

Мухаммад 'Абду

Если [досточтимый] мыслитель соблаговолит ответить мне, то я прошу его писать по-французски, поскольку других европейских языков я не знаю.

Мухаммад

* Вариант С. Куб'айна: «глупцы».

Т. Г. Щедрина

Лев Толстой и Африкан Спир — русские философы: к истории одного автографа*

В 2005 году я работала с находящимся в рукописном отделе Женевского университета архивным фондом Эдуарда Клапареда. Среди множества редких автографов, фиксирующих реальные связи Клапареда с гуманитарными сообществами того времени, мое внимание привлек автограф Льва Толстого — небольшой кусок бумаги (размером меньше ладони) был бережно завернут в зеленый картон. Откуда он мог появиться в фонде известного швейцарского психолога? Оказалось, что Клапаред был женат на Елене Африкановне Спир, отец которой философ Африкан Спир** родился

* Хочу поблагодарить Александра Чуднова — создателя страницы «Африкан Спир» [<http://library.kr.ua/elmuseum/spir/index.html>] на сайте Кировоградской областной универсальной научной библиотеки им. Д. И. Чижевского, где собраны интересные материалы: история интереса Л. Толстого к А. Спиру, статьи И. Румера, И. Лапшина, В. Зеньковского и др., Владимира Янцена, Елену Прибыткову — за помощь в поисках немецких и французских первопубликаций Спира и исследователей его творчества, а также Патрика Серио и отдел рукописей библиотеки Женевского университета за предоставление возможности работать с архивными фондами.

** Спир, Шпир (Spir) Африкан Александрович (1837—1890) — русский философ, с 1867 г. жил в Германии и писал свои работы на

и жил в России (точнее — в Малороссии). И, что еще более интересно, воевал в Крымскую войну на том же бастионе, где и Лев Толстой. Они не встретились при жизни. Судьба развела их. Но их заочное знакомство организовала Елена. Она хотела, чтобы собрание сочинений ее отца прочитал Лев Толстой, так как считала, что их взгляды близки. Поэтому она написала Л. Толстому письмо и послала произведения своего отца. Толстой откликнулся на эти письма. А Елена в один из приездов в Россию (когда Клапаред участвовал на одном из психологических конгрессов в России) поехала в Ясную Поляну и беседовала с Толстым. В предисловии к работам своего отца Елена Клапаред пишет об этом: «Я всегда глубоко сожалела о том, что мой отец так и остался на своей родине неизвестным, и в особенности о том, что ему не пришлось познакомиться со своими русскими современниками, — и прежде всего с *Львом Толстым*, который, по моему убеждению, вполне мог бы понять и оценить идеи Спира. И мне казалось особенно желательным сделать попытку познакомить Россию с идеями моего отца, хотя бы и даже после смерти его. Весной 1896 года я решилась послать полное собрание сочинений отца моего прямо на имя яснополянского философа. И как же я была тронута, когда, некоторое время спустя, я получила в ответ прекрасное письмо от Толстого; Толстой мне писал, с каким наслаждением он прочитал “*Мышление и Действительность*” (Denken und Wirklichkeit), и выразил глубокое сожаление, что не был знаком с моим отцом лично; он говорил, что вполне разделяет его идеи и постарается распространять их в России. Год спустя я поехала с мужем в Москву на международный медицинский конгресс, оттуда на один день отправилась в Ясную Поляну, к Толстому, и этот день навсегда останется неизгладимым в моей памяти. Как дороги мне были слова этого благородного старца, которого все так глубоко чтили и любили, что съезжались со всех стран, чтобы познакомиться с ним»*. Именно благодаря

немецком языке. В данном тексте в цитатах сохранено авторское написание фамилии. У Румера — Шпир, у Зеньковского и Толстого — Спир. Сам Африкан Александрович писал свою фамилию «Спир», поэтому я использую в тексте именно это написание.

* См.: Клапаред-Спир Е. А. Предисловие к русскому изданию // Спир А. Основы морали и религии / Пер. с нем. С. А. Лорие, под ред. Н. А. Рубакина. Нью-Йорк, 1918. С. XIV.

личному знакомству Елены Клапаред с Львом Толстым, его автограф оказался в архиве Клапареда.

* * *

За этой архивной историей есть вполне содержательные философски значимые вопросы: Почему Толстой заинтересовался философскими работами Спира? Можно ли говорить о Спире как о русском философе, хотя свои работы он писал на немецком и французском языках? Что объединяет таких разных мыслителей, как Толстой и Спир? Ведь на первый взгляд Спир и Толстой очень разные: Спир — философ-профессионал — строит метафизическую систему, спорит с Декартом, Юмом, Кантом. Толстой — писатель-интеллектуал — пытается осмыслить свой экзистенциальный путь, свои искания веры в художественно-исповедальной форме.

Чтобы ответить на заданные выше вопросы, мы должны погружать идеи Спира и Толстого в культурно-исторический контекст, выраженный в письмах, дневниковых записях Толстого, воспоминаниях его современников.

Тем интереснее понять, о чем думал Толстой в то время (10/22 марта 1896 года), когда Елена Клапаред послала ему собрание сочинений своего отца.

Толстой получил эти книги в апреле 1896 года.

8 апреля. 1896 года. Из дневника дочери Толстого.

«С папа лучше. Сейчас он рассказывал мне и Сухотину о философе Spir'e, которым он теперь очень увлекается. Ему дочь Spir'a прислала четыре книги своего отца, находя, что в его мыслях много общего с мыслями папа»^{*}.

В это время Толстой, согласно его собственным записям, работал над «изложением веры» в драме «И свет во тьме светит» (которая, кстати, так и не была окончена) и статьей об искусстве.

Приведу самые показательные записи из Дневника.

[13 февраля] 1896 года: «Ах, кабы ни на минуту не забывать смерть, в к[оторую] всякую минуту можешь соскользнуть. Коли бы помнить, что мы не стоим на ровной плоскости — (если думать, что стоим, тогда только представляется, что

^{*} Сухотина-Толстая Т. Л. Воспоминания. М., 1976. С. 226.

ушедший оборвался и сам боишься оборваться), а катимся, не переставая, сталкиваясь, обгоняя и будучи обгоняемы, туда за завесу, к[оторая] скрывает от нас уходящих и скроет нас от остающихся! Если помнить это всегда, то как легко и радостно жить и вместе катиться туда — *по той же покатоности* — во власти того же Бога, у к[оторого] были, во власти к[оторого] мы теперь и будем после и всегда. Очень живо чувствовал это» (53, 79)*.

27 февраля 1896 года. «Люди в борьбе с ложью и суевериями часто успокаиваются тем количеством суеверий, кот[орые] они разрушили. Это неправильно. Нельзя успокоиться до тех пор, пока не уничтожено всё, что только противоречит разуму и требует веры. Суевер[ие], как рак (сапсег). Надо вычистить всё, если браться за операцию. А остави[шь] одно маленькое и из него разрастется опять всё» (53, 82).

6 марта 1896 года. «Нынче задумал было — безумие — написать вкратце изложение веры» (53, 83).

В это же время Толстой глубоко переживал арест г-жи Холевинской, которая распространяла его книгу «В чем моя вера?» (за что и была арестована). Около 20 апреля он пишет открытые письма министру внутренних дел И. Л. Горемыкину и министру юстиции Н. В. Муравьеву, в которых рационально обосновывает «неразумность», «бесполезность», «жестокость» и «несправедливость» ареста Холевинской. Насильственные меры не достигают своей цели, «потому что то зло, которое предполагается прекратить, продолжает существовать среди тысяч людей, которых нет возможности всех арестовать и держать в тюрьмах» (69, 84). И далее в этом письме Толстой формулирует свои идеи, которые очень важны для понимания той атмосферы, в которой он находился, когда получил книги Африкана Спира.

«Сущность этих мыслей, — пишет Толстой, — та, что людям открыт несомненный закон бога, стоящий выше всех человеческих законов, по которому мы все должны не враждо-

* Ссылки на Толстого будут даваться в тексте указанием тома (цифры до запятой) и страниц (цифры после запятой) по изданию: Толстой Л. Н. ПСС: В 90 т. М., 1928—1958.

вать, не насиловать друг друга, а, напротив, любить и помогать — должны поступать с людьми так же, как бы хотели, чтобы другие поступали с нами. <...> Если правительство допустит беспрепятственное распространение этих мыслей, они будут распространяться медленно и равномерно; если правительство будет подвергать, как оно делает теперь, преследованиям людей, усвоивших эти мысли и передающих их другим, распространение этих мыслей ровно настолько уменьшится в среде людей робких, слабых и неопределившихся, насколько оно усилится в среде людей сильных, энергичных и убежденных. И потому процесс распространения истины не остановится, и не задержится, и не ускорится, как бы ни поступало правительство. Таков, по моему мнению, общий и неизменный закон распространения истины» (69, 84).

Во всех приведенных записях звучит мысль, которая занимает Толстого в этот период с особой силой: как возможно обоснование разумной веры? Или, другими словами, доступно ли нам реальное познание абсолютной истины и абсолютных оснований нравственности?

2 мая 1896 года Толстой делает запись, в которой оценивает свое первое впечатление от прочтения Спира:

«Еще (1) важное событие это — сочинение Афр[икана] Спира. Я сейчас прочел то, что написано в начале этой тетради: в сущности, не что иное, как краткое изложение всей философии Спира, к[оторой] я не только не читал тогда, но о кот[орой] не имел ни малейшего понятия. Поразительно это сочинение осветило с нек[оторых] сторон и подкрепило мои мысли о смысле жизни. Сущность его учения та, что вещей нет, есть только наши впечатления, в представлении нашем являющиеся нам предметами. Представление (*Vorstellung*) имеет свойство верить в существование предметов. Происходит это от того, что свойст[во] мышления состоит в приписывании впечатлениям предметности, субстанционности, проецировании их в пространстве» (53, 84).

Фактически уже здесь Толстой констатирует близость своих интеллектуальных поисков метафизике Спира, который полагал, что «...одна-единственная мысль может представить целый мир и, веруя в его объективную реальность, идеальным обра-

зом носит его в себе»*. Толстой вычленяет у Спира тот момент, который позволяет ему обосновать неразумность суеверий, их нерациональность как представлений. Суеверия, по Толстому, как и представления, по Спиру, предметны настолько, что заставляют человека поверить в них.

3 мая Толстой продолжает читать Спира и все больше углубляется в его «теорию познания», а 11 мая делает еще одну важную запись:

«Спир говорит, что мы знаем только ощущения: действительный материал нашего познания это ощущения. Но спрашивается, от чего различие ощущений? (хотя одного и того же чувства зрения или осязания). Он (Спир) слишком настаивает на том, что телесность есть иллюзия, и не отвечает на вопрос: от чего различие ощущений? Не тела производят различие ощущений, я согласен с этим, но такие же существа, как мы, должны быть причиной этих ощущений. Я знаю, что он признает то, что есть наше существо, он признает единым. Хорошо. Если оно едино, то оно разделено, раздроблено, и я есмь это единое существо только в известных пределах. И пределы эти моего существа суть пределы других существ. Или одно существо разгорожено пределами, и пределы эти дают ощущение, т. е. материал познания. Тел нет, тела — иллюзия, но существа другие не иллюзия, и я познаю их через ощущение. Их деятельность производит во мне ощущение, и я заключаю, что тоже производит и моя деятельность в них. Когда я получаю ощущение от человека, с которым общаюсь, это понятно, но когда я получаю ощущение от земли, на которую падаю, от солнца, которое меня греет, что производит во мне эти ощущения? Вероятно, действие существ, которых жизнь я не понимаю, а познаю только часть их. Как блоха на моем теле. Прикасаясь с землею, испытывая жар солнца, я соприкасаюсь своими пределами с пределами солнца. Я в мире (я проектирую это в пространстве — не могу иначе, хотя это и не так в действительности), как клеточка, но не неподвижная, а блуждающая и соприкасающаяся своими пределами не только с пределами других таких же клеток, но с другими огромны-

* Спир А. Очерки критической философии / Пер. Н. А. Бракер. М., 1901. С. 100.

ми телами. Еще лучше, не проектируя это в пространстве: я взаимодействую с самыми различными существами, или моё деление единого существа общается с другими самыми различными делениями. Вот так чепуха!» (53, 86–87).

13 мая Толстой пишет письмо дочери Спира Елене Кларед:

«Чтение его <Спира> произведения “Мышление и действительность”, а также его “Опытов”, доставило мне огромное удовольствие. Я не знаю ни одного современного философа, столь глубокого и в то же время столь точного, т. е., я хочу сказать: научного, принимающего только то, что бесспорно и ясно для каждого. Я уверен, что его учение будет понято и оценено так, как оно того заслуживает, и что судьба его произведений будет подобна судьбе Шопенгауэра, который сделался известен и оценен лишь после своей смерти. Труды вашего отца не были известны даже нашим профессорам философии. <...>

Мне бы очень хотелось распространить его мысли, так как я их вполне разделяю.

Не знаю, как вам выразить мое сожаление в том, что я раньше не знал вашего отца и не имел с ним общения. Читая его книгу, я часто испытываю желание задать ему на различные темы несколько вопросов, на которые до сих пор не нашел еще ответа в его трудах. Однако я еще надеюсь найти эти ответы в 3-м томе, который я только перелистывал, но еще не прочел» (69, 93).

Мы, конечно, сегодня уже не сможем узнать, увидел ли тогда Толстой, что Спир ссылается на его книгу «В чем моя вера?»*,

* Спир открывает этой цитатой первый параграф пятой главы: «В своем произведении “В чем моя вера” знаменитый романист граф Лев Толстой сделал следующее, вполне достойное внимания замечание: “В нашем обществе все люди живут не только без истины, не только без малейшего желания знать ее, но с твердой уверенностью, что между всеми праздными занятиями самое праздное — это искание истины, которая управляет человеческой жизнью. Учение, управляющее жизнью, — то, что у всех народов до наших европейских обществ считалось всегда самой важной вещью, о чем Христос говорил: ‘единое бо есть на потребу’, — вот именно то, чем мы пренебрегаем”». И далее добавляет: «В самом деле, не удивительно ли, что наше поколение, столь гордое своим прогрессом и успехами, пренебрегает единственным дей-

но думаю, к тому времени, когда Наталья Аркадьевна Бракер перевела сочинение Спира на русский, Толстой, вероятно, заметил это. 16–17 октября 1896. Толстой пишет своей жене:

«Читаю новооткрытого философа Шпира (Спира) и радуюсь. Читаю по-русски, в переводе, который мне прислала дама и который очень хотелось бы напечатать, но наверное не пропустит цензура именно потому, что это философия настоящая и вследствие этого касающаяся вопросов религии и жизни. Я бы напечатал у Грота и написал бы предисловие, если бы он сумел провести через цензуру. Очень полезная книга, разрушающая много суеверий и в особенности суеверие матерьялизма» (84, 263).

О своих впечатлениях от перевода Толстой поделился в письме к Наталье Аркадьевне 18 октября 1896 года.

«Я не отвечал вам так долго, п[отому] ч[то] дожидался сначала перевода, потом, получив, читал его. Я прочел теперь большую половину — до статьи о личности и обществе, и читал, как и всё то, что написано Шпиром, с величайшим наслаждением. Перевод ваш очень хорош. <...> Уже по тому, что я прочел, можно смело решить, что напечатание этой книги было бы очень желательно и полезно, одно только страшно, что цензура. Самые лучшие и важные места будут камнем преткновения для цензуры. Я уже писал в Москву о том, что желал бы издать это в философском журнале “Вопросы психологии”, но не получил еще ответа. Редактор журнала лучше, чем я, сумеет обойти трудности цензуры. Мне бы очень хотелось написать предисловие к этой книге — французское предисловие излишне — хотелось бы высказать несколько мыслей по этому поводу, но боюсь, что мое имя затруднит еще проход книги через цензуру» (69, 175–176).

К сожалению, Толстой не написал предисловие к переводу, да и у Грота в «Вопросах философии и психологии» текст не был

ствительно жизненным вопросом — вопросом разумности самой жизни?» (Спир А. Очерки критической философии. М., 1901. С. 74–75). Замечу, что в русском переводе цитата Толстого не атрибутирована (вероятно, по цензурным соображениям), а в оригинале Спир ссылается на французский перевод этой книги (Paris, 1885. P. 178).

напечатан, он вышел только в 1901 году отдельной брошюрой с краткой биографией Спира, составленной переводчицей. Однако в «Записной книжке» Толстого (см. запись, сделанную в декабре 1896 года. — 53, 298) и в его Дневнике сохранилось начало Предисловия, которое Толстой хотел написать к книге Спира. Приведу полностью вариант от 5 января 1897 года из «Дневника».

«Хорошо бы написать предисловие к Шпиру такого содержания: Мир таков, каким мы его видим, только в том случае, если не существует иначе устроенных, одаренных иными чувствами, чем наши, существ. Если же мы видим не только возможность, но и необходимость существования существ иных, одаренных иными, чем наши, чувствами, то мир ни в каком случае не такой только, каким мы его видим. Наше представление мира показывает только наше отношение к миру, точно так же, как зрительная картина, которую мы составляем себе из того, что мы видим до горизонта и неба, никак не представляет действительного определения видимых вещей. Другие чувства: слуха, обоняния, главного осязания, проверяя наши зрительные впечатления, дают нам более определенное понятие о видимых вещах, но то, что мы знаем, как широки, толсты, тверды, или мягки и как звучат и пахнут видимые нам вещи, не доказывает того, что мы знаем вполне эти вещи и что новое чувство (сверх 5), если бы было дано нам, открыло бы нам, что наше, составленное по пяти чувствам понятие о вещах так же обманчиво, как и то понятие плоскости и уменьшения в отдалении предметов, которое давало нам одно зрение. Я вижу в зеркале человека, слышу его голос и вполне уверен, что это настоящий человек — но подхожу, хочу взять его за руку и ошупываю стекло зеркала и вижу свой обман. То же должно происходить с умирающим человеком: нарождается новое чувство, которое открывает ему (с его нового чувства и даваемого им нового знания) обман признания собой своего тела и всего того, что через посредство чувств этого тела признавалось существующим.

Так что мир наверное не такой, каким мы его познаём: будут другие орудия познания и будет другой мир. Но как бы не изменилось то, что мы считаем миром, наше отношение к миру, одно несомненно, такое, каким мы познаем его и всегда неизменное: это *то, что познает*: и познает не только во мне, но и во всем, что познает. Это познающее одно везде и во всём и в самом себе. Это Бог и та почему-то

ограниченная частица Бога, которая составляет наше действительное Я.

Но что же такое этот Бог, т. е. вечное, бесконечное, всемогущее, сделавшееся смертным, ограниченным, слабым? Зачем Бог разделился сам в себе? Не знаю, но знаю, что это есть, что в этом жизнь. Все, что мы знаем, есть не что иное, как только такие же деления Бога. Все, что познаем как мир, есть познание этих делений. Наше познание мира (то, что мы называем материей в пространстве и времени) это соприкосновение пределов нашего Божества с другими его делениями. Рождение и смерть суть переходы от одного деления к другому» (53, 130–131).

Из приведенного отрывка Предисловия видно, насколько созвучны были для Толстого мысли Спира об эмпирическом мире как «организованном обмане» и об абсолютности «вещи в себе», стоящей за этим миром.

При этом для нас важно, что тематическую структуру рассуждений Спира задают идеи Канта, но он далеко выходит за их пределы. Он полемизирует с Кантом и в то же время постоянно обращается к нему. Это отмечает прежде всего И. Румер: «Пологая идею априорной функции в основу всей своей философии, Шпир примыкает к Кантовскому критицизму; но во всем, что касается более подробного развития этой идеи, он расходится с ним самым решительным образом»*. Да и Зеньковский хоть и утверждает, что Спир «был строгим последователем Канта»** и разделял «всецело принципы трансцендентализма»***, тем не менее далее уточняет, что тот «не боится принимать реальность “вещей в себе” (как “скрытой основы эмпирических явлений”)»****.

Для Канта «вещь в себе» существует, но при этом непознаваема. Спир преодолевает логическую непоследовательность Канта, жестко разводящего субъективный мир (мир опыта, мир, данный нам в формах восприятия) и объективный мир «вещи в себе», поскольку считает, что если мы вынуждены по-

* Румер И. Б. Философия Шпира // Мысль и Слово. Философский ежегодник / Под ред. Г. Г. Шпета. Т. 1. М., 1917. С. 231–232.

** Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2001. С. 765.

*** Там же.

**** Там же.

лагать «вещь в себе» как существующую, то она каким-то образом нам дана, или мы можем к ней пробиться (причем этот вывод он основывает на внутренних законах человеческого мышления). Иначе говоря, выйти к миру «вещи в себе» можно через себя, преодолевая свою субъективность. Эта мысль о возможности выхода к подлинному бытию через себя, через внутренние законы своего бытия отличает Спира от Канта прежде всего. Кроме того, Спир также ставит под сомнение тезис Канта о том, что мир опыта есть только содержание представлений. Для Спира этот мир реален так же, как и мир «вещи в себе», с той только разницей, что мир абсолютный *есть* в полном смысле этого слова, а мир эмпирический существует как «организованный обман, следующий незыблемым всемирным законам для того, чтобы казаться соответствующим норме нашего мышления»*. Наконец, еще одно различие концепций Спира и Канта (на него указывает И. Румер) в том, *как* они представляют способ функционирования «вещи в себе». Если для Канта она не обладает ясностью и отчетливостью и составляет не исходный принцип, но скорее проблему разума, то для Спира «вещь в себе» отчетливо указывает на то, что над миром эмпирическим возвышается область подлинного бытия, которая никак не является его производящей причиной. Дело в том, что для Спира самое главное в концепции Канта — это «теория познания», преломленная сквозь призму проблемы нравственности, свободы. Спир смещает акценты в трактовке «вещи в себе». Это особенно ярко проявляется тогда, когда он начинает обосновывать свое понимание морали, права, религии.

«Фундаментальная ошибка, — пишет он, — заключается в том предположении, будто разум есть “вещь сама в себе” или составляет сущность её: но без этого предположения *Кант* разумеется не мог бы даже помыслить о чисто априорном утверждении морального закона, или о возведении его в категорический императив. Мне, по крайней мере, здесь нечего и доказывать, насколько такое предположение ложно. Ибо та теория *Канта*, о которой, собственно говоря, и идет речь, теория, основанная на предположении, будто закон чистого разума, как таковой, есть вместе с тем и собственный закон воли, — теория эта так явно неустой-

* Спир А. Очерки критической философии. М., 1901. С. 111.

чива, что сам *Кант* не жалеет слов, чтобы уверить нас в невозможности её постигнуть. И действительно, разум один сам по себе не достаточно силен, чтобы двигать волей»^{*}.

Все эти особенности философии Спира и привлекли внимание Толстого именно в тот момент, когда он обдумывал возможности разумного обоснования веры, т. е. такой веры, которая не противоречила бы разуму по своей сути, была бы истиной.

Отмечу также, что весьма важным элементом созвучия Спира и Толстого был Кант. О различиях концепций Канта и Спира уже шла речь выше. Что касается Толстого, то его отношение к Канту претерпело в течение жизни серьезные изменения, что и стало основанием для самых различных интерпретаций (от непонимания «странной симпатии» Толстого к кантовской «Критике практического разума» у Шестова^{**}, до сближения их этических концепций — у Бердяева^{***}). По сохранившимся дневникам, письмам и черновым наброскам к произведениям нетрудно восстановить путь Толстого к Канту (что неоднократно проделывали исследователи творчества и Толстого, и Канта^{****}). Для нас важно еще раз обратить внимание на то, как Толстой истолковывает кантовскую «Критику практического разума». Именно в особой трактовке этической концепции Канта сходятся Толстой и Спир.

^{*} Спир А. Основы морали и религии / Пер. с нем. С. А. Лорие, под ред. Н. А. Рубакина. Нью-Йорк, 1918. С. 35.

^{**} Шестов Л. И. Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь) // Шестов Л. И. Сочинения: В 2 т. Т. 1. Томск, 1996. С. 240–242.

^{***} Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 90, 95.

^{****} См. об этом: Ремизов В. Б. Мудрая человечность. Кантианские мотивы в откровении Льва Толстого // Толстовский сборник. 2000. Материалы XXVI международных толстовских чтений. Ч. 1. Толстой в движении эпох... Тула, 2000. С. 11–32; Ключова М. Л. Л. Н. Толстой и Кант: проблема обоснования морали // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философско-теологические науки. 2006. № 9 (29). Вып. 1. С. 148–155; Слоун Д. Открытие Канта Толстым // Лев Толстой и мировая литература: Материалы IV науч. конф. 22–25 авг. 2005. Тула, 2007. С. 288–310; Круглов А. Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М., 2012 (гл. 5. Лев Толстой и Кант); и др.

В письме к Н. Страхову (30 ноября 1875 года) Толстой заметил, что из трех известных кантовских вопросов: «Что я могу знать?, что я должен делать?, на что я могу надеяться?» — его с детства занимал только третий вопрос, который можно задать и так: «В чем моя вера?», т. е. фактически предвосхищает его поиски разумных оснований веры. В этом вопросе все три кантовских связаны в один: «Что такое жизнь, что я такое?». Кантовские вопросы Толстой наполняет экзистенциальным смыслом, переводит в личностный план.

И в дальнейших своих обращениях к Канту этот экзистенциальный контекст только усиливается. В известном письме Н. Страхову (16 октября 1877 года) Толстой выразил свое отношение к «Критике практического разума» Канта.

«Я лет 25 тому назад, — пишет Толстой, — поверил этому талантливому пачкуну Шопенгауэру (на днях прочел его биографию русскую и прочел «Критику спекулятивного разума», которая есть не что иное, как введение полемическое с Юмом к изложению его основных взглядов в “Критике практического разума”) и так и поверил, что старик заврался и что центр тяжести его — отрицание. Я и жил 20 лет в таком убеждении, и никогда ничто не навело меня на мысль заглянуть в самую книгу. Ведь такое отношение к Канту все равно что принять леса вокруг здания за здание. Моя ли это личная ошибка или общая? Мне кажется, что есть тут общая ошибка. Я нарочно посмотрел историю философии Вебера, которая у меня случилась, и увидал, что Г. Вебер не одобряет того основного положения, к которому пришел Кант, что наша свобода, определяемая нравственными законами, и есть вещь сама в себе (т. е. сама жизнь), и видит в нем только повод для элукубраций Фихте, Шеллинга и Гегеля и всю заслугу видит в «Критике чистого разума», т. е. не видит совсем храма, который построен на расчищенном месте, а видит только расчищенное место, весьма удобное для гимнастических упражнений» (64, 105—106).

Здесь Толстой формулирует мысль, которая станет центральной для его этической концепции: кантовская «вещь сама в себе» — это человек, его свобода, его жизнь. Эта же мысль проступает и в «Основах морали и религии» у Спира.

«По конкретному содержанию своему человек есть индивидуум, а воля его проявляется именно в этой его конкретной

стороне. Представление или разум — сами по себе совсем не обладают двигательной силой; разум способен лишь проливать свет на действительные мотивы поведения. Поэтому Кант и должен был прийти к мысли, что действенная сила нравственного закона не может быть понята. А между тем в самой эмпирической природе человека имеются элементы, придающие голосу совести двигательную силу»^{*}.

«Таким образом, — замечает современная исследовательница М. Л. Ключова, — исходным пунктом нравственной философии и И. Канта, и Л. Н. Толстого оказывается поразительно сходно трактуемое ими понятие свободы. Человек, — вполне соглашается со своим великим предшественником Л. Н. Толстой — это существо, которое всецело подчинено необходимости в одном отношении и поистине свободно — в другом, и потому “нет настоящего противоречия между свободой и естественной необходимостью одних и тех же человеческих поступков”^{***}»^{***}. Хочется добавить, что с Кантом в этом пункте соглашается не только Л. Толстой, но и А. Спир. Тем не менее оба русских философа не останавливаются на этом согласии с Кантом, их интересует, почему этого противоречия нет, почему моральный закон имеет право на существование? И отвечая на эти вопросы, они выходят за рамки кантовского понимания способов функционирования нравственного сознания. Они делают следующий шаг (каждый по-своему) — к самопознанию, к постижению Бога в самом себе.

Предлагаю читателю подборку выписок из работы Спира, где ясно представлена его аргументация:

Он считает, что «...Кант ошибся, предполагая, будто человеческий разум бессилён доказать, что моральный закон имеет право на существование. По Кантовскому понима-

^{*} Спир А. Основы морали и религии / Пер. с нем. С. А. Лорие; под ред. Н. А. Рубакина. Нью-Йорк, 1918. С. 10–11.

^{**} Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 4 (1). С. 499–500, 301.

^{***} См.: Ключова М. Л. Сила зла и зло силы (проблема соотношения понятий зла и насилия в нравственно-религиозном учении Л. Н. Толстого) // Философия ненасилия Л. Н. Толстого: точки зрения. Екатеринбург, 2002. С. 159. См. также наст. изд. С. 264.

нию вопроса, это, конечно, невозможно, но дело в том, что его-то понимание ложно. Для разума всякого разумного существа не нужно никаких теорий и гипотез, чтобы ясно понять, что основной принцип воли есть стремление к благу и счастью и бегство от страдания и зла. Моральное учение, не признающее или не принимающее во внимание этого основного закона, никогда ничего реального создать не может»^{*}.

И далее Спир развертывает мысль о том, что у Канта одновременно «совершенно правильное» и «совершенно неправильное» понимание свободы.

«Кант прекрасно знал, в чём заключается истинная свобода; но вместе с тем он думал, что эту свободу нельзя признать за человеком, не приписывая ему вместе с тем и какой-то фантастической возможности самоопределения, — самоопределения без причин и без мотивов. В *Основоположении* Канта преобладает правильное понимание свободы. Там Кант говорит: “Воля есть род причинности живых существ, поскольку они разумны, а свобода была бы таким свойством этой причинности, когда она могла бы действовать независимо от причин, определяющих её извне... Свобода не является на этом основании совершенно не подлежащей закону; скорее, она должна быть причинностью по неизменным законам, но только особого рода; ибо в противном случае свободная воля была бы небылицей (весьма верно)... Чем-же другим может быть свобода воли, как не автономией, то есть свойством воли быть самой для себя законом ... Таким образом свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, есть одно и то-же” (стр. 74–75)».

«Таково было Кантовское понимание свободы “в практическом разуме”. Вместе с тем Кант считал, что “прекращение трансцендентальной (то есть абсолютной) свободы уничтожило бы вместе с тем и всякую практическую свободу” (Кр. чист. раз., стр. 436). Это и повело Канта к попытке соединить в человеке абсолютную свободу с необходимостью.

^{*} Спир А. Основы морали и религии / Пер. с нем. С. А. Лорие, под ред. Н. А. Рубакина. Нью-Йорк, 1918. С. 36.

Соединяя свободу с необходимостью, Кант, как известно, опирался на различие между “вещью в себе” (нуме́ном) и “явлением” (фено́меном) в человеке. Кант говорил, что человек, как явление, всецело подчинен закону причинности; но, как “вещь в себе”, тот-же человек может иметь и выявлять свою особенную причинность, совершенно не причастную к тому всеобщему закону. Но хотя Кант не дерзнул доказать ни действительность, ни даже возможность такой причинности (Крит. чист. раз., стр. 452–453), он всё-таки считал, что такая причинность по крайней мере а priori допустима, без противоречия с эмпирическими фактами и основаниями. Рассуждая так, Кант очевидно забывает, что он-же сам совершенно правильно назвал абсолютную, то есть не подчиненную закону, свободу “небылицей”, “нелепостью” (“Unding”)*.

«Все неясности в теории Канта о свободе и причинности происходят от того, что у Канта и вообще-то нет ясного понятия об отношении между “вещью в себе” и “явлением”. Кант всё время разделял общую ходячую веру, что вещь в себе (безусловное) является достаточным основанием для явлений (для данной действительности); и это несмотря на то, что вера эта противоречит его-же собственным критическим принципам. Достаточное основание для каких либо изменений называется причиной. Согласно с этим Кант считал причиной и вещь в себе и это несмотря на то, что сам-же Кант, с самого начала, объявил, что всякое применение категории причинности к вещи в себе недопустимо. Но критическое противопоставление вещи в себе и явления значительно отличается от обыкновенного противопоставления безусловного и обусловленного. Разница состоит именно в том, что критическое мировоззрение не считает вещи в себе (то есть безусловного) достаточным основанием для явления (то есть для обусловленного), а явления не считает последствием или следствием вещи в себе. Дело в том, что критическая философия доходит до сознания безусловного совершенно иными путями, нежели те обыкновенные пути, по которым идут метафизики. Путь метафизиков таков: они думают, что на основании эмпирического, как обусловленного, можно делать заключения и о самом условии, которое поэтому и считается безусловным. Критическая же фило-

* Там же. С. 68–69.

софия ведёт нас к цели через такое сознание: вещи в себе в сущности не таковы, какими нам их показывает опыт. Но в этом сознании непосредственно заключается ещё нечто другое: мы понимаем, что явления, познаваемые нами опытным путём, содержат в себе элементы, чуждые вещам в себе, то есть чуждые безусловному; из этого вытекает, что эмпирические явления не производимы из безусловного. И только с такой точки зрения, с точки зрения критического сознания, и возможно правильное и устойчивое понимание свободы и нравственности»^{*}.

Суть критической философии Спира заключается прежде всего в том, чтобы поставить под сомнение свой эмпирический мир, свои суеверия, традиции и предпочтения. Судя по письмам и дневниковым записям эмпирический мир, окружавший Толстого, подтверждал идею Спира о том, что люди находятся во власти суеверий, навязанных им извне: обществом, культурой, традицией и другими формами проявления социальности на всех уровнях организации: Государства, Церкви, Армии, Семьи, Брака. Но в отличие от Спира, выстраивающего критику кантовской этики, Толстой хотел это выразить и в исповедальной форме, и художественными средствами. Именно в этот период знакомства с философией Спира он задумывает повесть «Хаджи-Мурат» (май 1896 года), основная идея которой — «обман веры».

4 апреля 1897 года он записывает в дневнике: «Вчера думал очень хорошо о Х[аджи] М[урате], о том, что в нем, главное, надо выразить обман веры. Как бы он был хорош, если бы не этот обман веры» (53, 144).

И еще одна важная запись.

21 марта 1898 года: «Как бы хорошо написать художественное произведение, в котором бы ясно высказать текущее человека: то, что он, он один и тот же: то злодей, то ангел, то мудрец, то идиот, то силач, то бессильнейшее существо». И следом: «Есть такая игрушка английская реершюу: под стеклышком показывается то одно, то другое. Вот так-то

^{*} Спир А. Основы морали и религии. С. 71—72.

надо показать человека — Хаджи Мурата: мужа, фанатика и т. д.» (53, 187–188).

Мысль Толстого о «текучести» человека* дает нам понять, почему он назвал условность времени «громадной заслугой» Канта. В каждый момент времени человек есть субъект данного момента. В другой момент — он другой, и в то же время в обоих — один**.

К повести «Хаджи-Мурат», как и к драме «И свет во тьме светит», Толстой возвращался в течение всей жизни. В письме к П. И. Бирюкову от 13 апреля 1897 года Толстой пишет: «Назойливо пристают мысли художественные: одна — кавказская, все не оставляющая... в покое <“Хаджи Мурат”>, другая — драма <“И свет во тьме светит”>» (70, 68). Обе так и не были опубликованы при жизни автора. Их параллелизм не внешний, но внутренний. Если бы Толстой сам не мучился от «обмана веры», не стремился бы написать свое обоснование веры в драме***, он не обнажил бы его так в «Хаджи-Мурате».

В дальнейшем я буду обращаться не только к «законченной» версии повести, но и к опубликованным неоконченным вариантам ее. Думаю, что именно в вариантах повести Толстому удалось максимально обнажить «обман веры»****.

«Обман веры» приводит к гибели Хаджи-Мурата. Этот «обман» проявляется на всех уровнях повести, он прорисован в различных деталях. Фактически Толстой открывает для читателя множество миров, данных сквозь призму различных социальных и культурных восприятий: Хаджи-Мурата, его сына Юсуфа, Николая I, Шамиля, Марьи Дмитриевны, Бутлера,

* Об идее «текучести» человека у Толстого см.: Сливичкая О. В. Человек Толстого как динамическое тождество // Русская литература. 2010. № 4. С. 3–14. См. также наст. изд. С. 110–129.

** См. подробнее об этом: Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта // Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 483.

*** См. слова героя драмы — Николая Ивановича Сарынцева: «Верить — надо верить, без веры нельзя, но не верить в то, что мне скажут другие, а в то, к вере во что вы приведены сами ходом своей мысли, своим разумом... Вера в бога, в истинную вечную жизнь» (31, 130).

**** См.: особенно вариант I (январь 1898 года), где читатель оказывается присутствующим на казни горцев.

Арслан-Хана, Воронцовых и других персонажей повести, которых в ней около 100. Толстой строит свое повествование так, что читатель осознает разность восприятия событий каждым героем:

«Для Воронцова, для петербургских властей, так же как и для большинства русских людей, знавших историю Хаджи-Мурата, история эта представлялась или счастливым оборотом в кавказской войне, или просто интересным случаем; для Хаджи-Мурата же это был, особенно в последнее время, страшный поворот в его жизни» (35, 100).

«— У нас пословица есть, — сказал он <Хаджи-Мурат> переводчику, — угостила собака ишака мясом, а ишак собаку сеном, — оба голодные остались. — Он улыбнулся. — Всякому народу свой обычай хорош» (35, 93).

Толстой подводит нас к мысли о том, что у каждого — человека, народа, страны, конфессии — «своя правда», «свой мир», «свои моральные нормы», которые не подвергаются персонажами повести критике, но принимаются ими на веру. Люди сживаются со своими представлениями (личными, национальными, религиозными) настолько, что уже не хотят искать «высшую правду», но живут привычной жизнью. Толстой показывает, как эти формы «суеверий» (обычаи, нормы и традиции) впитываются с молоком матери, передаются через сказание, легенду, песню, предание, живой пример.

Благодаря писательскому мастерству Толстого читатель может оценить, насколько важны для горцев беспрекословное следование обычаям, исполнение религиозных обрядов. Ведомые силой традиции они отказывают себе в своих самых сокровенных желаниях, сколь бы притягательны они не были:

«Он <Шамиль> теперь хотел только одного: отдыха и прелести семейной ласки любимейшей из жен своих, восемнадцатилетней черноглазой, быстроногой кистинки Аминет. Но не только нельзя было и думать о том, <...> надо было прежде всего совершить полуденный намаз, к которому он не имел теперь ни малейшего расположения, но неисполнение которого было не только невозможно в его положении религиозного руководителя народа, но и было для него самого так же необходимо, как ежедневная пища» (35, 87).

«Несмотря на все желание узнать, что привез ему чиновник, Хаджи-Мурат, прежде чем идти в ту комнату, где его ожидали пристав с чиновником, пошел к себе и совершил полуденную молитву» (35, 100).

Религиозный обычай руководит поведением человека на Кавказе настолько, что тот подавляет в себе даже инстинкт самосохранения:

«Арслан-Хан, маленький человечек с черными усами, весь бледный и дрожащий, сошел с лошади, злобно поглядел на Хаджи-Мурата и ушел с Иваном Матвеевичем в горницу. Хаджи-Мурат же вернулся к лошадям, тяжело дыша и улыбаясь.

— За что он его убить хотел? — спросил Бутлер через переводчика.

— Он говорит, что такой у нас закон, — передал переводчик слова Хаджи-Мурата. — Арслан должен отомстить ему за кровь. Вот он и хотел убить.

— Ну, а если он догонит его дорогой? — спросил Бутлер. Хаджи-Мурат улыбнулся.

— Что ж, — убьет, значит, так Алла хочет» (35, 94–95).

Беспрекословное подчинение религиозному строю всей жизни горцев внешне контрастирует с отношением к православным обрядам у русского царя Николая Павловича.

«Несмотря на то, что он поздно заснул, он, как всегда, встал в восьмом часу, и, сделав свой обычный туалет, вытерев льдом свое большое, сытое тело и помолившись богу, он прочел обычные, с детства произносимые молитвы: “Богородицу”, “Верую”, “Отче наш”, не приписывая произносимым словам никакого значения, — и вышел из малого подъезда на набережную, в шинели и фуражке» (35, 68).

Хаджи-Мурат не подвергает сомнению закон кровной мести, он просто живет так, как живут все люди его рода, верит в необходимость этого закона. Он так представляет себе эмпирический мир своего существования. Иного нет.

«Вся Авария покорила Гамзату, только мы с братом не хотели покориться. Нам надо было кровь его за ханов» (35, 57).

«Отчего же ты не пошел к нему? — спросил Лорис-Меликов.

Хаджи-Мурат нахмурился и не сейчас ответил.

— Нельзя было. На Шамиле была кровь и брата Османа и Абунунцал-Хана. Я не пошел к нему» (35, 57).

«Песня относилась к кровомщению — тому самому, что было между Ханефи и Хаджи-Муратом.

Песня была такая: “Высохнет земля на могиле моей — и забудешь ты меня, моя родная мать! Порастет кладбище могильной травой — заглушит трава твое горе, мой старый отец. Слезы высохнут на глазах сестры моей, улетит и горе из сердца ее.

Но не забудешь меня ты, мой старший брат, пока не отмстишь моей смерти. Не забудешь ты меня, и второй мой брат, пока не ляжешь рядом со мной.

Горяча ты, пуля, и несешь ты смерть, но не ты ли была моей верной рабой? Земля черная, ты покроешь меня, но не я ли тебя конем топтал? Холодна ты, смерть, но я был твоим господином. Мое тело возьмет земля, мою душу примет небо”.

Хаджи-Мурат всегда слушал эту песню с закрытыми глазами и, когда она кончалась протяжной, замирающей нотой, всегда по-русски говорил:

— Хорош песня, умный песня» (35, 91—92).

В повести «Хаджи-Мурат» столкновение принципов происходит на всех уровнях человеческой жизни: сталкиваются разные национальности, культуры, государства. Но самое страшное происходит тогда, когда столкновение принципов возникает в одном человеке. Этот человек — Хаджи-Мурат, в котором столкнулись «кровная месть» и «хазават». Либо он принимает «хазават» и становится на сторону убийц своих родственников, либо он осуществляет «кровную месть», и тем самым помогает русским, «немусульманам», с которыми по хазавату должен вести «священную войну».

«Я написал ему, что чалму я носил, но не для Шамиля, а для спасения души, что к Шамилю я перейти не хочу и не могу, потому что через него убиты мои отец, братья и родственники, но что и к русским не могу выйти, потому что меня обесчестили. В Хунзахе, когда я был связан, один негодяй на...л на меня. И я не могу выйти к вам, пока человек этот не будет убит» (35, 59).

Из варианта: «В одном из этих сражений Хаджи Мурат догнал на своем добром коне одного из мюридов Кази-Муллы и срубил его шашкой. Мюрид упал на луку, и, когда Хаджи Мурат снял его с седла, чтобы взять лошадь и его оружие, умирающий мюрид сказал ему: “Ты убил меня! Но за то ты должен принять хазават. Хазават в том, что правоверный не может быть под властью собак неверных, не может быть ничьим рабом и никому не может платить подати. Я умираю за хазават и благодарю аллаха. Будь такой же”. Мюрид сказал это и умер. Тогда Хаджи Мурат принял хазават и уговаривал ханов отстать от русских и принять хазават» (35, 383).

Чтобы понять другое культурно-историческое сознание (горцев), Толстой изучает множество исторических источников, знакомится с традициями и фольклором. Именно это позволяет ему максимально приблизить к читателю своих персонажей, передать их страдания на языке их песен и сказаний. О том, как тяжело было Хаджи-Мурату жить в столкновении принципов, в «обмане веры», повествует сказка о соколе:

«И он вспомнил сказку тавлинскую о соколе, который был пойман, жил у людей и потом вернулся в свои горы к своим. Он вернулся, но в путях, и на путях остались бубенцы. И соколы не приняли его. “Лети, — сказали они, — туда, где недели на тебя серебряные бубенцы. У нас нет бубенцов, нет и пут”. Сокол не хотел покидать родину и остался. Но другие соколы не приняли и заклевали его.
“Так заключают и меня”, — думал Хаджи-Мурат» (35, 102).

Толстой показывает нам не только внутренние формы суеверий, но и навязываемые человеку внешними организациями, которые вынуждают людей расстаться со своей свободой: государство, церковь, армия, школа и даже пол — все это формы принуждения, насилия. Они уродуют человеческие отношения настолько, что становится страшно, больно, невыносимо от одной мысли, что все они существуют в нашем мире и оправдываются идеями добра и справедливости:

Из варианта: «Горцы пошли легко на смерть, думая, что их расстреляют, но они не готовились на эти позорные мучения. И лезгин сам убил себя.
Умирающего вынесли за ряды. Опять ударили барабаны, и так же, как первого рыжего, раздели старика, привязали

к ружьям и повели по рядам. Старик шел молча и закрыв глаза, и только вздрагивал при каждом ударе. Когда и эта спина стала вспухшей раной, старик упал и этого отнесли за ряды.

Начальник с брюхом и заплывшими глазами все сидел и курил трубку, которую ему подавали солдаты. Хаджи Мурат дольше не мог видеть и убежал домой. Вечером, когда мать уложила спать Хаджи Мурата на кровле дедовой сакли и когда муэдзин звал к полуночной молитве, [он] долго смотрел на звезды, думая о том, как истребить этих неверных собак русских.

Хаджи Мурат не мог понять, зачем допускает бог существование этих собак, все свои силы употребляющих на то, чтобы мучать мусульман и делать зло им. Ему представлялись все русские злыми гадинами.

А между тем русские вовсе не были злы: не был зол и тот с заплывшими глазами начальник, сидевший с трубкой на барабане; не были злы офицеры, командовавшие солдатами; и еще менее были [злы] солдаты, забивавшие палками безоружных людей, виноватых только в том, что они любили свою родину» (35, 369–370).

Абсурдность неразумной, «социальной» веры, бессмысленность насилия и пустоту телесно-чувственной жизни хочет показать Толстой через описание мыслей Хаджи-Мурата в минуту смерти. Чувства, желания, интересы — виновники обманных представлений — оказываются ничтожными, перестают властвовать над человеком, он пробуждается для чего-то другого, нового, неизвестного...

«Воспоминания и образы с необыкновенной быстротой сменялись в его воображении одно другим. То он видел перед собой силача Абунунцал-Хана, как он, придерживая рукою отрубленную, висящую щеку, с кинжалом в руке бросился на врага; то видел слабого, бескровного старика Воронцова с его хитрым белым лицом и слышал его мягкий голос; то видел сына Юсуфа, то жену Софиат, то бледное, с рыжей бородой и прищуренными глазами, лицо врага своего Шамиля.

И все эти воспоминания пробегали в его воображении, не вызывая в нем никакого чувства: ни жалости, ни злобы, ни какого-либо желания. Все это казалось так ничтожно в сравнении с тем, что начиналось и уже началось для него.

А между тем его сильное тело продолжало делать начатое. <...> Он не двигался, но еще чувствовал. Когда первый подбежавший к нему Гаджи-Ага ударил его большим кинжалом по голове, ему казалось, что его молотком бьют по голове, и он не мог понять, кто это делает и зачем. Это было последнее его сознание связи с своим телом. Больше он уже ничего не чувствовал» (35, 117).

Вернемся к логике рассуждений Спира. Как уже было показано выше, он поставил вопрос о правомерности кантовского тезиса об отсутствии дихотомии между свободой и необходимостью. По мнению Спира, Кант не смог доказать, что вещь в себе (безусловное) является достаточным основанием для явлений. Что же Толстой? И «Хаджи-Мурат», и его драма «И свет во тьме светит», и даже дневниковые записи показывают, что, принимая в целом «кантовское понимание свободы “как свойства воли всех разумных существ”, которое переносит нас в умопостигаемый порядок вещей, иначе называемый еще “умопостигаемым (интеллигибельным) миром”^{* **}, он не только восхищался Кантом как религиозным учителем, не только видел его «громадную заслугу», но, как и Спир, сомневался в доказательности кантовской аргументации:

«22 сентября 1904. Ясная Поляна. <...> Читал Канта. Его бог и бессмертие, то есть будущая жизнь, удивительны по своей недоказанности. Впрочем, он сам говорит, что не снимает с одной чаши весов своего желания доказать бессмертие. Основная же мысль о вневременной воле, вещи самой в себе, совершенно верна и известна всем религиям (браминской), только проще, яснее выраженная. Остается одна, но зато громадная заслуга: *условность времени*. Это велико. Чувствуешь, как бы ты был далеко назади, если бы, благодаря Канту, не понимал этого» (55, 91).

* Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 4 (2). С. 291–292; Т. 4 (1). С. 361.

** Ключова М. Л. Сила зла и зло силы (проблема соотношения понятий зла и насилия в нравственно-религиозном учении Л. Н. Толстого) // Философия ненасилия Л. Н. Толстого: точки зрения. Екатеринбург, 2002. С. 159. См. также наст. изд. С. 265.

Иосиф Румер спрашивает: «Имеем ли мы право говорить о Шпире, как о русском философе?»^{*} Ведь большая часть его жизни прошла в Германии, и его основные произведения написаны на немецком языке. И далее Румер приводит широко распространенное в то время мнение, что «специфическую особенность русской философии составляет, с одной стороны, ее существенная связь с традиционным учением православной церкви, а с другой — ее персоналистический характер»^{**}. Замечу, что и сегодня это мнение доминирует (особенно среди историков русской философии). Для Румера совершенно очевидна несостоятельность этой точки зрения. Приведу его аргументацию полностью: «В самом деле, как может специфическую особенность русской философии составлять метафизический персонализм, когда он в такой же мере, если не в еще большей, присущ философии французов? И если интимной связью с жизнью православной церкви запечатлено мирозерцание некоторых замечательных русских мыслителей, то не менее интимная и существенная связь соединяет создателей классической итальянской философии девятнадцатого века с церковью католической. Но как бы ни было глубоко жизненное значение конфессиональных различий между западной и восточной ветвью католического христианства, — думать, что от этих различий может зависеть радикальная противоположность двух философских мирозерцаний значит впадать в трогательную философскую наивность»^{***}.

Рассуждения Румера не потеряли своей актуальности и сегодня, но это скорее материал для отдельной статьи. Сейчас для нас важно то, с кем из русских мыслителей сопоставляет Спира Румер. «Но оставим эти трафаретные характеристики и попытаемся, углубившись в интеллектуальное созерцание философии Шпира в ее целом, выразить в одной сжатой формуле ее глубочайший пафос. Что составляет душу этой философии, выраженную в таких необычных и отчасти странных формах? Убеждение в совершенном ничтожестве всего земно-

^{*} Румер И. Б. Философия Шпира // Мысль и Слово. Философский ежегодник / Под ред. Г. Г. Шпета. Т. 1. М., 1917. С. 274.

^{**} Там же. С. 275.

^{***} Там же.

го и человеческого перед лицом божественного величия Добра и Правды, открытых в простых и ясных нормах разума. Но не выражает ли эта формула также глубочайшую сущность мысли того великого учителя, которого мы еще недавно называли своим современником и имя которого с благоговением повторяют все народы? Мировое величие Льва Толстого, конечно, не отнимает у нас право отнестись критически к его духовному подвигу; напротив, оно нас обязывает к такому отношению; и у представителей различных направлений оно будет различным. Но что в явлении этого единственного человека выразилась какая-то весьма существенная именно для русского духа стихия — отрицать это мог бы, кажется мне, только человек, совершенно ослепленный конфессиональными, философскими, или вообще какими-нибудь партийными предрассудками. И поэтому я имею, думается мне, право высказать в заключении мысль, что Африкан Александрович Шпир был русским философом не только по происхождению, но и по самому духу своей философии»*.

* * *

Простой камень в виде открытой книги украшает могилу Спира. На нем имя философа и написанные по-французски слова из Евангелия от Иоанна: «Свет во тьме светит и тьма не приняла его», как будто он и после смерти откликается на незаконченную Толстым пьесу «И свет во тьме светит...»

* Там же. С. 275–276.

Хроника жизни и творчества Л. Н. Толстого

1828, 28 августа*. Рождение Льва, четвертого сына в семье графа Николая Ильича Толстого и его супруги Марии Николаевны (урожденной княжны Волконской).

1830, 2 марта. Рождение последнего ребенка в семье Н. И. и М. Н. Толстых — девочки, названной в честь матери Марией.

1830, 4 августа. Умерла мать Л. Н. Толстого. Заменить материнскую заботу детям старалась Татьяна Александровна Ергольская, незамужняя троюродная сестра отца и близкий друг покойной матери.

Около 1833 года маленького Льва Толстого переводят из женской половины дома в мужскую, от няnek к его первому учителю немцу Федору Ивановичу Рёс-селю, чей образ был запечатлен в повести «Детство» под именем Карла Ивановича Мауера.

1833–1834. Начало систематического домашнего обучения Льва Толстого под руководством немца Федора Ивановича и тетки Александры Ильиничны Остен-Сакен (она стала первой преподавательницей французского языка).

1835. Первый известный автограф Л. Н. Толстого: вместе со старшими братьями он принял участие в детском «журнале». Л. Н. Толстой описывает «семь различных пород птиц»: «Орел», «Сокол», «Сова»,

* Все даты даются по старому стилю.

«Попугай», «Павлин», «Колибри», «Петух». Источником «детских забав» Л. Толстого, вероятнее всего, послужили 19–26-й тома (описания птиц) 29-томного парижского издания сочинений Бюффона (1829–1832), которое приобрел и читал Н. И. Толстой.

1837, 10–11 января. Семья переезжает в Москву и поселяется в небольшом двухэтажном доме с мезонином (Плющиха, дом 11). В Москве дети приучались к светской жизни. Мальчики учились верховой езде в московском манеже, старшие братья (Николай и Сергей) готовились к поступлению в университет. Восьмилетний Лев Толстой возобновил детский «журнал», в котором записал «Рассказы дедушки».

1837, вечер 21 июня. Николай Ильич, будучи по делам* в Туле, упал на улице в обморок и скоропостижно скончался от кровоизлияния в мозг. После 21 июня 1837 года пятеро детей Толстых (Николай, Сергей, Дмитрий, Лев и Мария) остаются на попечении тетки — Алины Ильиничны Остен-Сакен (урожд. Толстая). Участие в воспитании детей играет их «тетушка» Т. А. Ергольская и бабушка Пелагея Николаевна Толстая (урожденная Горчакова).

1837, июль. Для воспитания старших сыновей нанят французский гувернер П. Сен-Тома, в повести «Отрочество» он выведен под именем St.-Jérôme.

1837, 9 ноября. Первое посещение Большого Театра. Лев Толстой с братьями наблюдал и представление в отдельной ложе за 20 рублей.

* Спор из-за имения Пирогово. В начале 1837 г. Н. И. Толстой по просьбе своего приятеля А. А. Темяшева взял на воспитание его незаконнорожденную дочь Дуняшу. В связи с этим 27 марта Темяшев продал Толстому по льготной цене доходное имение Пирогово. Вскоре Темяшева разбил паралич, после чего его сестра и наследница Н. А. Карякина постаралась аннулировать сделку. 20 июня 1837 г. Николай Ильич прибыл в Тулу и стал собирать доказательства законности сделки. Вечером 21 июня после дня, проведенного в хлопотах в разных концах города, Николай Ильич как раз шел к дому больного Темяшева, когда его постиг удар. Дуня Темяшева жила с младшими детьми Толстыми до марта 1839 г., когда ее новый опекун, М. П. Глебов, забрал ее из Ясной Поляны и отдал в один из московских пансионов. 28 февраля 1841 г. был закончен спор о селе Пирогово: по решению Крапивенского уездного суда Пирогово признано во владении Толстых и все претензии к ним отклонены.

1837, декабрь. Лев Толстой с братьями на елке, устроенной меценатом И. П. Шиповым: восьмилетний Лев раздосадован, что его именитым родственникам, юным князьям Горчаковым, уделяют больше внимания, чем сиротам братьям Толстым.

1838, начало. Проспер Сен-Тома стал заниматься французской словесностью и латынью с младшими братьями Толстыми (Дмитрием и Львом). Однажды (не позднее весны 1838 года) не знавшему доселе телесных наказаний Льву Сен-Тома угрозил наказанием розгами, которое хотя и не было исполнено, но не забылось Толстым никогда.

1838, весна. 9-летний Толстой выпрыгнул с мезонина двухэтажного дома на Плющихе «только для того, чтобы сделать что-нибудь необыкновенное и удивить других». После этого прыжка мальчик потерял сознание, а потом проспал 18 часов подряд. Проснулся же совершенно здоровым.

1838, 25 мая. Умерла бабушка братьев Толстых П. Н. Толстая.

1838, конец мая. После смерти бабушки семья Толстых съезжает из дома на Плющихе и «поджигает» расходы. Младшие братья Толстые (Дмитрий и Лев) и сестра Маша отправлены вместе с Т. А. Ергольской и Ф. И. Рёсселем в Ясную Поляну. Старшие братья с А. И. Остен-Сакен и Сен-Тома остаются в Москве для подготовки к университету.

1838–1839, вторая половина. Жизнь в Ясной Поляне. В эти годы Лев особенно сблизился с сестрой Марией и теткой Т. А. Ергольской.

1838, осень. В деревне возобновляется обучение Льва под руководством Т. А. Ергольской и Ф. И. Рёсселя, а также нанятого теперь семинариста М. И. Полонского.

1839, август. Возвращение в Москву. Толстой заново знакомится с московской жизнью. Его пугают новые привычки и круг общения старшего брата Николая, который поступил в Московский университет. По мнению Толстого, на Иване Сергеевиче Фонвизине (будущий московский губернатор в 1868–1870) лежит вина «развращения» брата Николая: студенты приучились к курению табака и пристрастились к алкоголю.

1839, 10 сентября. Из окон дома Милютиных* Толстые наблюдают за церемонией закладки Храма Христа Спасителя, на

* А. И. Милютин был главой комиссии по постройке Храма Христа Спасителя. Он был отцом Дмитрия, Николая и Владимира Милютиных, с которыми в юности были дружны братья Толстые.

которой присутствовал император Николай I. 11-летний Лев Толстой охвачен монархическим порывом.

1839. Общение с московскими студентами и гимназистами, первые религиозные сомнения.

Конец 1839. Вся семья уезжает в Ясную Поляну.

1840, 12 января. Семья отмечает именины Татьяны Александровны Ергольской. 11-летний Лева подарил ей свое стихотворение «Милой тетеньке» — свой первый известный стихотворный опыт.

1840. Братья Сергей, Дмитрий и Лев Толстые продолжают домашнее обучение в Ясной Поляне под руководством семинариста М. И. Полонского. Ученические тетради Л. Н. Толстого за 1839–1841 годы содержат несколько исторических рассказов, очерки описания природы и переложения басен Крылова.

1840, весна. Из Ясной Поляны за беспутное поведение и пьянство выслан Ф. И. Рёссель. Его заменил другой немец — Адам Федорович Майер.

1840, ноябрь. Не оправдавший ожиданий А. Ф. Майер удален из Ясной Поляны, куда возвращен Ф. И. Рёссель: из жалости к пожилому гувернеру. В Ясной Поляне он будет проживать и после отъезда семьи в Казань на положении «пенсионера» до самой своей смерти в 1845 году.

1839–1841. Юношеская дружба Л. Толстого с братьями Алексеем и Александром Мусиными-Пушкиными, с которыми познакомил их отчим князь А. М. Горчаков, родственник Толстых (по их бабушке Горчаковой). К этому же периоду относится первая влюбленность Толстого в девочку, в свою дальнюю родственницу Софью Павловну Калошину, дочь декабриста Павла Ивановича Калошина, друга Н. И. Толстого.

1841, лето (предположительно). Впервые становится свидетелем телесного наказания крепостных: случайно увидел, как управляющий А. Ильин вел пороть мужика Кузьму.

1841, 30 августа. В Оптиной пустыни умирает А. И. Остен-Сакен. Ее хоронят при монастыре, а на надгробии могилы высекают эпитафию, сочиненную 13-летним Л. Н. Толстым.

1841, 12 сентября. Н. Н. Толстой отправил письмо Пелагее Ильиничне Юшковой (урожденной Толстой, сестре Н. И. Толстого) и ее мужу Владимиру Ивановичу Юшкову с просьбой принять опеку над ним, его братьями и сестрой.

1841, ноябрь. Переезд Толстых в Казань. Т. А. Ергольская простилась со своими воспитанниками в Москве у Иверской часовни и отправилась жить к сестре Елизавете Александровне

Толстой (урожденной Ергольской) в имение Покровское, недалеко от Ясной Поляны.

Опекунша П. И. Юшкова и ее супруг В. И. Юшков оказывали мало влияния на молодых племянников, которые фактически начали самостоятельную жизнь в 2-этажном доме И. К. Горталова на Поперечно-Казанской улице, напротив губернской тюрьмы.

1842, январь. В Казань к Толстым переезжает Сен-Томас. Теперь братья Толстые готовятся к обучению в Казанском университете.

1842, весна. П. Сен-Томас навсегда покинул Россию.

1842, лето. Толстые живут в Ясной Поляне, а также гостят в волжском имении Юшковых Паново. Там Лев снова затеял «удивить» окружающих: в одежде он нырнул в пруд, чтобы достать дно. Увидев, что подросток тонет, местные крестьянки, убиравшие сено, протянули ему грабли и вытащили из воды.

Конец 1842 — начало 1843. Возвращение в Казань. Николай продолжает обучение математике уже в Казанском университете, а братья Сергей, Дмитрий и Лев только готовятся к поступлению в этот вуз.

1843, осень. Братья Сергей и Дмитрий поступили в Казанский университет, Лев — готовится к поступлению и занимается с мужем своей дальней родственницы профессором истории Н. И. Ивановым, также берет уроки словесности у других частных преподавателей.

Конец 1843—1844. Первые порывы увлечения философией, а также сознательного самовоспитания. Одно время Толстой увлекается атеизмом в духе Вольтера.

1844, май. Толстой сдает вступительные экзамены в Казанский университет на восточный факультет (отделение турецко-арабской словесности). Получает высокие баллы за языки (французский, немецкий, арабский, турецкий), средние по основным общеобразовательным предметам (русская словесность, математика, логика, английский язык, Закон Божий), плохо сдает латинский язык и полностью проваливает экзамены по истории общей и русской, а также по статистике и географии.

1844, весна. Увлечение атеистическими идеями Вольтера сменяется религиозностью, почерпнутой из сочинений Б. Паскаля.

1844, август. Подал прошение о пересдаче двух проваленных экзаменов ректору Казанского университета Н. И. Лобачевскому.

1844, август—сентябрь. В особом порядке пересдает историю и географию.

1844, лето. Старший брат Толстого Николай закончил Казанский университет и поступил на военную службу — артиллерийским офицером. На этот поступок его уговорил старый товарищ, Д. А. Милютин, будущий военный министр.

1844, октябрь. Зачислен в Казанский университет на восточный факультет, отделение арабско-турецкой словесности на своекоштной (платной) основе.

1844, осень — 1845, весна. В Казани Л. Н. Толстой посещает аристократические салоны и балы: у попечителя Казанского учебного округа графа М. Н. Мусина-Пушкина и у Е. Д. Загоскиной, директрисы «Казанского Родионовского института воспитания благородных девиц», в котором училась сестра будущего писателя Машенька Толстая. В доме Загоскиной Л. Н. Толстой знакомится с семьями Молоствовых, Мертваго, Депрейсов.

1845, январь. Первая сессия студента I курса Л. Н. Толстого: «3» за церковно-библейскую историю, «2» за арабский язык, «5» за французский язык, на экзамен по истории литературы Толстой не явился вовсе.

1845, февраль. Лев и Сергей Толстые участвуют в благотворительных спектаклях в пользу детских приютов Казани в доме Е. Д. Загоскиной. Знакомство с Д. А. Дьяковым, переросшее в близкие дружеские отношения на всю жизнь. В этом же доме Толстой знакомится с Зинаидой Модестовной Молостовой (1828—1897).

1845, весна—лето. Л. Н. Толстой не допущен ко второй сессии на восточном факультете и перевелся на юридический факультет Казанского университета на I курс.

1845, лето. Лев Толстой провел в Ясной Поляне. Он шокирует Т. А. Ергольскую пренебрежением к европейской одежде, которой он предпочел халат собственного пошива. Толстой увлекся философией Руссо.

1845, 10 октября. Толстой зачислен студентом I курса юридического факультета Казанского университета.

1846, январь. Сессия на юридическом факультете: Толстой получает «4» за историю римского права, «2» по теории словесности, «2» по общей истории (экзаменатор профессор Иванов) и вовсе не явился на экзамен по русской истории (экзаменатор — профессор Иванов) и на экзамен по богословию.

1846, май. Весенняя сессия сдана удовлетворительно. Толстой переведен на II курс юридического факультета.

1846, осень — 1847, весна. Обучение на юридическом факультете.

1847, январь. Неудачная сессия на юридическом факультете.

1847, 27 января. Первая попытка вести дневник «Журнал ежедневных занятий» с фиксацией правил поведения для себя.

1847, 17 марта. Начал вести дневник.

1847, март—апрель. Толстой увлекся выполнением задания преподавателя Д. И. Мейера: сравнением «Наказа» Екатерины II с «Духом законов» Ш. М. Монтескье.

1847, апрель. Выходит из клиники, подает прошения об увольнении из Казанского университета «по состоянию здоровья» и едет в Ясную Поляну.

1847, 11 июля. В Тульской палате гражданского суда Николай, Сергей, Дмитрий, Лев и Мария Толстые подписали акт о разделе наследства.

1847, лето. Приступает к ведению хозяйства в Ясной Поляне. Ставит задачей «искупить вину» крепостника перед своими крепостными. Его сестра Мария Николаевна после раздела вышла замуж за графа Валерьяна Петровича Толстого (племянник Ф. Ф. Толстого-Американца) и уехала жить в Покровское. С этой семьей Толстой близко общается.

1847—1848, зима. Ведет светскую жизнь в Москве.

1848, весна и лето. Хозяйствует в Ясной Поляне.

1848, октябрь — 1849, весна. Поездка в Москву для подготовки к поступлению в Московский университет, однако больше времени уходит не на учебу, а на карточную игру, к которой с этого времени Толстой пристрастился.

1849, февраль. Уехал в Петербург сдавать экзамены на степень кандидата права. Уголовное право и уголовное судопроизводство сданы благополучно, однако внезапно Толстой «переменил намерение» и на третий экзамен не явился. Теперь он мечтает поступить на военную службу в гвардию и участвовать в венгерском походе, однако и это намерение осталось неисполненным. В Петербурге Толстой сошелся с К. А. Иславиным, с которым много времени провел в кутежах.

1849, лето. Открыл школу в Ясной Поляне.

1849, 23 ноября. Поступает на гражданскую службу в Тульское дворянское собрание.

1850. Работает по хозяйству в Ясной Поляне и, по всей видимости, совсем мало занят служебными обязанностями. Он наездами бывает в Москве, много читает французских, немецких и английских авторов, увлекается гимнастикой и музыкой, за поем читает Лоренса Стерна. К этому времени относится связь с крестьянской девушкой Агафьей Михайловной Трубецкой.

Конец 1850. Появляется замысел «Повести из цыганского быта».

1850, 30 декабря. Получил чин коллежского регистратора.

1851, январь. Впервые упоминает в дневнике о замысле повести «Детство».

1851, 12 февраля. Договор о разделе от 11 июля 1847 года юридически окончательно вступил в силу.

1851, март. Написана «История вчерашнего дня».

1851, 20 апреля — 30 мая. Отправляется на Кавказ, к месту службы своего брата Николая. Из Тулы Николай и Лев проделывают путешествие вместе: заезжают в Москву, затем едут в Казань, где навещают своих старых знакомых, а Лев вновь переживает романтические чувства к З. М. Молоствовой; затем братья едут до Саратова, а оттуда по Волге спускаются к Астрахани, пересекают степь и через Кизляр добираются до станицы Старогладковской, где на границе с «немирными» чеченцами среди казаков квартировала 20-я артиллерийская бригада, в которой служил Николай.

1851, июнь. В качестве добровольца последовал за военной частью своего брата в укрепленный лагерь в ауле Старый Юрт. Льву Николаевичу нравится жизнь на Кавказе: прогулки по горам, охота, перестрелки с горцами, карты и кутежи с офицерами; сделан большой проигрыш Ф. Г. Кнорингу.

1851, конец июня. Участвует в походе отряда кн. Барятинского на «немирных» чеченцев. Своей храбростью он обратил на себя внимание командующего и собрал жизненный материал для рассказа «Набег».

1851, август — начало октября. Живет в станице Старогладковская. Развлекает себя поездками «в Грозную и Старый Юрт; ездил на охоту, волочился за казачками, пил, немного писал и переводил» (Дневник. Запись от 20 марта 1852 года).

1851, конец октября. Поехал с братом в Тифлис, где вынужден остаться в ожидании документов об увольнении с гражданской службы, которые необходимы для зачисления на службу военную.

1851, ноябрь—декабрь. Написал первую часть второй редакции «Детства».

1851, конец декабря. «Кунак» Толстого чеченец Садо отыграл долг Толстого Кнорингу и отослал через брата Николая разорванный долговой вексель.

1851, 31 декабря. Подал прошение на военную службу в 20-ю артиллерийскую бригаду.

1852, 3 января. Держит экзамен на звание юнкера при штабе Кавказской гренадерской артиллерийской бригады, получает чин ефрейтора 4-го класса и предписание отправиться к месту службы в батарею брата.

1852, 14 января — начало марта. Участвует в экспедиции генералов Барятинского и Бакланова против горцев. В начале похода он участвует 18 января в «атаке и истреблении урочища Урус-Мартанского», затем 19 января Толстой с орудием (единорогом) командирован в Герзель аул, после чего продолжил поход в составе колонны генерала Бакланова. Он почти ежедневно участвует в «делах» против горцев: на рубках леса (21, 22, 20 января в верховьях Гойты, а 26, 27 января на берегах р. Мичик, 30 и 31 января в окрестностях Мезинских полей, с 12 по 15 февраля на реке Джалку, с 29 февраля по 4 марта на обоих берегах р. Аргун), в разведках (7 февраля на реке Джалку), в перестрелках (1 февраля) и при артиллерийских обстрелах (29 января), наконец, в боях с горцами (18 января при Урус-Мартане, 24 января при Улу-Сант Юрт, 11-го февраля на р. Джалке, 17 февраля в долине Хумхулу, 18 февраля в Майортупском лесу*, затем при атаке завалов на реке Мичике) и при взятии чеченских редутов (14 и 15 февраля в долине р. Мичик).

1852, 13 февраля. Поступил приказ о зачислении Толстого фейерверкером 4-го класса на батарею к брату — батарейную № 4 20 артиллерийской бригады.

1852, март. Жизнь в Старогладковской. Начало работы над третьей редакцией «Детства».

1852, апрель. Поездка в Кизляр, работа над третьей редакцией «Детства».

1852, начало мая. Начало работы над «Романом русского помещика».

* В этом бою чеченским снарядом разбито колесо орудия, которое навел Толстой: «Если бы дуло пушки, из которого вылетело ядро, на 1/1000 линии было отклонено в ту или другую сторону, я бы был убит».

1852, середина мая. Переезжает в Пятигорск, где работает над рассказом «Набег» и повестью «Детство».

1852, 3 июля. Закончил работу над повестью «Детство» и отправил ее с письмом к Н. А. Некрасову.

1852, 6 сентября. Выход на страницах сентябрьского номера «Современника» повести «История моего детства», подписанной инициалами «Л. Н.» — литературный дебют Льва Толстого.

1852, 22 сентября. Запись в дневнике: «Составить истинную правдивую Историю Европы нынешнего века. Вот цель на всю жизнь».

1852, октябрь. Начата работа над «Кавказскими очерками», из которых сохранился лишь отрывок «Поездка в Мамакai-Юрт»; и начат «Роман русского помещика».

1852, ноябрь—декабрь. Жизнь в станицах Старогладковской, Шелкозаводской, Порабоческой, поездки на охоту. Редактирование «Набега», работа над «Романом русского помещика», начало работы над «Отрочеством».

1852, 26 декабря. Отправил Н. А. Некрасову в «Современник» рассказ «Набег» с той же подписью «Л. Н.»

1853, 1 января. Выступление в поход против горцев.

1853, 4—24 января. Пребывание в штаб-квартире отряда в крепости Грозная. «Все — особенно брат — пьют, и мне это очень неприятно. Война такое несправедливое и дурное дело, что те, которые воюют, стараются заглушить в себе голос совести». (Запись 6 января). Начало работы над рассказом «Святая ночь».

1853, конец января — конец марта. Участвует в походе против горцев: почти два месяца регулярных боев, разведок и рубок леса. За бой у аула Гурдалой (**17 февраля**), в котором Толстому удалось подбить вражеское орудие, он представлен к производству в офицеры.

1853, конец марта. Возвращение в Старогладковскую. Толстой решает выйти в отставку.

1853, 16 апреля. Написано стихотворение «Эй, Марьяна, брось работу».

1853, 17 апреля. Письмо Толстого генералу Э. В. Бриммеру, начальнику артиллерии Отдельного Кавказского корпуса, по поводу предоставления отпуска «по болезни» и последующей отставки.

1853, середина мая. Начало работы над «Отрочеством».

1853, 30 мая. Подано прошение об отставке.

1853, 13 июня. По дороге в крепость Грозную попадает под атаку группы «немирных» чеченцев. Вместе со своим кунаком Садо Толстому чудом удается избежать плена.

1853, конец июня. Жизнь в станице Старогладковской; начало работы над «Рубкой леса»; замысел «Дневника Кавказского офицера или беглеца» — первый замысел повести «Казаки». В это время Толстой переживает увлечения казачками: в дневнике упоминаются Соломонида, а затем Федосья.

1853, около 15 июля. Отъезд из Старогладковской в Пятигорск на лечение, где тогда была сестра М. Н. Толстая с мужем Валерьяном Толстым и брат Николай. Толстой отправляет новые письма военному начальству по поводу отставки.

1853, август — начало октября. Лечение в Железнодорожке, Кисловодске и Пятигорске. Работа над «Отрочеством», «Романом русского помещика» и «кавказскими записками» (позднее послужат черновиками для повести «Казаки»); **28 августа** начаты «Казаки». В середине сентября Толстой одним духом пишет «Записки маркера» и немедленно отправляет их Некрасову в «Современник». Тем временем командиры не дают Толстому отпуск и медлят с отставкой.

1853, 28 сентября. Начинает «подумывать о Турецком походе».

1853, начало октября. Хлопочет о переводе в Дунайскую армию, которая должна вскоре начать турецкий поход.

1853, 8–11 октября. Вновь переезжает из Пятигорска в Старогладковскую.

1853, 20 октября. Манифест Николая I о войне с Турцией.

1853, вторая половина октября — декабрь. Работает над произведениями кавказского цикла (ранние черновики повести «Казаки», рассказы «Разжалованный» и «Рубка леса»). Толстой увлекся чтением книг по русской истории, но его не удовлетворяет принятая учеными манера исторического описания. Он мечтает написать историю с «человеческим» объяснением каждого факта.

1854, 9 января. Произведен в прапорщики за отличия в делах против горцев, со старшинством от 17 февраля 1853 года (дата сражения, за которое получен чин).

1854, 12 января. Переведен в Дунайскую армию. Перед прибытием к новому месту службы Толстой решает заехать домой в Ясную Поляну.

1854, 19 января. Отъезд из Старогладковской, прощание с сослуживцами, с казаками и чеченцами.

1854, 24 января. Снежная метель у станицы Белогородцевская: идея рассказа «Метель».

1854, 2 февраля. Прибытие в Ясную Поляну.

1854, начало февраля. Приготовление к отъезду в армию. Встреча с Т. А. Ергольской (4 февраля приехала в Ясную Поляну), с братьями (11 февраля) и с сестрой. 10 февраля составлено завещание на случай гибели на войне.

1854, 15 февраля. Перевод в 4-ю батарею роту 12-й артиллерийской бригады.

1854, конец февраля. Отъезжает в армию. По дороге заезжает к родственникам, в частности к брату Дмитрию в Щербачевку, далее через Курск, Полтаву и Кишинев к Бухаресту.

1854, 12 марта. Прибытие в Бухарест. Переводится из одной части в другую и продолжает работу над «Отрочеством».

1854, середина апреля. Назначен состоять при начальнике артиллерийских войск в Бухаресте генерале Адаме Осиповиче Сержпутовском. Последнюю неделю апреля Толстой проводит в разъездах по распоряжениям генерала Сержпутовского.

1854, 27 апреля. Отсылка из Бухареста «Отрочества» Н. А. Некрасову.

1854, конец апреля — май. Опасно болеет лихорадкой в Бухаресте.

1854, конец мая — 9 июня. Участвует в осаде Силистрии, состоит при генерале Сержпутовском, который под турецким обстрелом проверяет его храбрость.

1854, 9 июня. Отмена штурма форта Араб-Табия, к участию в котором готовился Л. Н. Толстой, начало отступления русской армии из Болгарии.

1854, конец июня. Прибытие в Бухарест.

1854, 30 июня и 11 июля. Перенес операции под хлороформом.

1854, 11 июля. Подает рапорт о переводе в Крымскую армию.

1854, середина июля — начало сентября. В пути из Бухареста к Кишиневу; продолжает работу над «Рубкой леса» и хлопотает о переводе в Крымскую армию.

1854, 2 сентября. Начало высадки англо-французского десанта в Евпатории.

1854, 6 сентября. Произведен в подпоручики.

1854, 9 сентября. Приезд в Кишинев.

1854, 17–18 сентября. План группы офицеров артиллерийского штаба Южной армии устроить общество для про-

свещения и образования солдат. Помимо Толстого участвуют: капитан Аркадий Дмитриевич Столыпин (1822—1899), капитан Александр Яковлевич Фриде (1822—1894), штабс-капитан Иосиф Карлович Крамстадиус (убит при Инкермане 24 октября 1854), штабс-капитан Лев Федорович Балюзек (1822—1879), поручик Шубин, поручик Константин Николаевич Боборыкин (1829—1904), позднее к ним присоединился редактор газеты «Кавказ» Осип Ильич Константинов (1813—1856).

1854, конец сентября — начало октября. План устройства общества просвещения солдат преобразован в план организации военного журнала нового типа («Военный листок» или «Солдатский вестник»). Толстой пишет статьи для этого журнала.

1854, 7 ноября. Приезд в Севастополь. Прикомандирован к 3-й легкой батарее 14-й артиллерийской бригады.

1854, 11 ноября. Ответ военного министра с отказом царя на ходатайство князя М. Д. Горчакова о создании журнала (Горчаков выполнял просьбу Толстого и его единомышленников).

1854, 16 ноября — 1855, 14 января. Находится на тыловых позициях в Эски Орда. В это время Толстой занят охотой и спорами с офицерами, кутежами и картами; жизнь на позиции чередуется с поездками в Симферополь и в осажденный Севастополь, где Толстой живо интересуется всеми подробностями осады и собирает материал для рассказа «Севастополь в декабре».

1855, январь—февраль. Находится на позициях на Бельбеке; пишет статьи о проблемах современного русского офицера и солдата, занят проектами о переформировании батарей и составлении штучерных батальонов; во время очередной поездки в Севастополь Толстой делится своими мыслями с начальником инженерной службы гарнизона полковником Э. И. Тотлебенем. При этом Толстой не забрасывает пристрастия к картам; долги копятся, и он вынужден распорядиться о разборке и продаже яснополянского дома.

1855, 18 февраля. Смерть Николая I (Толстой узнал об этом 1 марта).

1855, 4 марта. Делает в дневнике запись о посетившей его «громкой мысли», которой «чувствую себя способным посвятить жизнь»: «...основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле».

1855, конец февраля, 9–11 марта. Новые поездки в Севастополь; Толстому надоела военная жизнь. В первых числах марта он пишет «проект о переформировании армии», но вышла столь жестокая картина морального разложения русской армии, что проекту невозможно дать ход. Толстой встречался с главнокомандующим князем М. Д. Горчаковым (своим дальним родственником), а в ночь на 11 марта вместе с А. Д. Столыпным Толстой присоединился к вылазке из камчатского люнета в окопы французов.

1855, середина марта. Увлечен новыми художественными работами: пишет повесть «Юность», «Севастополь днем и ночью» («Севастополь в декабре»).

1855, 1 апреля – 15 мая. Руководит несколькими орудиями на 4-й бастиионе в Севастополе; регулярно находясь под огнем, он активно пишет в часы затишья на позициях.

1855, 25 апреля. Окончание рассказа «Севастополь в декабре». Через несколько дней рассказ отправлен Н. А. Некрасову.

1855, 15 мая. Толстому поручено руководить горным артиллерийским взводом на Бельбеке, куда он и отправляется. Толстой позднее будет связывать это назначение с личным распоряжением царя сберечь его жизнь (хотя этот слух не соответствовал действительности).

1855, июнь. Заканчивает работу над рассказом «Рубка леса» и пишет «Севастополь в мае» (первоначально: «Весенняя ночь в Севастополе»). Тем временем рассказ «Севастополь в декабре» уже перепечатывают не только русские, но уже и зарубежные франкоязычные газеты.

1855, 11 июля. Вместе с В. П. Калошиным послана в Петербург «Весенняя ночь» («Севастополь в мае») и «Рубка леса».

1855, 4 августа. Сражение на р. Черная: последняя попытка деблокировать Севастополь. Хотя артиллерийский взвод Толстого оставался в резерве, сам Лев Николаевич примкнул к батарее своего знакомого П. Н. Глебова и проявил себя: «за отличие» в этом сражении Толстой будет произведен в поручики (26 марта 1856 года). Толстой о проигранном сражении вскоре напишет сатирическую песню «Как четвертого числа нас легкая несла...»

1855, 24–27 августа. Последняя бомбардировка Севастополя (изображена в рассказе «Севастополь в августе»); Толстой сражается при роковом штурме города (руководит 5-ю

орудиями конной батареи полковника П. Н. Глебова) и 28 августа одним из последних покидает Севастополь.

1855, 1–2 сентября. Составляет по поручению сводный рапорт о последней бомбардировке и штурме Севастополя.

1855, начало сентября. Начинает писать «Севастополь в августе 1855 года».

1855, середина сентября — середина октября. Находится в арьергарде отступающей армии, где активно участвует в боях, в частности с 25 сентября — по начало октября 1855 года на позициях при Фоти-Сале.

1855, 9 октября. Первое письмо И. С. Тургенева Л. Н. Толстому.

1855, середина ноября. Отъезд в Санкт-Петербург в качестве курьера. По приезде в Петербург Толстой остановился на Фонтанке у И. С. Тургенева.

1855, конец ноября — 1856, начало января. Кутежи с цыганами чередуются с вечерами литературного Петербурга: там Толстой находит общество И. С. Тургенева, Н. А. Некрасова, А. А. Краевского, А. В. Дружинина, И. И. Панаева, В. П. Боткина, А. А. Фета, Ф. И. Тютчева, А. Н. Майкова, А. Ф. Писемского, И. А. Гончарова, Я. П. Полонского, Н. П. Огарева, П. В. Анненкова, С. С. Дудышкина и др. К этому же времени относится первое сближение Толстого со своей родственницей А. А. Толстой, с которой до самой смерти их будут связывать узы крепкой дружбы.

1855, 27 декабря. Переведен в Санкт-Петербургское ракетное заведение, возглавляемое К. И. Константиновым: последнее место действительной военной службы Л. Н. Толстого.

1856, начало января. Отъезд из Петербурга в Москву, отпуск на военной службе (официально — с 10 января).

1856, около 9 января. Посетил в Орле умирающего брата Дмитрия.

1856, 21 января. Смерть в Орле брата Дмитрия (Толстой в это время уже вернулся в Москву, а узнал о смерти брата лишь в начале февраля из письма К. Иславина).

1856, конец января. В Москве знакомится с А. Н. Островским и С. Т. и К. С. Аксаковыми.

1856, 29 января. Приезд из Москвы в Петербург. Поселился на собственной квартире (ул. Офицерская, дом Якобса), здесь к нему часто заходит севастопольский сослуживец Федор Федорович Кутлер (1828–1858).

1856, 6 февраля. Ссора Толстого с Тургеневым на обеде у Некрасова. Толстой так резко высказался о Жорж Санд, что это возмутило других литераторов и главным образом Тургенева.

1856, 9 февраля. Вышел из отпуска и явился по месту службы: он прикомандирован к Ракетному заведению (еще в Севастополе он участвовал в апробации ракетной артиллерии).

1856, 11 февраля. Окончен рассказ «Метель».

1856, 12–18 февраля. У фотографа С. Л. Левицкого сделан снимок: А. Н. Островский, А. В. Дружинин, И. С. Тургенев, Д. В. Григорович, И. А. Гончаров и Л. Н. Толстой (в мундире подпоручика).

1856, 25 февраля. У князя П. А. Вяземского читает рассказ «Метель», среди присутствующих И. С. Тургенев.

Начало 1856. Первое знакомство Л. Н. Толстого и Б. Н. Чичерина.

1856, начало марта. Подает рапорт об отпуске «по домашним обстоятельствам» в Тульскую губернию и «по болезни» на лечение за границу.

1856, 12 марта. Запись в дневнике о замысле «Двух гусар».

1856, 30 марта. Подписание Парижского мирного договора. Конец Восточной войны 1853–1856 гг.

1856, 19 марта. Историк литературы и библиограф М. Н. Лонгинов в письме Некрасову выразился о недостаточном свободомыслии Толстого; Некрасов сам показал это письмо Толстому, после чего Л. Н. Толстой послал Лонгинову вызов. Некрасов их же и помирил.

1856, 26 марта. Произведен в поручики «за отличные храбрость и мужество», оказанные в сражении 4 августа 1855 года на Черной речке.

1856, 30 марта. Речь Александра II перед Московским дворянским собранием о необходимости отмены крепостного права.

1856, середина апреля. Окончание рассказа «Два гусара», рассказ отправлен в «Современник»; Толстой пишет заметку о фермерстве.

1856, 23 апреля. Обсуждает с К. Д. Кавелиным крестьянский вопрос: «Прелестный ум и натура. Вопрос о крепостных уясняется». Толстой собирается ехать в деревню с собственным проектом.

1856, 25 апреля. Посещает Н. А. Милютина, с которым был знаком с детства. С ним Толстой обсуждает крестьянский вопрос.

1856, вторая половина апреля — начало мая. Работает над статьей «о военных наказаниях» (осталась незаконченной) и пишет докладную записку товарищу министра внутренних дел А. И. Левшину об отмене крепостного права. На обеде с либеральными литераторами Толстой резко спорит с Некрасовым и Тургеневым: их отталкивает «барство» и «армейская грубость» Толстого, а на славянофильском вечере у Д. А. Оболенского Толстой не находит понимания с И. С. Аксаковым и И. В. Киреевским.

1856, 10 мая. Встреча с А. И. Левшиным, устроенная Милутиным. «Левшин сухо меня принял. — За что не возьмешься теперь в России, все переделывают, а для переделки люди старые и потому неспособные».

1856, 11 мая. Получил отпуск на 11 месяцев «по болезни... за границу к Мариенбадским водам и в Тульскую губернию». В отпуске Толстой пробудет до увольнения со службы.

1856, 17 мая договаривается с новыми издателями об изданиях и переизданиях своих произведений. А. И. Давыдов приступает к печати «Военных рассказов». Д. Я. Колбасин печатает «Детство и Отрочество». Уладив дела с издателями, Толстой 17 мая отъезжает из Петербурга в Москву.

1856, 18–28 мая. Находится в Москве: визиты к старым друзьям и родственникам: князьям Горчаковым, Перфильевым, Калошиным, Арсеньевым, Берсам, наконец, к Дьяковым, у которых Толстой встречает сестру Д. А. Дьякова Александр, у и романтические чувства молодости вновь захватывают Толстого, что, впрочем, не мешает ему приятельски общаться с ее мужем князем А. В. Оболенским. На даче у В. П. Боткина в Кунцево встречает А. В. Дружинина и А. А. Григорьеву, у С. Т. и К. С. Аксаковых знакомится с А. С. Хомяковым, наносит визит Ю. Ф. Самарину; а в Троице-Сергиевой Лавре на моление встречает тетку Пелагею Ильиничну; много общается с К. А. Иславиным, С. М. и М. М. Сухотинными.

1856, 28 мая. Приехал в Ясную Поляну. На сходке крестьян предложил план освобождения от крепостного права с арендой земли по низкой стоимости.

1856, 30 мая — 2 июня. Визиты к М. Н. Толстой и ее мужу Валерьяну в Покровское и к Тургеневу в Спасское-Лутовиново. Замысел будущего рассказа «Холстомер» (1863–1885).

1856, начало июня. Возвращается к работе над «Казачками», оставленной в январе 1854 года; Толстой активно работает над составлением договора с крестьянами, в частности, 9 июня пи-

шет Д. Н. Блудову о своем проекте отмены крепостного права. А 10 июня на сходке крестьяне категорически отказываются принять предложенные Толстым условия выкупа.

1856, середина июня. Регулярно навещает своих соседей Арсеньевых: в семье было три девушки и мальчик. За старшей из дочерей Валерией Владимировной Лев Николаевич стал ухаживать и, по совету Д. А. Дьякова, подумывал о браке с ней.

1856, 2 июля. Письмо Толстого Н. А. Некрасову с резкой критикой в адрес Н. Г. Чернышевского.

1856, конец августа. Начинает работу над «Отъезжим полем».

1856, 24 сентября. «Юность» доработана и отослана А. В. Дружинину.

1856, октябрь. Занят помещичьим хозяйством, охотой и хлопотами об отставке.

1856, начало ноября. Проездом в Петербург неделю живет в Москве, наносит визиты В. П. Боткину и А. Н. Островскому, знакомит литераторов с «записками об охоте» своего брата Н. Н. Толстого.

1856, 7 ноября. Приезд в Петербург из Москвы. Объяснение перед военным начальством по поводу песни «Как четвертого числа...» Вечером у Толстого А. В. Дружинин и П. В. Анненков.

1856, 26 ноября. В чине поручика «уволен согласно прошению за болезнью от службы». Конец военной службы Л. Н. Толстого.

1856, ноябрь. Дописывает и отправляет в печать «Разжалованного», пишет комедию «Свободная любовь», правит корректуры «Юности», работает над последней редакцией «Романа русского помещика»: рассказ «Утро помещика» закончен 29 ноября и отвезен Краевскому.

1856, 24 ноября. Посещает товарища министра народного просвещения князя П. А. Вяземского по поводу цензурных изъятий из повести «Юность». Однако Вяземский все равно запретил часть XLIV главы «Юности».

1856, декабрь. Много общается с петербургскими литераторами, в частности знакомится с А. К. Толстым.

1857, начало января. Начинает писать рассказ «Альберт».

1857, 11 января. Н. Г. Чернышевский наносит визит Л. Н. Толстому.

1857, 12 января. Уехал в Москву.

1857, 13–29 января. Посещение в Москве Английского клуба и споры там с князем В. А. Черкасским и Т. Н. Грановским; сближение с Б. Н. Чичериным; увлечение баронессой Е. И. Менгден.

1857, 29 января. Отъезд почтовым сообщением (в коляске мальпоста) из Москвы в Варшаву.

1857, 4 февраля. Остановка в Варшаве.

1857, 9 (21) февраля – 25 февраля (9 марта). Живет в Париже, общается там с Тургеневым, посещает театр Французской комедии, Большую оперу, лекции в Сорбонне и Коллеж де Франс, Музей Клюни, Фонтенбло. В это время он активно занимается английским и итальянским языками.

1857, 20 февраля (4 марта). Последнее письмо Толстого к В. В. Арсеньевой: разрыв с нею.

1857, 25 февраля (9 марта) – 2 (14) марта. Толстой и Тургенев совершают поездку в Дижон, там Толстой 1(13) марта 1857 года читает Тургеневу только что оконченный рассказ «Пропавший» («Альберт»).

1857, 2 (14) марта – 27 марта (8 апреля). Жизнь в Париже. Посещение Лувра, Дома Инвалидов и гробницы Наполеона, судебных учреждений и национальной библиотеки, Парижской биржи и торжественного заседания Французской Академии наук, регулярные посещения Французской комедии и Большой Оперы. Толстой наносит визиты декабристу Н. И. Тургеневу и другим русским аристократам. 25 марта (6 апреля) Толстой побывал на публичной смертной казни, которая произвела на него очень тяжелое впечатление.

1857, 28 (9) апреля – начало июня. Жизнь в Швейцарии: в Женеве и в Кларане в обществе русских аристократов (А. А. и Е. А. Толстых, М. И. Пущина (декабриста), князя Мещерского, Е. Н. Карамзиной, Галаховых и др.) Толстой снова принялся за повесть «Казачи», редактирует и доделывает «Альберта». Он много путешествует: ездит в Савойю с М. И. Пущиным и пешком совершает девятидневный поход из Кларана к Тунскому озеру.

1857, июнь – июль. Приезжает в Турин, встречается там В. П. Боткина и А. В. Дружинина. Они вместе едут в Кларан через Сен-Мартен и Сен-Бернар, а потом путешествуют по Швейцарии: осматривают Лозанну, присутствуют на народном празднике (Schutzenfest) в Берне, приезжают в Люцерн, где Толстой видит странствующего певца, которому не дают денег: этот случай послужил мотивом для написания рассказа «Лю-

церн». В Люцерне также Толстой общается с А. А. Толстой, путешествует в окрестностях города.

1857, 7 (19) июля. Покидает Люцерн.

1857, 8 (20) июля — 12 (24) июля. Проделывает путь через Цюрих и Цуг в Южную Германию, посещает Рейнский водопад, Штутгарт и прибывает в Баден-Баден.

1857, 12 (24) — 18 (30) июля. Жизнь в Баден-Бадене: знакомство с О. А. Смирновой, увлечение игрой в рулетку, проигрыш всех денег, займы у знакомых и новые проигрыши.

1857, 19 (31) июля. Приезд Тургенева в Баден-Баден. Он помогает Толстому деньгами и призывает его покинуть Баден-Баден.

1857, 20 июля (1 августа). Получил письмо С. Н. Толстого с извещением о разрыве М. Н. Толстой с мужем. Запись в дневнике: «Маша разъехалась с Валерьяном. Эта новость задушила меня». Через два дня Толстой выезжает из Баден-Бадена, едет во Франкфурт, где снова встречает А. А. Толстую, затем едет в Дрезден, где посещает картинную галерею, едет в Берлин, а затем в Штеттин и там садится на пароход в Россию.

1857, 30 июля. Прибытие в Петербург; отъезд в Петергоф к Некрасову, которому он везет «Люцерн».

1857, 8 августа. Живет в Ясной Поляне, наездами бывает у брата Сергея в Никольском и соседних друзей-помещиков. Общается с братьями Сергеем и Николаем, с сестрой Марией, переживающей семейную катастрофу. Толстой затевает выкуп дворовых людей, много охотится и вынашивает планы большого романа о помещичьей жизни.

1857, середина октября. Написание проекта о лесонасаждении в Тульской губернии.

1857, 22 октября. Поездка в Петербург, где Толстой посещает министра госимуществ М. Н. Муравьева и обсуждает с ним проект о лесонасаждении.

1857, 30 октября. Поселяется в Москве вместе с сестрой Марией Николаевной и ее детьми на Пятницкой ул. (дом Варгина).

1857, ноябрь — 1858, февраль. Жизнь в Москве: доработка и переработка рассказа «Альберт», написание рассказа «Три смерти», возобновление работы над «Казачками». В дом Толстого на Пятницкой заходят А. А. Фет, А. Н. Островский, Иван и Константин Аксаковы, Б. Н. Чичерин. Толстой общается с Ю. Ф. Самариным, С. Т. Аксаковым, М. П. Погодиным, Е. Ф. Коршем, К. Д. Кавелиным, М. Н. Катковым (в частности,

28 декабря участвует в «обеде литераторов» в Купеческом клубе по случаю Высочайшего рескрипта от 20 ноября об учреждении губернских комитетов в западных губерниях). Ведет светскую жизнь у Сухотиных, Берсов, Олсуфьевых, Бобринских, Перфильевых, Щербатовых, Борисовых, Оболенских и в других московских домах. Толстой серьезно увлечен дочерью поэта Е. Ф. Тютчевой и вообще пользуется большой популярностью у молодых барышень, желающих сделать хорошую партию.

1858, февраль. Вернулся в Ясную Поляну, вновь приступил к «Казакам».

1858, март. Поездка в Петербург. Свидание с Некрасовым (12 марта), которому он отдал переделанную рукопись «Альберта». Встречи с А. В. Дружининым, знакомство с М. И. Мельниковым-Печерским.

1858, 21 марта. Находится в Ясной Поляне: «Я весь увлекся “Казаками”» (запись в дневнике).

1858, апрель. В Ясной Поляне гостят А. А. Фет и его супруга М. П. Фет. Начало близкой дружбы Толстого и Фета.

1858, весна. Начало романа с замужней 22-летней яснополянской крестьянкой Аксиной Александровной Базыкиной (урожд. Сахарова). От этой связи, которая более двух лет то затухала, то возобновлялась, родился внебрачный сын Толстого Тимофей Базыкин, выросший простым крестьянином.

1858, 11–13 июня. В Ясной Поляне гостит И. С. Тургенев.

1858, август. Наездами посещает брата Николая в Никольском-Вяземском и Тургенева в Спасском.

1858, 1–4 сентября. Участие в дворянском съезде в Туле, избравшим тульский губернский комитет «по улучшению быта крестьян». Толстой подписался под «Мнением» 105 дворян, поданным Тульскому губернатору, о необходимости освобождения крестьян с землей.

1858, октябрь–декабрь. Жизнь в Ясной Поляне и наездами в Москве; работает над «Казаками», дописывает и отправляет в печать рассказ «Три смерти». 13 декабря в Москве составлена, а затем сожжена записка «о дворянском вопросе».

1858, 22 декабря. На охоте под Вышним Волочком Толстой едва не был растерзан раненой им медведицей. Выручил Льва Николаевича крестьянин Осташков, ринувшийся на зверя с палкой в руках.

1859, 28 января. По предложению С. Т. Аксакова Толстой избран членом «Общества любителей российской словесности».

1859, январь–февраль. Работа над повестью «Семейное счастье».

1859, 4 февраля. Речь Толстого на заседании «Общества любителей российской словесности».

1859, 10–20 марта. Визит в Петербург. Встречи с В. П. Боткиным, А. Ф. Тютчевой, А. А. Толстой.

1859, март–апрель. Закончена повесть «Семейное счастье».

1859, 3–28 мая. Перестройка яснополянского дома.

1859, лето. Живет в Ясной Поляне: он занят хозяйством и то забрасываемой, то возобновляемой работой над «Кзаками».

1859, конец августа – начало октября. Визиты к приятелям-помещикам: (ко Львовым, там Толстой чуть было не сделал предложение А. В. Львовой, к Н. П. Елагину, Н. Е. Кобылину, И. А. Раевскому, П. М. Глебову) и охотничьи поездки Толстого с И. П. Борисовым; визиты к братьям Сергею (в Пирогово) и Николаю (в Никольское), к Фету (в Новоселки), С. М. Сухотину (в Кочеты), Д. А. Дьякову (в Черемошню), И. С. Тургеневу (в Спасское). Из Ясной Поляны отъезжает М. Н. Толстая, построившая себе дом в Пирогово.

1859, ноябрь – 1860, июнь. Открытие занятий в Яснополянской школе. Толстой все больше и больше времени посвящает помещичьему хозяйству и педагогике.

1860, март. Составляет проект Общества народного образования и записку по поводу министерского проекта устава народных училищ.

1860, 27 июня. Начало второго заграничного путешествия Л. Н. Толстого: выезд из Ясной Поляны.

1860, июль. Находится с сестрой в Германии: Штеттин, Берлин (где посещает музеи и университет и даже заходит на лекции И. Г. Дройзена и Э. Г. Дюбуа-Реймона), Лейпциг, Кессинген, там Толстой работает над «Идиллией» и «Тихоном и Маланьей», знакомится с Ю. Фребелем, К. Францем.

1860, 14 (26) августа. Переезд в Зоден к тяжело больному брату Николаю.

1860, 17 (29) августа – 25 августа (6 сентября). Вместе с братом едет в Гьер через Франкфурт, Женеву и Марсель; по дороге осматривает школы.

1860, 20 сентября (2 октября). В Гиере на руках у Льва Толстого умирает его брат Николай.

1860, декабрь. Пребывание в Ницце и во Флоренции. Знакомство с декабристом С. Г. Волконским. С конца 1860 года

Толстой задумывает написать роман о декабристе, позднее этот замысел переоплотится в идею романа «Война и мир».

1861, январь. Путешествие по Италии: Ливорно, Неаполь, Рим (вторая половина января).

1861, начало февраля. Находится в Париже проездом.

1861, середина февраля — начало марта. Жизнь в Лондоне. Знакомство с А. И. Герценом, осмотр школ, музеев, посещение Палаты Общин, посещение лекции Ч. Диккенса о воспитании.

1861, март. Жизнь в Брюсселе. Сближение с семьей князя М. А. Дондукова-Корсакова. Визиты к П. Ж. Прудону и И. Лелю. Начинает работу над рассказом «Поликушка».

1861, конец марта. Переезд в Веймар через Франкфурт и Эйзенах.

1861, 31 марта (12 апреля) — 2 (14) апреля. Пребывание в Веймаре, посещение школ, детского сада, дома-музея Гёте.

1861, начало апреля. Путешествие по Германии и знакомство с немецкой педагогикой: Иена, Дрезден, Берлин. Знакомство с Бертольдом Ауэрбахом и Адольфом Дистервегом.

1861, 10 (22) апреля. Выезд из Берлина в Россию. Через два дня Толстой переехал границу и больше не покидал Россию уже никогда.

1861, 13 апреля. Приезд в Петербург.

1861, 20 апреля. Подал прошение министру народного просвещения о разрешении издавать журнал «Ясная Поляна».

1861, 22 апреля. Отъезд в Москву вместе с М. П. Погодиным.

1861, май. Живет в Ясной Поляне, увлечен организацией школьных занятий.

1861, 16 мая. Назначение Толстого мировым посредником 4-го участка Крапивенского уезда.

1861, 25 мая. Приезд к Тургеневу в Спасское. На следующий день вместе с Тургеневым едет к Фету в Степановку.

1861, 27–28 мая. Ссора с Тургеневым. Отъезд из Степановки. Вызов на дуэль (не состоялась) и разрыв отношений с Тургеневым.

1861, лето. Занят ведением хозяйства в Ясной Поляне, педагогикой и мировым посредничеством, которое испортило ему отношения с соседями-помещиками.

1861, октябрь–ноябрь. Открытие по просьбам крестьян 12 сельских школ.

1862, январь–март. Работа над статьями «О значении народного образования» и «О задачах педагогики». Толстой на-

лаживает ежемесячный выпуск журнала «Ясная поляна». В это же время Толстой, уже заключив договор о публикации с «Русским вестником», интенсивно пишет «Казаков».

1862, 26 января. Открыл уже 21 сельскую школу.

1862, 12 февраля. Отказывается от мирового посредничества (окончательно это удалось сделать лишь после 30 апреля).

1862, май. Поездка «на кумыс» в самарские степи. Дорогой Толстой заезжает в Москву и посещает семью Берсов.

1862, вторая половина июня. Со степей Толстой заезжает в Уральск к А. Д. Столыпину.

1862, 2 июля. Закончил статью «Воспитание и образование», в которой выразил критику немецкой педагогической модели.

1862, 6—7 июля. В отсутствие Толстого в Ясной Поляне учинен обыск.

1862, конец июля. Возвращается в Ясную Поляну.

1862, август. Влюбляется в С. А. Берс. Вместе с семьей Берсов он едет в Ивицы, имение А. М. Исленьева (деда С. А. Берс), затем вместе с Берсами возвращается в Москву и почти ежедневно посещает их на подмосковной даче в Покровском-Стрешнево.

1862, 22 августа. Отправляет письмо Александру II по поводу обыска в Ясной Поляне.

1862, 16 сентября. Передает С. А. Берс письменное предложение стать его женой и получает ее согласие.

1862, 23 сентября. Свадьба Л. Н. Толстого и С. А. Берс, их отъезд в Ясную Поляну.

1862, 18 октября. Окончена статья «Кому у кого учиться писать, крестьянским ребятам у нас или нам у крестьянских ребят».

1862, октябрь — начало ноября. Интенсивно дописывает и редактирует повесть «Казаки» и рассказ «Поликушка». Работа над рассказами «Тихон и Маланья», «Два спутника».

1862, конец года. Заканчивает работу над «Казаками» и в конце декабря сдает повесть в печать. Примерно в это же время он заканчивает и сдает в печать рассказ «Поликушка».

1863, февраль—май. Занят хозяйствованием в Ясной Поляне, но к этому же времени относится поиск сюжетных завязок, который в дальнейшем привел Льва Толстого к «Войне и миру». 25 февраля Софья Андреевна писала сестре Татьяне: «Лева начал новый роман».

1863, 28 июня. Рождение сына Сергея.

1863, середина августа. Собирает исторические материалы для романа о 1812 годе: около 9 месяцев вынашивал сюжет и приступил к работе над «Войной и миром».

1863, конец декабря — 1864, январь. Пишет комедию «Зараженное семейство».

1864, весна. Написал первые рукописи романа: черновое название романа «Три поры» (подразумеваются 1812, 1825 и 1856 годы).

1864, весна—осень. Перебрав 15 вариантов начала романа, приходит к сюжетной завязке — к 1805 году и пишет сцены I тома будущей книги.

1864, 26 сентября. Инцидент на охоте: молодая лошадь под Толстым упала, при этом Толстой получил сложный перелом правой руки.

1864, 21 ноября. Отъезд в Москву для лечения сломанной руки.

1864, 27 ноября. Отдает в «Русский вестник» первую часть романа «1805 год».

1864, 28 ноября. В Москве Толстому делают операцию: заново ломают и выправляют неправильно сросшуюся кость руки.

1864, конец ноября — начало декабря. Диктует Т. А. Берс продолжение романа «1805 год».

1864, середина декабря. Возвращается в Ясную Поляну.

1865, февраль—март. В первых двух номерах «Русского вестника» выходит первая часть романа «1805 год»: начало публикации великой книги.

1865, зима—весна. Много читает материалов по истории наполеоновской эпохи и продолжает роман о 1805 годе.

1865, 10 августа. Покупка у А. Н. Бибикова 28 десятин земли в Телетянках недалеко от Ясной Поляны.

1865, 21 декабря. Авторская дата окончания II части романа «1805 год».

1866, январь. Занимается в московских библиотеках историей начала XIX века и скульптурой в школе живописи, ваяния и зодчества.

1866, 22 мая. Рождение второго сына — Ильи.

1866, середина июня. Участвует в военном суде как защитник рядового Шибунина, который ударил офицера (защита была неудачна, и Шибунин был казнен).

1866, ноябрь – 1867, март. Продолжает интенсивно работать над «Войной и миром». С января по март семья живет в Москве.

1867, 14 марта. Пожар в оранжерее в Ясной Поляне.

1867, 23 марта. В Москве подписал договор с типографией М. Н. Каткова о публикации романа «Война и мир» (первое упоминание романа под этим названием в официальном документе).

1867, лето. Работает над «Войной и миром» и ведет переговоры об издании романа с П. И. Бартеневым, Ф. Ф. Рисом и др.

1867, 25–27 сентября. Поездка в Бородино для работы над описанием Бородинского сражения.

1867, декабрь. Писание «Предисловия» к «Войне и миру». Толстой значительно расширяет историко-философскую проблематику книги.

1868, 14 февраля – 10 мая. В связи с болезнью тестя Толстого, А. Е. Берса, семья Толстых живет в Москве, где Толстой продолжает работу над романом.

1868, 1 июня. Смерть А. Е. Берса.

1868, сентябрь. Первый набросок плана «Азбуки».

1868, конец года – 1869, первая половина. Дописывает «Войну и мир»: написание шестого (последнего) тома.

1869, май–август. Увлечение работами А. Шопенгауэра и план перевода их на русский язык, работа над «Эпилогом» к роману «Война и мир».

1869, 20 мая. Рождение сына Льва.

1869, ночь со 2 на 3 сентября. В поездке по хозяйственным делам в гостинице в городе Арзамас Толстой испытывает «арзамасский ужас»: приступ страха смерти и ощущения бессмысленности жизни.

1869, середина октября. Правка последних корректур: завершение работы над «Войной и миром», и сдача в печать последнего (6-го) тома книги.

1870, 23, 24 февраля. Первая мысль о сюжете романа «Анна Каренина», первые наброски к роману об эпохе Петра Великого.

1870, лето. Увлечен ведением хозяйства в Ясной Поляне и даже участвует наравне с крестьянами в сельскохозяйственных работах.

1870, декабрь – 1871, май. Изучение греческого языка.

1871, 12 февраля. Рождение дочери Марии.

1871, апрель—май. Написана и уничтожена статья о военной реформе.

1871, 9 июня — 7 августа. Поездка в самарские степи «на кумыс».

1871, середина августа. В Ясной Поляне побывал Н. Н. Страхов, который на страницах журнала «Заря» в 1869—1870 годах выступил в поддержку книги «Война и мир». Еще с 1869 года в Страхове Толстой нашел единомышленника, а с их личной встречи до самой смерти Н. Н. Страхова обоих связала близкая дружба и плодотворное сотрудничество.

1871, конец августа. Договаривается о покупке 2500 десятин земли в Бузулукском уезде Самарской губернии.

1871, середина сентября. Начало работы над «Азбукой», в декабре уже сдана в набор первая часть «Азбуки».

1872, январь—май. Пишет основные разделы «Азбуки» и с мая ведет переговоры о ее полном издании в Санкт-Петербургских типографиях.

1872, март. Написал и отправил (28 марта) в журнал «Заря» рассказ «Кавказский пленник».

1872, 7—30 июня. Поездка в самарские имения.

1873, январь—февраль. Интенсивная работа над романом эпохи Петра I.

1873, середина марта. Чтение «Повестей Белкина» Пушкина и начало работы над «Анной Карениной» (18 марта).

1873, начало мая. «Начерно кончил» «Анну Каренину».

1873, конец весны — лето. Редактирует «Войну и мир» для нового издания (сокращает текст и делает разбивку на четыре тома).

1873, 2 июня — 22 августа. Поездка со всей семьей в самарское имение.

1873, сентябрь—октябрь. Н. Н. Страхов просматривает текст для нового издания «Войны и мира». К этому же времени относится написание Крамским двух портретов Толстого. Возобновление работы над «Анной Карениной».

1873, октябрь. На неделю по приглашению Толстого учителя народных школ съезжаются в Ясную Поляну наблюдать за процессом обучения по его методике.

1873, ноябрь. Выход в свет «Собрания сочинений графа Л. Н. Толстого в 8-ми частях»: в нем новое четырехтомное издание «Войны и мира».

1873, декабрь. Работа над «Анной Карениной»

1873, 29 декабря. Избрание Толстого членом-корреспондентом Академии наук по Отделению русского языка и словесности.

1874, январь—апрель. Сотрудничает с Московским комитетом грамотности, которому представил свой педагогический метод в сравнении со «звуковым методом»: мастер-класс на фабрике Генешина, а затем сравнительная педагогическая практика двух методов.

1874, начало марта. Сдана в печать первая часть «Анны Карениной».

1874, 20 апреля. Начинает писать «грамматику для сельских школ».

1874, 22 апреля. Рождение пятого сына, Николая.

1874, 20 июня. Смерть Т. А. Ергольской после продолжительной болезни.

1874, июнь. Останавливает выпуск «Анны Карениной» из-за срыва сроков сдачи корректур и занятости педагогической деятельностью.

1874, конец весны — лето. Работа над статьей «О народном образовании».

1874, октябрь—декабрь. Полностью посвятил теоретической и практической педагогике; начало работы по составлению «Новой азбуки».

1875, январь. Поездка в Москву по делу печати «Анны Карениной» и «Новой азбуки»: «Русский вестник» берется за печать первой части «Анны Карениной».

1875, 20 февраля. Смерть младшего сына Николая.

1875, 7 июня — 22 августа. Поездка всей семьи в самарское имение.

1875, 6 августа. Башкирские скачки с призами, устроенные Л. Н. Толстым.

1875, 25 августа. Пишет Фету, что после двухмесячного перерыва берется за окончание «Анны Карениной».

1875, ноябрь—декабрь. Обращается к религиозно-философской проблематике: начата статья «О значении христианской религии», пишет рассуждения «О будущей жизни вне времени и пространства», «О душе и жизни ее вне известной и понятной нам жизни»; параллельно Толстой интенсивно работает над «Анной Карениной».

1875, середина года. Пишет отрывок «Психология обыденной жизни».

1876, начало ноября. Ездит в Москву и собирает известия о готовящейся войне с Турцией.

1876, начало декабря. Едет в Москву для передачи продолжения «Анны Карениной». Музыкальный вечер Н. Г. Рубинштейна в Консерватории для Толстого. Тогда же состоялась единственная личная встреча Л. Н. Толстого и П. И. Чайковского.

1877, зима – весна. Заканчивает редактуру и дописывает роман «Анна Каренина» (эпизод к роману дописывался в апреле). Толстой с возрастающей серьезностью обращается к религиозной жизни.

1877, 12 апреля. Манифест о войне с Турцией.

1877, 20 мая. М. Н. Катков отказался печатать последнюю часть «Анны Карениной».

1877, 28–30 мая. Поездка в Москву по делу печати последней части «Анны Карениной».

1877, начало июня. В № 5 «Русского вестника» выпущено краткое изложение последней части «Анны Карениной».

1877, июль. Выход в свет отдельной книгой последней части романа «Анна Каренина».

1877, 25–27 июля. Поездка с Н. Н. Страховым в Оптину Пустынь.

1877, конец июля. Передача в типографию Ф. Ф. Риса исправленного текста «Анны Карениной».

1877, начало августа. После обычных охотничьих поездок (в Пирогово к брату, потом в Шаховское к Д. Д. Оболенскому) заезжает в Тулу и там навещает пленных турок.

1877, 24 августа. Начата статья о царствовании Александра II.

1877, 27–29 августа. Поездка на земское собрание. Толстой избран: секретарем земского собрания, губернским гласным Крапивенского земства, членом училищного совета, членом попечительного совета женской гимназии, членом Комиссии о переложении натуральных повинностей на денежный сбор, членом Контрольной комиссии по выдачам пособий семьям призванных на войну ратников и запасных.

1877, ноябрь. Начато изложение «Христианского катехизиса».

1877, осень. Домашним учителем к Толстым поступает В. И. Алексеев, человек левых взглядов, регулярные беседы с которым способствовали идейному поиску самого Л. Н. Толстого. Еще одним домашним учителем вскоре был нанят Жюль

Монтель (Ньеф), бывший участник Парижской Коммуны, живший в Ясной Поляне в 1878—1880 годах.

1877, декабрь. Рождение сына Андрея.

1877, 12 декабря. Избран почетным попечителем Тульского реального училища.

1877, декабрь — 1878, январь. Увлечен работой над романом об эпохе декабристов, собирает материалы об этом времени.

1878, февраль. Свидания в Москве с декабристами М. И. Муравьевым-Апостолом и П. Н. Свистуновым.

1878, весна. Сочетает активную земскую деятельность с работой над романом о декабристах. Собирая материал по теме, встречается с живыми декабристами (П. Н. Свистуновым, А. П. Беляевым) и родственниками покойных (дочерьми К. Ф. Рылеева и И. И. Пущина), ездит в Петербург и вместе с критиком В. В. Стасовым посещает Петропавловскую крепость. Все более увлекается проблематикой мировоззрения декабристов. В мае Толстой пишет неоконченный автобиографический очерк «Моя жизнь».

1878, начало июня. Строит избушку в роще Чепыж для уединенной работы.

1878, 12 июня — 6 августа. Поездка семьи Толстых в сармское имение, куда поначалу Толстой прибыл с сыновьями Ильей и Львом, а затем (около 25 июня) к ним присоединилась остальная семья. Перед отъездом в Ясную Поляну Толстой устроил в степи башкирские скачки с призами.

1878, 8—9 августа. И. С. Тургенев гостит в Ясной Поляне: окончательное примирение старых друзей.

1878, сентябрь—декабрь. Работа над «Декабристами».

1879, январь. Авторская дата рукописи начатого романа «Труждающиеся и обремененные» («Терентий Николаев»).

1879, 3 февраля. Через А. А. Толстую Толстой получает отказ шефа жандармов А. Р. Дернтеля на просьбу ознакомиться с архивными материалами о декабристах.

1879, середина апреля. Останавливает работу над «Декабристами»

1879, июль. Поездка к А. А. Фету, а затем в Киев.

1879, июль—август. Толстого мучает религиозный поиск. Он делает выписки из словаря Даля, из сочинений протопопа Аввакума, из «Книги притчей Соломоновых».

1879, 28—30 сентября. Свидания и беседы с митрополитом Макарием, с епископом Можайским Алексием.

1879, 1–2 октября. Поездка в Троице-Сергиеву Лавру. Беседа с архимандритом Леонидом Кавелиным.

1879, октябрь. Изучение Евангелия; Толстой излагает свои новые взгляды в рукописи «Я вырос, состарился и оглянулся на свою жизнь».

1879, ноябрь–декабрь. Написаны статьи «Церковь и государство», «Что можно и чего нельзя делать христианину»; отрывок «чьи мы, боковы или дьяволы?». К этому же времени относятся беседы Толстого с тульским архиереем Никандром и отцом Александром Ивановым, порекомендовавшим Толстому «Догматическое богословие» митрополита Макария.

1879, 20 декабря. Рождение сына Михаила.

1880, январь. Поездки в Москву и Петербург по делам печати четвертого собрания сочинений, а также по финансовым делам. На основе черновых фрагментов Толстой начинает трактаты «Исповедь» и «Исследование догматического богословия».

1880, март. Окончен основной текст «Исследования догматического богословия», вскоре приступает к «Соединению, переводу и исследованию четырех Евангелий».

1880, 16 марта. Посещение Толстого В. М. Гаршиным.

1880, начало октября. Первое посещение Ясной Поляны В. В. Стасовым, а вскоре в Москве состоялось личное знакомство Толстого с И. Е. Репиным.

1880–1881, зима. Продолжает работу над «Соединением, переводом и исследованием четырех евангелий», пишет черновик статьи «Чем люди живы?»

1881, 8–15 марта. Письмо Александру III с увещанием простить убийц отца.

1881, 8 апреля. Начата работа над «Записками христианина».

1881, 18 мая. Запись в дневнике о разладе с семейными из-за неприятия ими его новых взглядов: «Кто-нибудь сумасшедший — они или я».

1881, 10–19 июня. Пеший поход в Оптину Пустынь.

1881, 6 июля. Запись в дневнике: «Революция экономическая не то, что может быть, а не может не быть. Удивительно, что ее нет».

1881, 13 июля — 17 августа. Поездка со старшим сыном Сергеем в самарское имение, где Толстой пишет рассказ «Чем люди живы?».

1881, 15 сентября. Переезд со всей семьей в Москву в съемный дом в Денежном переулке. В Москве семья будет жить ежегодно, обычно с осени по весну, по 1901 год. Москва вытолкнула Толстого в водоворот жизни индустриального полиса, полного социальными уродствами. 5 октября записал в дневнике: «Прошел месяц — самый мучительный в моей жизни. <...> Вонь, камни, роскошь, нищета. Разврат. Собрались злодеи, ограбившие народ, набрали солдат, судей, чтобы оберегать их оргию, и пируют».

1881, 31 октября. Рождение сына Алексея.

1881, до 25 ноября. Знакомство с Н. К. Михайловским.

1882, январь. Участие в первой переписи Москвы, после чего Толстой начал статью «Так что же нам делать?» (работа возобновлена через два года).

1882, начало февраля. Новое знакомство (первое, очень формальное, было в молодости, за границей) с Н. Н. Ге.

1882, апрель. Передал в «Русскую мысль» текст «Исповеди».

1882, 24 мая. Встреча в Москве на Всероссийской промышленно-художественной выставке П. В. Анненкова после 15-летней разлуки.

1882, 14 июля. Совершена купчая на дом И. А. Арнаутова в Хамовническом переулке.

1882, 24 июля. Сообщение газеты «Голос» о том, что тираж «Русской мысли» с «Исповедью» Толстого изъят и сожжен полицией.

1882, 8 октября. Переезд семьи из Ясной Поляны в отремонтированный и подготовленный Толстым дом в Хамовниках, в этом доме побывали многие современники Толстого, в частности еще в 1882 году состоялось знакомство с К. Н. Леонтьевым.

1882, октябрь—ноябрь. Занятия ивритом с московским раввином Соломоном Алексеевичем Минором.

1882, 16 декабря. Отказ Толстого в ответ на избрание его предводителем дворянства Крапивенского уезда.

1882. Пишет новые главы в «Исследование догматического богословия».

Конец 1882 — начало 1883. Из начатого письма Толстого к М. А. Энгельгардту разрастается работа над трактатом «В чем моя вера?».

1883, 27—28 апреля. Большой пожар в селе Ясная Поляна. Толстой участвует в его тушении и, позднее, в помощи погорельцам.

1883, 21 мая. Выдача доверенности С. А. Толстой на ведение всех имущественных дел.

1883, конец июня. Смертельно больной И. С. Тургенев отправляет Толстому прощальное письмо, в котором умоляет его вернуться к художественной работе.

1883, 21 мая — 1 июля. Поездка в самарское имение.

1883, конец сентября. Сдана в печать «В чем моя вера?».

1883, 29 сентября. Отказывается от исполнения обязанностей присяжного заседателя в сессии окружного суда в г. Крапивне.

1883, сентябрь — конец декабря. Работа над заключительной главой и корректурами трактата «В чем моя вера?».

1883, середина октября. В Хамовническом доме в Москве состоялось, подготовленное Н. В. Давыдовом*, знакомство с В. Г. Чертковым.

1883, 18 октября. Министр внутренних дел Д. А. Толстой сделал доклад императору Александру III об отказе Л. Н. Толстого исполнять обязанности присяжного заседателя окружного суда.

1884, январь. Завершает правку корректур и отправляет в печать трактат «В чем моя вера?», во время этой работы Н. Н. Ге пишет в хамовническом кабинете портрет Толстого.

1884, февраль. Занят идеей организации «народных изданий», и вскоре В. Г. Чертков вызывается воплотить эту идею в жизнь.

1884, 18 февраля. Арест отпечатанных в типографии Кушнера всех экземпляров трактата «В чем моя вера?».

1884, 7 апреля. Посещает выставку «Товарищества передвижных выставок произведений русских художников». Отмечает картины И. Н. Крамского «Безутешное горе» и И. Е. Ре-

* Н. В. Давыдов (1848–1920) — тульский прокурор, председатель сначала Тульского, а затем Московского окружного судов, один из основателей музея Толстого в Москве. Познакомился с Толстым в 1878 году и вскоре стал его последователем и другом. Это не мешало Давыдову делать успешную карьеру, что вызывало раздражение Льва Толстого, который 4 мая 1884 года записал в дневнике: «Прокурорство Давыдова невыносимо отвратительно мне». Тем не менее Лев Николаевич охотно пользовался административным положением Давыдова (как и А. Ф. Кони, Л. Д. Урусова, М. А. Стаховича) для смягчения репрессий против тех, за кого заступался, а также через Давыдова Толстой добывал информацию о нюансах работы государственного чиновничьего аппарата.

пина «Не ждали». Разговор с М. П. Третьяковым. Вскоре сближается со многими передвижниками и в последующие годы регулярно посещает передвижные выставки.

1884, февраль — апрель. Обращается к трагедии народных волецов: чтение стихов С. И. Бардиной, переписки Н. А. Армфельд, встречи с матерью умершего на каторге Л. А. Дмоховского.

1884, конец апреля — начало мая. Работа над повестью «Смерть Ивана Ильича».

1884, 16 июня. Толстой распоряжается употреблять деньги, вносимые крестьянами в арендную плату за землю самарского имения, «на пользу населению тех деревень, которые снимают эти земли, — на помощь нуждающимся, на школы, на учреждение зимних заработков».

1884, вечер 17 июня. После ссоры с беременной женой уходит из Ясной Поляны, но возвращается с полдороги в Тулу; в ту же ночь рождается дочь Александра. Меньше чем через месяц Толстой повторит попытку уйти из дома.

1884, август. Пишет рассказы для «Почтового ящика».

1884, 21 ноября. Первое посещение Толстого П. И. Бирюковым.

1884, 21 — 26 ноября. Основание в Москве народного книгоиздательства «Посредник». Возглавил издание В. Г. Чертков, ему помогал П. И. Бирюков, а реальная издательская работа к 1890-м годам постепенно легла на плечи И. И. Горбунова-Посадова.

1884, конец года. Работает над редактурой «Исследования догматического богословия», возобновляет трактат «Так что же нам делать?», продолжает работу над повестью «Смерть Ивана Ильича».

1885, до 16 января. Запрещение цензурой статьи (выжимка из трактата) «Так что же нам делать?», напечатанной в январском номере «Русской мысли».

1885, 18 — 28 февраля. Поездка С. А. Толстой в Петербург хлопотать о выпуске 5-го собрания сочинений Л. Н. Толстого, не пропущенного цензурой.

1885, конец февраля. Читает Генри Джорджа «Прогресс и бедность» («Progress and Poverty») и «Общественные задачи» («Social Problems»).

1885, март. Со своим другом Л. Д. Урусовым гостит у фабрикантов Мальцовых, посещает их стекольный и чугунолитейный заводы; затем с больным Л. Д. Урусовым Толстой отъезжает в Крым.

1885, 14–21 марта. Толстой в Крыму: Лев Николаевич посещает места былых сражений и даже находит ракетный снаряд, выпущенный с его батареи по врагу в 1855 году. После прогулки с Л. Д. Урусовым по татарской деревне Толстой пишет рассказ «Ильяс». В Ялте Лев Николаевич встречается с И. С. Аксаковым и его супругой Анной Федоровной (урожд. Тютчева), также Толстой наносит визит Н. Я. Данилевскому.

1885, начало апреля. Знакомство с Н. Я. Гротом (недавно Толстой прочитал его книгу «Джордано Бруно и пантеизм»).

1885, апрель. Параллельно с работой над трактатом «Так что же нам делать?» пишет народные рассказы для «Посредника», к сотрудничеству с которым привлечен также И. Е. Репин в качестве иллюстратора.

1885, май–июль. Пишет главы о деньгах и о ренте в трактат «Так что же нам делать?».

1885, конец мая — первая половина июля. Редактирует книгу А. М. Калмыковой о Сократе; чтение Ксенофонта, Платона, стоиков.

1885, август–сентябрь. Работа над повестью «Смерть Ивана Ильича» и рассказом «Холстомер» для 5-го собрания сочинений.

1885, август–ноябрь. Усиленная работа над трактатом «Так что же нам делать?». Активное сотрудничество с «Посредником».

1885, начало ноября. В хамовническом доме в Москве Толстой в присутствии профессоров И. И. Янжула, И. И. Чупрова, И. И. Иванюкова, С. А. Усова читает главы о деньгах из трактата «Так что же нам делать?».

1886, 18 января. Смерть младшего сына Алексея.

1886, февраль. Знакомство с В. Г. Короленко (в хамовническом доме).

1886, 4–9 апреля, вечер. Пешее путешествие с М. А. Стаховичем и Н. Н. Ге-сыном из Хамовнического дома в Ясную Поляну. По дороге путники ночуют (с 8-го на 9-е) между Серпуховым и Тулой у 95-летнего старика, старого солдата, который рассказал Толстому про Николая Палкина (Николая I) и о физических экзекуциях тех времен. У Толстого появляется мысль написать рассказ «Николай Палкин».

1886, около 27 мая. Кладет печь и исправляет сарай яснополянской вдове Анисье Копыловой.

1886, конец октября — декабрь. Пишет пьесу «Власть тьмы», а после ее окончания начинает новую пьесу «Плоды просвещения».

1887, 18 февраля. Победоносцев пишет Александру III о том, что, ознакомившись с «Властью тьмы», он не мог «прийти в себя от ужаса», ибо пьеса — «оскорбление вкуса», «унижение нравственного чувства», «отрицание идеала». На следующий день Александр III ответил, что пьеса Толстого «сделала сильное впечатление, но и отвращение», царь выразил «мнение и убеждение, что эту драму на сцене давать невозможно, она слишком реальна и ужасна по сюжету».

1887, 14 марта. Читает на заседании Московского психологического общества реферат «О понятии жизни» (черновик трактата «О жизни»).

1887, вторая половина марта. Привлекает к работе в «Посреднике» известных врачей (Н. Ф. Михайлова, И. В. Попова, А. Г. Архангельскую), которые согласились писать для народа на медицинские темы. В частности, Толстой лично редактировал статью Архангельской «Первая помощь при несчастных случаях».

1887, 4 (16) апреля. Первое письмо Ромэна Роллана Л. Толстому с выражениями «страстного восхищения» его произведениями, с вопросами о смысле жизни и смерти, о назначении искусства.

1887, 7–27 апреля. Пишет статью «О жизни».

1887, 19 апреля. Знакомится с профессором пражского университета Т. Г. Масариком.

1887, 20 апреля. Первое посещение Толстого Н. С. Лесковым.

1887, май–июль. Работа над статьей «О жизни».

1887, первая половина июня. А. Ф. Кони впервые посетил Ясную Поляну. Он рассказал Толстому случай из судебной практики, который поразил Толстого. Толстой просит написать Кони на эту тему рассказ для «Посредника», но в апреле следующего года с разрешения Кони сам возьмется за этот сюжет (фабула романа будущего «Воскресения»).

1887, 20 июня. Толстого посетил артист В. Н. Андреев-Бурлак, который рассказал о том, как ехал с человеком в поезде и тот поделился с ним горем от измены жены. Этим рассказом Толстой воспользовался при написании «Крейцеровой сонаты».

1887, 9–16 августа. В Ясной Поляне гостит И. Е. Репин. Написаны два портрета Толстого: «На пашне» и «В кресле с книгой».

1887, вторая половина. Работа над статьей «О жизни», в которой деятельное участие принял Н. Я. Грот, державший корректуру статьи и консультировавший Толстого; активная работа над «Крейцеровой сонатой».

1888, январь. Пишет письмо М. М. Чернавскому, известное как «письмо революционеру».

1888, январь—март. Книга Толстого «О жизни» задержана, передана в духовную цензуру, а затем сожжена.

1888, 31 марта. Рождение последнего ребенка в семье Толстых — Ванечки.

1888, конец мая. Участвует в тушении пожара в Ясной Поляне.

1888, лето. Живет в Ясной Поляне, много работает в поле, помогает крестьянам отстроиться после пожара.

1888, 20 ноября. В газете «Неделя» опубликован отредактированный вариант ответа Л. Н. Толстого Ромэну Роллану (ответ 1887 года).

1888, конец ноября. Первое посещение хамовнического дома американской писательницей и журналисткой И. Ф. Хэпгуд (она переводила и распространяла за рубежом сочинения Л. Н. Толстого, а в голодные 1892—1893 годы организовала сбор и пересылку в Россию пожертвований голодающим).

1888, середина декабря. И. Д. Сытин пригласил Толстого руководить журналом народного читателя «Сотрудник». Толстой разрабатывает программу, набирает сотрудников, собирает материалы для первых номеров журнала.

1889, 12 января. «Русские ведомости» публикуют статью Толстого «Праздник просвещения». Вскоре Толстой получает сочувственные письма и принимает поток посетителей по поводу этой статьи. У дома в Хамовниках дежурит наряд полиции на случай возможной массовой демонстрации.

1888—1889, зима. Активная работа с «Посредником»: редактура, изложения, переводы; работа над статьей «Об искусстве» и комедией «Плоды просвещения».

1889, март. Во время работы над статьей «Об искусстве» посещает галерею М. П. Третьякова и особо отмечает картину Ярошенко «Всюду жизнь» (14 марта). 22 марта рукопись «Об искусстве» отослана в «Русское богатство» Л. Е. Оболенскому. Параллельно продолжается работа над «Плодами просвещения».

1889, конец апреля. Присутствует несколько дней подряд на присяге новобранцев, после чего составляет «7 пунктов обвинительного акта против правительства».

1889, лето—осень. Пишет статью «Наука и искусство» и «Крейцерову сонату», начинается работа над повестью «Дьявол».

1889, конец года. Редактирует «Крейцерову сонату», пишет отдельные вставки и послесловие к повести; в конце декабря Толстой приступает к написанию «Воскресения» и продолжает «Плоды просвещения».

1889. Благодаря усилиям В. Г. Черткова на систематическую основу поставлено дело копирования и сохранения всех рукописей Толстого, а также регистрация и копирование писем.

1890, январь. Закончена драма «Плоды просвещения».

1890, февраль. Начал статью «Обвинительный акт правительству, церкви и общественному мнению». В конце месяца в письме к Черткову дан первый набросок повести «Отец Сергей».

1890, начало апреля. Пребывание в Ясной Поляне датского переводчика П. Г. Ганзена. Через него Толстой знакомится с творчеством Кьеркегора, а также ему было передано послесловие к «Крейцеровой сонате» (4-я редакция), которое получило распространение в гектографированных и литографированных изданиях.

1890, апрель. Работа над пятой редакцией послесловия к «Крейцеровой сонате».

1890, 30 мая. Поставил подпись под текстом протеста против гонений на евреев, составленного В. С. Соловьевым.

1890, лето. Работа над статьей «Для чего люди одурманиваются», над повестью «Отец Сергей», а также статьей о непротавлении («Царство божие внутри нас»).

1890, 22 сентября — 28 октября. Н. Н. Ге в очередной раз гостит в Ясной Поляне: лепит бюст Толстого и пишет портрет М. Л. Толстой.

1890, октябрь—декабрь. Работает над статьей «Царство божие внутри нас», над «коневской повестью» («Воскресение»), «заново» переписывает «Отца Сергия», делает переводы французских писателей, правит статью Черткова «Злая забава», участвует в деле А. М. Богомольца, который пытался поехать к умиравшей на карийской каторге жене.

1891, начало года. Продолжает работу над трактатом «Царство божие внутри нас», пишет продолжение статьи об искусстве, работает над рассказом «Мать» и повестью «Отец Сергей».

1891, 13 апреля. Аудиенция С. А. Толстой у императора Александра III: Софье Андреевне удается получить разрешение на печать XIII тома собрания сочинений своего мужа.

1891, май. Выход в Женеве «Критики догматического богословия».

1891, июль–сентябрь. Работа над трактатом «Царство божие внутри нас», над повестью «Отец Сергей», над статьей «Первая ступень»; записи к повести об Александре I и к драме «Свет во тьме светит».

1891, 16 сентября. Отправляет письма в редакцию «Нового времени» и «Русских ведомостей» с отказом от использования авторского права на все произведения, написанные с 1881 года и могущие появиться «после нынешнего дня».

1891, осень. Работает над устройством столовых для голодающих крестьян (голод разразился с весны 1891 года). За это время Толстой пишет статью о голоде и 16 октября отправляет ее в печать Н. Я. Гроту в «Вопросы философии и психологии» (24 октября статья была арестована цензурой). Толстой также пишет статьи «Страшный вопрос», «Первая ступень», «О средствах помощи населению, пострадавшему от неурожая», начинается работа над рассказом «Кто прав?».

1892, 14 (26) января. «Daily Telegraph» печатает статью Толстого о голоде, вызвавшую скандал в русской прессе.

1892, апрель. В Женеве в издательстве М. К. Элпидина вышло «Соединение, перевод и исследование четырех евангелий».

1892, 7 июля. Подписан отдельный акт, по которому все недвижимое имущество Толстого была разделено между детьми и женой.

1892, конец года. Толстого навещает П. А. Сергеенко: начало сближения с журналистом, ставшим одним из ближайших людей для Льва Николаевича в последние годы жизни.

1892 – начало 1893. Продолжает работу над трактатом «Царство божие внутри нас», отправляет отдельные главы трактата для печати за границу; главной же работой для Толстого оставалась организация столовых и приютов для голодающих крестьян (об этой голодной эпопее Толстой рассказал на страницах «Русских ведомостей» (№ 301, от 31 октября и № 81 от 24 марта 1893 года) в своих отчетах об израсходованных средствах пожертвований).

1893, середина мая. Дописан трактат «Царство божие внутри нас».

1893, конец мая — июнь. Возвращается к работе над рассказом «Кто прав» и пишет послесловие к «Царству божью внутри нас».

1893, июнь — август. Толстой возобновляет работу над статьей о науке и искусстве, работает над статьей «Неделание» (9 августа отправлена в «Северный вестник»); пишет первую редакцию статьи «Религия и нравственность».

1893, октябрь — декабрь. Работает над статьей «Христианство и патриотизм», совместно с Е. И. Поповым работает над переводом Лао-Цзы.

1894, 2—3 января. Письмо Толстого Александру III с протестом против отнятия детей у Хилковых.

1894, весна. Дописывает статью «Христианство и патриотизм», работает над «Катехизисом» и переводами Лао-Цзы и Амиеля (перевод последнего был задуман в конце 1892 года); Толстого впервые посещает Ф. Ф. Тищенко, а художник Н. А. Ярошенко пишет портрет Толстого.

1894, 1 июня. Смерть Н. Н. Ге (последний его визит в Ясную Поляну состоялся в начале мая, а до этого, в феврале, художник ознакомил Толстого со своей последней картиной «Распятие», поразившей Льва Николаевича).

1894, июль. Диктует М. Л. Толстой пьесу «Петр Мытарь».

1894, август. В Ясную Поляну приезжает словак Д. П. Маковицкий, впоследствии ставший ближайшим соратником и личным врачом Толстого.

1894, осень — декабрь. Пишет рассказы «Карма», «Сон молодого царя», начинает рассказ «Хозяин и работник»; министерство внутренних дел запретило издание в России работы «Религия и нравственность». Знакомство с японцем Масутаро Кониси: Толстой привлек его к работе по переводу Лао-Цзы.

1895, январь — февраль. Дописывает рассказ «Хозяин и работник»; возобновляет работу над «Катехизисом»; Толстой участвует (26 января) в совещаниях либеральных общественных деятелей по поводу речи Николая II от 17 января (о «бессмысленных мечтаниях»).

1895, 23 февраля. Смерть младшего сына Ивана.

1895, весна. Возвращается к работе над романом «Воскресение», собирает материалы по судебной практике в России.

1895, лето. Пишет статью по поводу речи Николая II, работает над романом «Воскресение» (1 июля была закончена 1-я редакция романа).

1895, 8 августа. А. П. Чехов впервые посетил Ясную Поляну; знакомство Толстого с Чеховым связало обоих отношениями симпатии и взаимоуважения.

1895, осень. Работа над 2-й редакцией романа «Воскресение».

1895, декабрь. Написана статья о телесных наказаниях «Стыдно».

1896, март—апрель. Пишет министру внутренних дел Горемыкину и министру юстиции Муравьеву с требованием перенести гонения с распространителя толстовской литературы М. М. Холевинской на него, Льва Толстого. Написана статья «Богу или мамоне», продолжается работа над драмой «Свет во тьме светит».

1896, май—лето. Пишет статью «Письмо к либералам» (изначально письмо А. М. Калмыковой).

1896, 18—19 июля. Рождается замысел «Хаджи-Мурата».

1896, сентябрь—октябрь. Работа над статьей об искусстве; сбор материалов по «Хаджи-Мурату» (до декабря включительно).

1896, 16 ноября. Через А. М. Кузминского передает С. Ю. Витте просьбу не приезжать в Ясную Поляну, так как они «стоят на таких отдаленных точках, что ничего от этого свидания, кроме потери времени, выйти не может».

1897, январь—февраль. Начало работы над трактатом «Что такое искусство?»; сбор материалов для «Хаджи-Мурата». Работа над «Воскресением» и драмой «Свет во тьме светит». Размолвка с женой из-за ее платонического увлечения С. И. Танеевым. Высылка за воззвания в защиту духоборов последователей Толстого В. Г. Черткова, П. И. Бирюкова, И. М. Трегубова.

1897, зима—весна. Продолжает напряженную работу над трактатом «Что такое искусство?», пишет «Воззвание» («Где выход?»).

1897, 9—11 мая. Письмо Николаю II с протестом против отнятия детей у самарских молокан.

1897, лето. Работа над статьей об искусстве.

1897, июль. Пишет жене о намерении уйти из Ясной Поляны.

1897, 11—13 августа. Ясную Поляну посетил Чезаре Ломброзо. Толстой оставил о нем резкие отзывы в дневнике.

1897, август—сентябрь. Пишет в шведские газеты с просьбой присудить премию Нобеля не ему, а духоборам.

1897, осень. Работа над трактатом «Что такое искусство?» и над «Хаджи-Муратом».

1897, декабрь. Сдает в печать в «Вопросы философии и психологии» отдельными главами свой трактат об искусстве.

1897, 20 декабря. Получает анонимное письмо с угрозой «исторгнуть его из жизни», как «звероподобного человека», если он к 1 января 1898 года «не одумается».

1897, конец декабря. Получает письмо с вторичной угрозой расправы над ним (уже к 3 апреля 1898 года) как «врагом царя и отечества».

1898, январь—февраль. Продолжает участвовать в деле сектантов-молокан и духоборов: организует их переселение за границу. Пишет «Хаджи-Мурат»; правит корректуры трактата «Что такое искусство?».

1898, апрель. В ответ на анкету из журналов «La vita Internazionale» и «L'Humanité Nouvelle» Толстой пишет статью о борьбе за мир под заголовком «Carthago delenda est» (опубликована в Лондоне В. Г. Чертковым в «Свободном слове»); тем временем в России на два месяца были запрещены «Русские ведомости» за сбор средств и участие, совместно с Толстым, в деле духоборов.

1898, июнь. После трехлетнего перерыва Толстой «совершенно неожиданно» дописывает «Отца Сергия» (при жизни Толстого повесть не публиковалась).

1898, август. Написана статья «Две войны»; работа над «Воскресением».

1898, 14—16 октября. В переписке с Чертковым отказывается посылать конспекты произведений американским издателям; по делу духоборов Толстой, ознакомившись с условиями канадского правительства, засомневался, «стоило ли столько трудов... для того, чтобы от одного бессердечного и жестокого хозяина перейти к другому, не менее, если еще не более бессердечному».

1898. Активно работает над романом «Воскресение».

1899, апрель. В Москве Толстого посетил Р. М. Рильке и Лу Саломе.

1899. Напряженно дописывает «Воскресение», с января уже начиная отправлять в печать в журнал «Нива» написанные главы; в декабре (авторская дата 18-го числа) заканчивает работу над романом, после чего возвращается к старым замыслам, в частности к рассказу «Фальшивый купон».

1900, 8 января. Избран почетным академиком Академии наук по разряду изящной словесности.

1900, 16 января. Записывает о знакомстве с М. Горьким: «Очень хорошо говорили. И он мне понравился. Настоящий человек из народа».

1900, 31 марта. Циркуляр Святейшего Синода «О воспреещении поминовения, панихид и заупокойных литургий по графе Льве Толстом в случае его смерти без покаяния»^{*}.

1900, 12 апреля. Рождение в Ясной Поляне внучки Толстого Софьи Андреевны (в будущем Толстая-Есенина, директор ГМТ).

1900, зима — весна. Толстой работает над статьями «Рабство нашего времени» (сдана Черткову в печать в конце июня), «Патриотизм и правительство», драмой «Живой труп», рассказом «Фальшивый купон». Толстой хлопочет за молокан, которые добивались получить право выезда из России и подает соответствующее прошение Николаю II через А. Ф. Олсуфьева.

1900, середина мая. Рильке гостит в Ясной Поляне и еще больше, чем при первом московском визите, сближается со Львом Толстым.

1900, июнь. Сыновья Михаил и Андрей продали самарское имение.

1900, начало июля. Арест и высылка из России А. К. Синджона, англичанина, который помогал Толстому в связи с делом духоборов.

1900, лето. Дописывает «Рабство нашего времени», пишет в связи с убийством итальянского короля Гумберта статью «Не убий», начинает статью «О безверии», продолжает работу над драмами «Живой труп» и «Свет во тьме светит».

1900, осень. Работа над статьями «Где выход?» (5 октября отослана Черткову) и «Неужели это так надо?» (закончена и отослана 15 октября), драмами «Живой труп» и «Свет во тьме светит». В середине октября 1900 года в иностранной прессе появилась статья «Не убий», за которую Толстой ожидал репрессий русского правительства.

1900, конец года. Страдает от болезни и слабости, увлекается китайской философией и пытается приступить к написа-

^{*} Секретный циркуляр первенствующего члена Св. Синода митрополита Иоанникия № 767 от 31 марта 1900 года всем губернским духовным консисториям для объявления подведомственному духовенству.

нию послания китайцам (Толстой был обеспокоен подавлением боксерского восстания).

1900, декабрь. Через Н. В. Давыдова обращается к Николаю II по делу духоборов; чтение Ницше и о Ницше.

1901, конец февраля. Определение Святейшего Синода «об отпадении» Толстого от церкви, вызвавшее волнения в Москве и Санкт-Петербурге.

1901, апрель. Начата работа над статьей «Единственное средство».

1901, зима—весна. Продолжается работа над «Хаджи-Муратом»; Толстой пишет «Обращение к Николаю II и его помощникам», статью «Что нужно рабочему классу» и «Ответ Синоду» (закончен в конце марта), который стал последним произведением, написанным в хамовническом доме: вскоре Толстой отъехал в Ясную Поляну и не жил более в Москве.

1901, август. Увлечение писанием статьи «Что такое религия и в чем ее сущность», проблематика которой занимала Толстого с февраля 1901 года.

1901, 5 сентября. Отъезд из Ясной Поляны в Гаспру.

1901, осень. Находится в Крыму; активная работа над статьей о религии, в конце 1901 года знакомство с великим князем Николаем Михайловичем.

1901, декабрь — 1902, январь. Пишет статью «О веротерпимости» и письмо Николаю II «о современном положении России».

1902, середина января. Тяжело заболел воспалением легких.

1902, 6—7 февраля. Кризис болезни, Толстой в бесспамятстве, близкие готовятся к его смерти. До (5-го числа) и после (с 8-го числа) кризиса болезни Толстой продолжает диктовать статьи «О веротерпимости» и о сущности религии.

1902, март. Прикован к постели. Лишь временами ему удается приподняться и сидеть.

1902, апрель. Оправляется от болезни и постепенно начинает самостоятельно ходить.

1902, конец апреля — май. Переносит брюшной тиф.

1902, 25 июня. Оправившись после болезней, отправляется в Ясную Поляну; в тот же день в Ялте знакомство с А. И. Куприным.

1902, июль—сентябрь. Дописывает повесть «Хаджи-Мурат»; принято решение отказаться от публикации повести.

1902, октябрь. Вновь принимается за «Фальшивый купон».

1902, 17 ноября. Письмо Толстого С. Ю. Витте в связи с арестом крестьянского литератора М. П. Новикова.

1902, конец года. Работает над легендой «Разрушение ада и восстановление его», редактирует «Хаджи-Мурата» (главу о Николае I, которая грозила разрастись в отдельную повесть), пишет «Воспоминания».

1903, февраль—июль. Работа над «Философским изложением истинной жизни».

1903, середина мая. Закончил и отослал Черткову статью «Обращение к политическим деятелям».

1903, лето. Пишет рассказ «После бала».

1903, сентябрь—декабрь. Толстой работает над статьей «О Шекспире и драме», над «Воспоминаниями». С ноября начата также работа над статьей «Единое на потребу» и рассказом «Божеское и человеческое».

1904, 25 февраля (а затем 19 декабря). Последние упоминания о работе над «Хаджи-Муратом»: как и осенью 1903, вносится редактура в главу о Николае.

1904, зима. Продолжает работу над «Фальшивым купоном», приступает к составлению «Круга чтения».

1904, февраль—май. Пишет антивоенную статью «Одумайтесь!»; пытается возобновить работу над повестью «Божеское и человеческое».

1904, 21 марта. Смерть Александры Андреевны Толстой (Лев Николаевич узнал об этом 2 апреля из письма М. М. Дондуковой-Корсаковой).

1904, май. Визит Д. С. Мережковского в Ясную Поляну.

1904, июнь. Работает над вариантами «Единого на потребу», над «Воспоминаниями», редактирует «Биографию Л. Н. Толстого» П. И. Бирюкова.

1904, начало августа. Семья Толстых проводила на войну сына Андрея.

1904, 23 августа. От рака скончался С. Н. Толстой. На похоронах, 27 августа, Лев Николаевич нес гроб брата до церкви.

1904, сентябрь—октябрь. Работа над статьей «Единое на потребу», антивоенная деятельность (письмо редактору японской социалистической газеты Изо Абе), начата статья «Кто я?».

1904, ноябрь—декабрь. Работа над статьями «Кто я?», «Единое на потребу», над «Воспоминаниями».

1905, зима. Пишет статью «Общественное движение в России», дорабатывает «Единое на потребу», пишет рассказ «Корней Васильев».

1905, 17 мая. Приходит весть о Цусимском разгроме: Толстой «подавлен». В Ясной Поляне.

1905, весна. Работает над «Кругом чтения», над «Воспоминаниями», заканчивает «Единое на потребу», пишет предисловие к «Учению двенадцати апостолов», начинает статью «Великий грех».

1905, май. Ясную Поляну посещает французский историк А. Леруа-Болье; в конце месяца после восьмилетней разлуки из Англии приехал на несколько дней В. Г. Чертков (4 июня он уедет назад и увезет с собой переданные для печати статьи «Великий грех» и «Единое на потребу»). В середине мая Толстой был подавлен известиями о разгроме русских под Цусимой.

1905, лето. Работает для «Круга чтения» и пишет статью о значении разгрома русского флота «Конец века».

1905, 14 сентября. Пишет великому князю Николаю Михайловичу о необходимости прекратить всяческие отношения: «Вы — великий князь, богач, близкий родственник государя; я — человек, отрицающий и осуждающий весь существующий порядок и власть и прямо заявляющий об этом».

1905, октябрь—ноябрь. Написана статья «Как и зачем жить»; перерабатывает корректуры статьи «Божеское и человеческое».

1905, 11 ноября. Из письма Толстого И. И. Горбунову-Посадову: «Время очень важное. Можно согрешить и словом и делом, приняв участие в той или другой стороне борющихся насилиям, но можно согрешить и бездействием, когда мог бы хоть сколько-нибудь помочь увлеченным людям опомниться». В тот же день из письма к Г. А. Русанову: «Совершаются в России большой важности события. Думаю и надеюсь, что они будут иметь и великие последствия, но, разумеется, не те, которых ожидают те, кто их производит».

1905, ноябрь—декабрь. Пишет популярный листок о земельном вопросе, исправляет и отправляет Черткову «Божеское и человеческое», исправляет «Конец века» и пишет «Три неправды» (земельная подать, подати, солдатство), статью «Свободы и свобода».

1905, декабрь. Написано «Обращение к царю и его помощникам»; продолжение над работой «Посмертные записки Федора Кузьмича», работа над статьей «Правительство, революционеры, народ», работа над «Воспоминаниями».

1906, зима—весна. Продолжает работу над статьей «Правительство, революционеры, народ», над «Воспоминаниями» и

над рассказом «За что?» о польском восстании 1830 года, начинает статью «Две дороги» («Значение русской революции»).

1906, конец июля. В Ясную Поляну приезжает В. Г. Чертков, и Толстой, под его давлением, возвращается к работе над статьей «Правительство, революционеры, народ». В эти же дни в Ясной Поляне гостит тульский губернатор М. В. Арцимович; сын Толстого Андрей влюбляется в жену Арцимовича Екатерину Васильевну (урожденную Горяинову, 1876—1960) и впоследствии отобьет ее у мужа, разрушив тем самым семью Арцимовичей и свой собственный брак с Ольгой Константиновной Толстой (урожденной Дитрихс).

1906, 30 июля. Старший сын Толстого Сергей женился вторым браком на графине Марии Николаевне Зубовой.

1906, 1 августа. Пишет о революции Т. А. Кузьминской: «Надо не печалиться, а радоваться, что мы дожили до такого важного времени».

1906, конец августа. Тяжелая болезнь С. А. Толстой.

1906, 2 сентября. Профессор В. Ф. Снигирев сделал операцию С. А. Толстой: она с исключительным мужеством переносит страдания.

1906, осень. Пишет и сдает в печать статьи «Единственно возможное решение земельного вопроса» (по Генри Джорджу), «Значение русской революции», пишет китайскому писателю Ку Хунг Мингу об исторической миссии китайского народа, начинает рассказ «Иоанн Софоклов» («Отец Василий») и статью «Что же делать?».

1906, 27 ноября. В Ясной Поляне на руках у отца скончалась дочь Толстого М. Л. Оболенская (Толстая).

1906, ноябрь—декабрь. Работа над «Детским законом Божиим»; Толстой занимается с пасынком своей дочери Т. Л. Сухотиной-Толстой Федором (1895—1921) и с яснополянскими мальчишками. Написана первая редакция обращения к юношеству («Верьте себе»), заказанного А. Н. Альмедингенем.

1907, весна. Толстой работает над изложением Евангелия для детей, над «Детским кругом чтения», пишет статью «Наше жизнепонимание». Заканчивает статью «Истинная свобода» («Как освободиться рабочему народу?»), начинает работу над статьей «Почему христианские народы, и особенно русский, находятся в таком бедственном положении?».

1907, 20 мая. Узнает о том, что «по приговору» петербургских эсеров 19 мая был убит брат С. А. Толстой Вячеслав Анд-

реевич Берс, работавший инженером путей сообщения и организовавший труд безработных на Васильевском острове.

1907, 23 мая. Запись в дневнике: «В наше время между двумя сословиями, дворянским и крестьянским, переменились роли: прежде на стороне помещиков были жестокость и жадность, а самоотвержение на стороне крестьян. Теперь стало наоборот. (Тоже нехорошо, неверно)».

1907, 2 июня. Отослал В. Г. Черткову для публикации статью «Наше жизнепонимание».

1907, лето. Продолжает работу над статьей «Почему христианские народы, и особенно русский, находятся в таком бедственном положении?». Толстого посещает Л. Д. Семенов-Тяньшанский, художник М. В. Нестеров, который пишет его портрет. Толстой приступает к написанию статьи «Не убий никого!», пишет письмо Столыпину о необходимости отмены частной собственности на землю; продолжается работа над «Новым кругом чтения».

1907, начало сентября. Работает над «Новым кругом чтения»; тем временем в Ясной Поляне развернулись события «отвратительные» и «жалкие» для Л. Н. Толстого. Софья Андреевна и Андрей Львович обратились к губернским властям с жалобой на вылазки крестьян в огород и сад поместья. В удовлетворение жалобы в Ясную Поляну 5 сентября прибыли урядник, пристав и стражи, которые арестовали трех крестьян. Трое стражей остались охранять Ясную Поляну. 7 сентября по этому делу в Ясную Поляну лично прибыл новый тульский губернатор Д. П. Кобенко (Арцимович ушел с поста из-за скандальной истории его жены и Андрея Львовича).

1907, 20 сентября. № 214 «Русских ведомостей» и № 11323 «Нового времени» публикуют открытое письмо Толстого, в котором писатель заявляет о невозможности для него оказывать материальную помощь тем, кто к нему обращается.

1907, 25 сентября. Обращение к молодежи («Верьте себе») закончено и отправлено В. Г. Черткову.

1907, 22 октября. Арестован секретарь Толстого Н. Н. Гусев.

1907, 23 октября. Ответ П. А. Столыпина Толстому, в котором он отстаивает право частной собственности и необходимость этого права для российского крестьянства.

1907, октябрь. Работает над 4-й редакцией «Нового круга чтения», над «Детским кругом чтения».

1907, конец года. Хлопочет об освобождении Н. Н. Гусева и навещает его в окружной крапивинской тюрьме (в конце декабря Гусев был освобожден и вернулся в Ясную Поляну), работает над «Новым кругом чтения».

1908, 4 января. Получил подарок от Томаса Эдисона: фонограф.

1908, 28 января. Снова пишет Столыпину с призывом законодательно уничтожить частную собственность и прекратить все насильственные меры правительства по борьбе с революцией.

1908, зима — начало весны. Работа над «Новым кругом чтения», написание статьи «Всему бывает конец»; исправление изложения «Евангелия для детей», возвращение к работе над статьей «Закон насилия и закон любви»; возобновление вечерних занятий с яснополянскими ребятами (10 февраля).

1908, 17 марта. Получает от великого князя Николая Михайловича копии писем Николая I к матери по поводу казни декабристов.

1908, апрель—май. Толстой собирает сведения о смертных казнях через П. И. Бирюкова, Гусева и Н. В. Давыдова, Н. К. Муравьева (судебный поверенный) и других знакомых и приятелей. Также Толстой диктует и пишет воспоминания о суде 1866 году над солдатом Шабуниным, ударившим офицера.

1908, 13 мая — 1 июня. Пишет статью «Не могу молчать» и отправляет (1 июня) ее за рубеж Черткову для публикации.

1908, первая половина июня. Последние правки к «Не могу молчать» (через письма и телеграммы Черткову), возвращение к работе «Закон насилия и закон любви»; работа над корректурами «Евангелия для детей».

1908, середина лета. Записывает в тайном дневнике о нарастающем желании «уйти и скрыться», «раствориться среди нищих»; работа над «Новым кругом чтения».

1908, конец июля — начало сентября. Толстого одолевает рожистое воспаление на ноге: с 8 по 29 августа он прикован к постели; перед самым кризисом болезни, 11 августа, в ожидании смерти Толстой отдает распоряжения о том, как и где его похоронить; но едва придя в сознание от кризиса, с 16 августа, Толстой при помощи близких вновь возобновляет работу и переписку.

1908, 24–30 августа. Получает большое количество поздравительных телеграмм с 80-летием из разных стран мира.

1908, 3 сентября. Получил посылку с петлей и письмом, подписанным «русская мать», в котором Льву Николаевичу предлагалось повеситься самому, «не утруждая правительство».

1908, август—ноябрь. Работает над «Новым кругом чтения», над статьей о религии и науке, пишет статью «Благо любви», пишет «Воззвание» (против церкви и государства), статью «О присоединении Боснии и Герцеговины к Австрии» (октябрь — начало ноября).

1908, декабрь. Редактирует и исправляет предисловие к сборнику «Новый круг чтения», называемому теперь «Учение о жизни в мыслях на каждый день»; пишется рассказ «Убийцы», статья «Христианство и смертная казнь» (2 января 1909, авторская дата).

1908, 31 декабря. В разговоре (запись Н. Н. Гусева) говорит, что «мы накануне огромного переворота, в котором Государственная дума не будет играть никакой роли», что есть два пути борьбы с правительством: «или бомбы или любовь».

1909, январь—февраль. Работает над рассказом «Кто убийцы? Павел Кудряш», начинает писать рассказ «Иеромонах Илиодор», пишет вставку о царе в статью о христианстве и смертной казни («с тайной целью вызвать против себя гонения»), пишет статью «Номер газеты», начинает серию диалогов «Детская мудрость», пишет заметку о смертных казнях «Нет худа без добра» (за нее был арестован издатель газеты «Жизнь» Лопатин, по поводу чего Толстой немедленно написал московскому генерал-губернатору С. К. Гершельману, что ответственность должна быть не на издателе, а на авторе).

1909, март—июнь. Работает над диалогами к «Детской мудрости», над статьями о Гоголе, о «революции сознания» («Старое и новое», или «Человечество вырастает из пеленок»), над повестью «Нет в мире виноватых»; в это время здоровье Льва Николаевича слабо из-за нового воспаления на ноге.

1909, 5 июня. Ясную Поляну навеситил Генри Джордж-младший, сын любимого Толстым американского экономиста.

1909, 30 июня — 1 июля. «Радостное свидание»: встреча с Чертковым в Орловской губернии, в деревне Суворино (4 км от Кочетов).

1909, 9 июля. Толстой диктует свой положительный ответ на предложение участвовать в международном конгрессе мира в Стокгольме.

1909, июль. Работа над статьей «Единая заповедь».

1909, вторая половина июля — начало августа. Работает над докладом для конгресса мира в Стокгольме; но из-за нервного расстройства Софьи Андреевны пришлось отказаться от поездки в Стокгольм.

1909, 4 августа. В Ясной Поляне арестован Н. Н. Гусев за рассылку запрещенных статей Толстого и выслан в Пермскую губернию.

1909, 28 августа. Разговор с депутатом Госдумы В. А. Маклаковым по поводу возбуждения в Думе вопроса о проведении земельной реформы по Генри Джорджу. Маклаков выразил мнение, что вопрос этот не только не пройдет, но не может даже обсуждаться в Думе.

1909, 30 августа. Письмо П. А. Столыпину о его «дурной, преступной» государственной деятельности. Толстой советует прекратить «насилия и жестокости и уничтожить земельную собственность». Иначе имя Столыпина «будет повторяться, как образец грубости, жестокости и лжи».

1909, 3—19 сентября. Поездка Толстого в Крекшино в имение Пашковых, где тогда проживал В. Г. Чертков; по дороге и в Москве ведется кинематографическая съемка. 18 сентября в Крекшино Толстой пишет завещание, по которому все его рукописи должны после смерти отойти на хранение к Черткову и не составлять ничьей частной собственности.

1909, 9 октября. В разговоре с депутатом М. Д. Челышевым Толстой вновь пытается протолкнуть в Госдуму идею реформы по Генри Джорджу.

1909, сентябрь—октябрь. Работает над диалогом «Проезжий и крестьянин», над статьей «Анархизм», начинает «записки священника», исправляет корректуры книги «Изречения китайского мудреца Лао Тсе» и свое предисловие к ней, озаглавленное «О сущности учения Лао Тсе».

1909, 1 ноября. Ф. А. Страхов и А. Б. Гольденвейзер привезли Толстому для подписи и редакции новый текст завещания, составленный по его просьбе присяжным поверенным Н. К. Муравьевым и В. Г. Чертковым.

1909, ноябрь — 1910, январь. Продолжает работу над предисловием к книге «На каждый день»; пишет статью «Еще о науке», редактирует статью «Анархизм», работает над сборником «Три дня в деревне».

1910, 17 января. На службу к Л. Н. Толстому по рекомендации Черткова поступает его последний личный секретарь — Валентин Федорович Булгаков.

1910, январь. Собирает сведения о революционерах, переписывается с ними и участвует в их судьбах. В это время свояк Толстого сенатор А. М. Кузьминский отказывается исполнять его просьбы по судебным делам, а ссыльный С. Мунтянов пишет Толстому о неизбежности террора после революции на почве классовой ненависти.

1910, конец января — февраль. Работает над сборником «Путь жизни», пишет рассказ «Ходынка» (25 февраля).

1910, 25 апреля. Письмо Толстого к Ганди о величайшей важности ненасильственного сопротивления для судеб не только Индии, но и всего мира.

1910, весна. Работает над книгой «Путь жизни» и чтениями «На каждый день», над статьей «О безумии» (осталась незаконченной), над комедией «От ней все качества». В это время в Ясной Поляне не прекращается поток посетителей, среди которых Л. Шестов, Тацуку Харада, Леонид Андреев, О. Д. Дурново (автор книги «Так говорил Христос»). Эти посещения прерываются лишь, когда сам Толстой находится в гостях (например, со 2 по 20 мая у дочери Т. Л. Сухотиной-Толстой в Кочетах).

1910, 4–5 июня. Ссоры с женой по поводу ее борьбы с крестьянами, проникающими на территорию поместья. Мысли об уходе из дома.

1910, 12 июня. Получает письмо с приглашением на Всеобщий конгресс мира в Стокгольме и отвечает на него.

1910, 12–23 июня. Поездка к Черткову в имение Отрадное (с. Мещерское): Толстой отдыхает от семейных невзгод, плодотворно работает, осматривает местные психиатрические больницы.

1910, 23 июня. Возвращается в Ясную Поляну и находит С. А. Толстую в состоянии нервного расстройства, омрачившего их дальнейшее общение.

1910, 22 июля. Тайком от жены, в лесу у деревни Грумонт (под Ясной Поляной) Толстой в присутствии А. Б. Гольденвейзера, А. П. Сергеенко и А. Д. Радынского пишет окончательный вариант своего завещания.

1910, 31 июля. Толстой подписывает пояснение к завещанию, согласно которому все его литературное наследство не должно составлять ничьей собственности, а издание и редактирование предоставляется В. Г. Черткову.

1910, лето. Работает над брошюрами «На каждый день», «Путь жизни», над статьей «О безумии», над докладом конгрессу мира в Стокгольме и письмом славянскому съезду в Со-

фии; Толстой пишет рассказы «Нечаянно» (20 июня) и «Благодарная почва» (21 июня).

1910, 23 сентября. 48-летие брака Л. Н. и С. А. Толстых. Через два дня, 25-го числа, В. Ф. Булгаков по просьбе Софьи Андреевны делает фотографию ее с мужем: последнее совместное фото Л. Н. и С. А. Толстых.

1910, август—сентябрь. Толстой продолжает «Путь жизни», пишет сказку «Всем равно» (23 августа), «Молитву детям» (1 сентября), «О молодом царе, ушедшем в работники» (2 сентября).

1910, 7 октября. Последнее посещение В. Г. Чертковым Ясной Поляны.

1910, конец сентября — октябрь. Пишет статью «О социализме» (начата 26 сентября как «письмо к чешским юношам»); внесение последних правок к «Пути жизни».

1910, 26 октября. Прочитывает письмо К. И. Чуковского с призывом написать статью о смертной казни и пишет набросок статьи «Действительное средство», своего последнего произведения.

1910, 27 октября. Пишет черновик прощального письма жене. В этот день он работал над статьями «О социализме» и «Действительное средство», а также совершил последнюю в жизни прогулку верхом.

1910, ночь с 27 на 28 октября. Мучаясь бессонницей, стал свидетелем ночного обыска в своих бумагах, который предприняла Софья Андреевна, после чего Толстой решает немедленно покинуть Ясную Поляну.

1910, 28 октября около 5 часов утра. В сопровождении личного врача Д. П. Маковицкого покидает Ясную Поляну и в 7:55 отправляется со станции Щекино. В 10 часов в Горбачево пересаживается и едет по направлению на Сухиничи. В переполненном вагоне третьего класса кругом курят, и Толстой большую часть переезда провел на холодном ветру, стоя на открытой площадке. В 16:50 Толстой прибывает в Козельск, отсылает письма и телеграммы Александре Львовне Толстой и В. Г. Черткову и к вечеру добирается до Оптиной Пустыни.

1910, 29 октября. Толстой работает: диктует правки к статье «Действительное средство». Так и не встретившись с оптинскими старцами вечером, Толстой уезжает к сестре Марии Николаевне, жившей монахиней в Шамординском монастыре, где он встречает также ее дочь Е. М. Оболенскую и куда вскоре приезжает дочь Александра.

1910, 30 октября. Толстой в Шамордино.

1910, ночь с 30 на 31 октября. Пишет письма старшим детям и Софье Андреевне.

1910, 31 октября. В 4 часа утра внезапно покидает Шамордино, оставив прощальные письма своей сестре и ее дочери Е. В. Оболенской. В Козельске в 7:40 Толстой садится на поезд № 12 и в 18:35 приезжает на станцию Астапово. Здесь уже с сильным жаром Толстой вынужден сойти с поезда, он останавливается на квартире у начальника станции И. И. Озолина. У Льва Николаевича открылось воспаление легких.

1910, 1 ноября. Диктует прощальные письма детям (С. Л. Толстому и Т. Л. Сухотиной-Толстой); Александра Львовна телеграфирует Черткову с просьбой прибыть в Астапово.

1910, 2 ноября. Прибывает Чертков, Александра Львовна телеграфирует братьям и сестре Татьяне. В 8 часов вечера Сергей Львович уже был у постели отца, а через несколько часов в Астапово приезжают Софья Андреевна, Татьяна Львовна, сыновья Андрей и Михаил в сопровождении врачей и психиатров. Они не входят к Толстому, который провел день в полуобморочном состоянии.

1910, 3 ноября. Общается с близкими на разные темы. У дочери Татьяны он расспрашивает о самочувствии Софьи Андреевны, при этом она умалчивает о приезде матери в Астапово. Вечером Толстой делает пометки на конвертах приходящих писем и делает последнюю запись в дневнике, которая заканчивается словами: «Вот план мой. Fais ce que doit, adv... И все на благо и другим, и главное, мне».

1910, 4–6 ноября. Состояние Толстого ухудшается: его преследует жар и бред, утрачивается членораздельная речь, однако в перерывах между приступами сознание остается ясным, Лев Николаевич внимателен и ласков к окружающим. Медицинскую помощь оказывают доктора Д. П. Маковицкий, Д. В. Никитин, Г. М. Беркенгейм, В. А. Щуровский и П. С. Усов.

1910, около 5 утра 7 ноября. Проститься с мужем допущена Софья Андреевна, но Толстой отходит уже без сознания.

1910, 6.05 утра 7 ноября. Смерть Льва Толстого.

1910, 6.45 утра 9 ноября. Прибытие траурного поезда на станцию Засека: от станции до Ясной Поляны гроб несут на руках. В усадьбе с 11.45 до 14.15 проходит процедура гражданского прощания многотысячной толпы с покойным.

1910, 15 часов 9 ноября. Льва Толстого хоронят над оврагом в яснополянском лесу «Старый Заказ».

Составитель И. Бендерский

Библиография

*Работы о философских взглядах Льва Толстого после 1991 года:**

Августин (Никитин, архимандрит). Лев Толстой в зеркале русской францисканистики // Нева. СПб., 2008. № 1. С. 232–245.

Азбукин В. Н., ред. Слово и мысль Льва Толстого. Филол. разыскания: Сб. ст. Казань: Казан. ун-т, 1993. 164 с.

Аксенова Ю. А., Никитина Е. С. Непротивление злу насилем: к анализу феномена прощения // Толстовский сборник, 2003 год: Л. Н. Толстой и судьбы современных цивилизаций: Материалы XXIX международных толстовских чтений, посвященных 175-летию со дня рождения Л. Н. Толстого. В 2 ч. Ч. 2: Педагогика. Философия. Краеведение. Тула: ТГПУ, 2003. С. 187–193.

* В настоящий указатель включена литература о философских взглядах Л. Н. Толстого, изданная после 1991 г. на русском языке. Не включены публикации источников и переиздания ранее издававшихся исследований. Переводная литература, вошедшая в научный оборот российских исследователей в последние годы, также включена в указатель. В связи с условностью вычленения сугубо философских взглядов Толстого из его творческого наследия, огромным массивом толстоведческой литературы, появившейся после 1991 г. и несведенной в библиографические указатели, отсутствием четких критериев отбора при анализе «пограничных» работ, в разных формах, жанрах и степени сочленяющих литературоведческие, религиозно-нравственные и др. аспекты проблематики, данный указатель ни в коей мере не претендует на исчерпывающую полноту.

Александрова М. Мастера и мифы: Антисаммит для Вас. М.: ЛКИ, 2007. 240 с.

Алексеева Г. В. Джордж Кеннан в полемике с Львом Толстым (по материалам Рукописного отдела Библиотеки Конгресса) // Толстовский ежегодник. 2001. Тула: Власта, 2001. С. 259–271.

Алексеева Г. В. Идеи Генри Джорджа в творчестве и жизни Л. Н. Толстого // Лев Толстой и мировая литература: Материалы VI междунар. науч. конф. Тула: Ясная Поляна, 2010. С. 67–74.

Алексеева Г. В. Лев Толстой и Эптон Синклер: диалог в «большом времени» // Толстой — это целый мир. М.: Пашков Дом, 2004. С. 92–102.

Алексеева Г. В. Лев Толстой: энергия чувства и разума // Leopardi — Tolstoy: Il respiro dell'anima. Леопарди — Толстой: дыхание вечности. Реканати, 2011. С. 164–279.

Алексеева Г. В., Туниманов В. А. Л. Н. Толстой на пороге двадцать первого столетия // Рус. лит. СПб., 1997. № 2. С. 240–245.

Алехина С. Н. Проблема смысла жизни в философии Л. Н. Толстого // Лев Толстой и мировая культура: Мат-лы III междунар. толстовского конгресса, 12–14 сентября 2008 года, Москва. М., 2010. С. 189–196.

Анастасьева И. Л. Л. Н. Толстой: духовная трагедия или «рождение от зверя к ангелу»? // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 19. Лингвистика и межкульт. коммуникация. 2001. № 4. С. 155–165.

Андреев (Фейн) Г. Чему учил граф Лев Толстой. М.: Стратегия, 2004. 336 с.

Андреев А. Религия прогресса // Толстой. Новый век: журнал размышлений. Тула, 2005. № 1. С. 41–47.

Анкудинов К. К вопросу о пощечине: Лев Толстой и Православие: попытка анализа // Лит. Россия. М., 2004. 6 февр. (№ 5). С. 10–11.

Арефьев М. А., Давыденкова А. Г. Социальная философия Л. Н. Толстого (об аграрном вопросе в России) // Человек — Философия — Гуманизм. Тезисы докладов и выступлений Первого российского философского конгресса (4–7 июня 1997). СПб.: СПбГУ, Т. 2: Философская мысль в России: традиции и современность.

Артемов В. М. Нравственные основы свободы в анархизме Л. Н. Толстого // Соц.-гум. знания. М., 2001. № 1. С. 203–220.

Афанасьев А. Типология. Лев Толстой: психогностика // Родит. собр. 2003. № 4. С. 87–96.

Бабаев Э. Г. Лев Толстой: итог или проблема? // Связь времен: Проблемы преемственности в русской литературе конца XIX — начала XX века. М., 1992. С. 47–76.

Баласубраманиан Р. Толстой и индийское философское мышление // Лев Толстой и мировая литература. Мат-лы V междунар. науч. конф., Ясная Поляна, 12–26 августа 2007 года. Тула, 2008. С. 293–306.

Балдин А. А. «Исповедь» Л. Н. Толстого и его произведения 1880–1890-х гг. // Известия Уральского гос. ун-та. № 17. Екатеринбург, 2000. С. 24–32.

Баринова В. И. Опыт Л. Н. Толстого и проблема насилия и ненасилия в урегулировании и разрешении социально-политических конфликтов // Толстовский сборник. 2000. Мат-лы XXVI междунар. толстовских чтений: В 2 ч. Ч. 2: Духовное наследие Л. Н. Толстого и современность. Тула: ТГПУ, 2000. С. 73–83.

Барран Т. Динамика совести в романе «Анна Каренина» // Яснополянский сборник, 2000. Тула: Ясная поляна, 2000. С. 47–56.

Басинский П. В. Два завещания Льва Толстого // Октябрь. М., 1997. № 9. С. 181–183.

Басинский П. В. Святой против Льва. Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой. История одной вражды. М.: АСТ, 2013. 650 с.

Басинский П. В. Толстого хватит на всех: беседа, вел Ренат Беккин // Четки: литературно-философский журнал. М., 2010. № 3. С. 90–95.

Белая И. А. Буддизм как теоретический источник учения сознательной жизни Л. Н. Толстого // Этическая мысль. Вып. 2. М.: Институт философии РАН, 2001. С. 203–215.

Белоусова Е. В. Библия в восприятии Толстого // Лит. учеба. М., 2000. № 2. С. 124–158.

Белоусова Е. В. Ветхозаветные мотивы в позднем творчестве Л. Н. Толстого // Русский язык в Армении. 2011. № 5 (66). С. 23–28.

Белянин М. Ю. Художественная антропология позднего Л. Н. Толстого: Дисс. ... канд. филол. наук. 10.01.01. Липецк: Липецкий гос. пед. ун-т, 2007. 193 с.

Белянин М. Ю. Художественная концепция человека в трилогии Л. Н. Толстого «Детство», «Отрочество», «Юность» //

Толстовский ежегодник. 2002. Под общ. ред. В. Б. Ремизова. Тула: Власта, 2003. С. 352–360.

Берман Б. И. Сокровенный Толстой. Религиозные видения и прозрения художественного творчества Льва Николаевича. М.: МП «Гендальф», 1992. 205 с.

Бессонова Л. И. Сто лет без Толстого: послесловие // Ваша библиотека. М., 2011. С. 21–31.

Биbihин В. В. Вильгельм Дильтей и Лев Толстой // Герменевтика. Психология. История: Вильгельм Дильтей и современная философия. Мат-лы науч. конф., РГГУ, 4–5 октября 2001 года. М.: Три квадрата, 2002. С. 194–203.

Биbihин В. В. Эстетика Льва Толстого // Наше положение: Образ настоящего: Сб. ст. М.: Изд-во гуманитар. лит., 2000. С. 275–279.

Бич Е. Н. Дальняя правда Льва Толстого // Звезда. СПб., 1997. С. 21–37.

Бойко М. Н. Самосознание искусства — самосознание человека. Очерки русской эстетической мысли второй половины XIX века. М.: Наука, 1997. 190 с.

Болдырев Н. Ф. Три стадии на жизненном пути // Державин. Жуковский. Лермонтов. Тургенев. Толстой: Биограф. повествования. Челябинск: Урал, 1995.

Бондаренко В. Г. Дао Льва Толстого: учение о непротivлении русский писатель мог заимствовать у китайского мудреца // Независимая газета. М., 2007. 20 июня. С. 7. (НГ-религии; № 10).

Боутемард Б. С., де (Boutemard, Bernhard Suin). Глобализация и культура: уроки Льва Толстого / Пер. З. М. Богачевой // Толстовский ежегодник. 2001. Тула: Власта, 2001. С. 253–258.

Братусь Б. С. Научная психология на фоне Льва Толстого // Психологический журнал. Т. 20. М., 1999. № 3. С. 119–123.

Бродский А. И. Обоснование морали в русской философии XIX–XX вв. (Логико-эпистемологические аспекты): Автореф. дисс. ... д-ра филос. Наук. СПб. ГУ. СПб., 39 с.

Бродский А. И. Русская этика от онтологизма к логицизму // Русская философия: новые исследования и материалы: проблемы методологии и методики. СПб.: Летний сад, 2001. С. 166–175.

Буланов А. М. Художественная феноменология стыда в романах Достоевского и Толстого («Идиот» и «Анна Каренина») // Русская литература. СПб., 2001. № 1. С. 93–106.

Буланов А. М. «Ум» и «сердце» в русской классике. Соотношение рационального и эмоционального в творчестве И. А. Гончарова, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого. Саратов: Сарат. ун-т, 1992. 158 с.

Буранок С. Проблема схождения философских идей Л. Н. Толстого и общественно-политических школ Древнего Китая // Яснополянский сборник. 2008. Тула, 2008. С. 112–118.

Бурба Д. В., Драгунов А. В. Крымские дороги графа Льва Толстого — офицера, писателя, мыслителя, человека. Симферополь: Бизнес-Информ, 2011. 336 с.

Бурлакова Т. Т. Гуманистическая воспитательная система детского дома: Реализация философско-педагогических идей Л. Н. Толстого в практике Яснополянского детского дома. Тула: Тул. обл. ин-т развития образования, 2001. 265 с.

Бурлакова Т. Т. Закон «элиминации трудности»: Л. Н. Толстой и украинский мудрец Г. С. Сковорода // Л. Н. Толстой в движении эпох: философские и религиозно-нравственные аспекты наследия мыслителя и художника: Мат-лы междунар. толстовского форума, посвященного 100-летию со дня смерти Л. Н. Толстого: В 2 ч. Ч. 2. М., 2011. С. 161–166.

Бурлакова Т. Т. Философско-педагогические идеи Л. Н. Толстого и проблемы духовного развития личности ребенка // Толстовский ежегодник. 2001. Тула: Власта, 2001. С. 325–335.

Бухарев Р. Р. Лев Толстой и ахмедийский ислам // Четки: литературно-философский журнал. 2010. № 3. С. 97–102.

Бушнякова О. Б. Гуманистические воззрения Л. Н. Толстого в свете современного школьного образования // Толстовский сборник. 2000: Мат-лы XXVI междунар. толстовских чтений. В 2 ч. Ч. 2. Тула, 2000. С. 239–243.

Быков В. Н. Христианское мировоззрение Л. Н. Толстого и отлучение его от церкви // Из истории России. СПб., 2003. С. 88–104.

Бычков В. В. Христианская философия искусства: Лев Толстой // Он же. 2000 лет христианской культуры *sub specie aestetica*. Т. 2. М.; СПб: Центр гуманитар. научн.-информ. исслед. Ин-та научн. информ. по обществ. наукам: Университет. Кн. 1999. С. 263–272.

Васильев Г. Е. Лев Толстой, псевдоморфоза и рессентимент. Философия культурных искажений: (к 180-летию со дня рождения) // Вопросы культурологии. 2008. № 10. С. 66–69.

Великанова Н. П. Философия дня и мира в книге «Война и мир». Толстовский ежегодник. 2002. Под общ. ред. В. Б. Ремизова. Тула: Власта, 2003. С. 398–411.

Вениамин (Новик). Особенности просветительского проекта Л. Н. Толстого // Нева. СПб., 2008. № 2. С. 239–248.

Вера и неверие Льва Толстого: беседа писателя В. Репина с епископом Вашингтонским и Сан-Францисским Василием (Родзянко) // Новый мир. М., 1998. № 7. С. 150–163.

Волгин И. Л. Уйти от всех: Лев Толстой как русский скиталец // Октябрь. М., 2010. № 10. С. 4–62.

Волохова Н. В. Взаимосвязь духовных ценностей в социально-философском учении Л. Н. Толстого: Дисс. ... канд. философск. наук: 09.00.11. М., 2001. 142 с.

Волохова Н. В. «Движение цивилизации» в социокультурных взглядах Л. Н. Толстого // Лев Толстой и мировая культура: Мат-лы Третьего междунар. Толстовского конгресса, 12–14 сентября 2008 года, Москва. М.: Институт языков и культуры им. Л. Н. Толстого; Гос. муз. Л. Н. Толстого, 2010. С. 2882–97.

Волохова Н. В. «Путь смерти» Л. Н. Толстого: категория смерти в его религиозно-нравственной философии // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2000. № 3. С. 84–98.

Волохова Н. В. Фет и Толстой: творчество как опыт самопознания // А. А. Фет и русская литература. Мат-лы все-рос. науч. конф., Курск — Орел, 1–5 июля 2000 года. Курск, С. 235–241.

Воронцов А. В. Не перепрыгнуть пропасть в два прыжка: Толстой — 90 лет со дня смерти // Русский дом. М., 2000. Ноябрь. С. 30–31.

Вригт Г. Х. фон. Три мыслителя. СПб.: Рус.-Балт. информационный центр БЛИЦ, 2000. 256 с.

Габдуллина В. И. Интерпретация евангельского мотива в романе Л. Толстого «Анна Каренина» // Литература и общественное сознание: варианты интерпретации художественного текста. Вып. 7. 4.1. Бийск, 2002. С. 50–52.

Габидулин Р. Лев Толстой. Ненасильственная борьба со злом // Народное образование. М., 2003. № 9. С. 177–199.

Гагаев А. Ищущий быть правым: О споре Л. Толстого с Русской православной церковью // Лит. Россия. М., 2003. № 39. С. 5.

Гагарин А. С. Феноменология страха // Осмысление духовной целостности: Сб. ст. Екатеринбург, 1992. С. 84–113.

Галаган Г. А. Л. Н. Толстой: философско-исторические основы единения людей // Толстой Л. Н. Единение людей в творчестве Л. Н. Толстого: Slavic Research Group at the University of Ottawa. Оттава, 2002. С. 68–88.

Галактионова В. Г. Мятежная лампада века: К 180-летию со дня рождения Л. Н. Толстого // Наш современник. М., 2008. № 9. С. 279–285.

Галактионова В. Г. Одиночество, вместившее кривды России! // Молодая гвардия. М., 2002. № 2. С. 108–120.

Гамалов А. Бродящий Толстой // Огонек. М., 2002. № 8. С. 50–52.

Гамсахурдия З. Между пустыней и пустынью // Литературная газета. М., 1993. 14 апреля. [№ 15].

Гарин И. И. Неизвестный Толстой. Харьков, 1993. 240 с.

Гассиев А. А. Учение Толстого // Дарьял. Владикавказ, 1991. № 2. С. 133–200.

Гачев Г. Д. Русская дума: портреты русских мыслителей. М.: Новости, 1991. 271 с.

Гельфонд М. Л. Вера как стратегия жизни (размышление о природе веры Л. Н. Толстого) // Этическая мысль. Вып. 9. М.: ИФ РАН, 2001. С. 65–84.

Гельфонд М. Л. Л. Н. Толстой как философ: pro et contra // Этическая мысль. Вып. 10. М.: ИФ РАН, 2001. С. 174–188.

Гиренок Ф. И. Страсти по Толстому // Страсти по Толстому: метафизическая драма великого человека. М.; Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2005. С. 64–71.

Глаголев В. С. Л. Н. Толстой как христианский мыслитель // Идейное наследие русской философии. Труды кафедрального историко-философского семинара. СПб., 2000. С. 73–79.

Гладкова (Калюжная) Л. В. Начать искать правду // Религиозные и мифологические тенденции в русской литературе XIX века: Межвузовский сборник научных трудов. М., 1997. С. 171–173.

Гладкова (Калюжная) Л. В. Об истинном искусстве: по переписке Л. Н. Толстого и Ф. Ф. Тищенко // Октябрь. М., 2000. С. 173–177.

Гладкова (Калюжная) Л. В. Об отлучении Льва Толстого: По материалам семейной переписки // Октябрь. 1993. № 9. С. 184–190.

Голубева Л. Н. Л. Н. Толстой и А. Швейцер об экзистенциальных основах «устроения» цивилизации // Толстовский сборник. 2000. Мат-лы XXVI междунар. толстовских чтений: В 2 ч. Ч. 2. Тула, 2000. С. 64–72.

Голубева Л. Н. Экзистенциалистские истоки философствования Л. Н. Толстого // Толстовский сборник. 2003: Л. Н. Толстой и судьбы современной цивилизации. Мат-лы XIX междунар. толстовских чтений, посвященных 175-летию со дня рождения Л. Н. Толстого: В 2 ч. Ч. 2. Педагогика. Философия. Краеведение. Тула, 2003. С. 214–220.

Горелик Г. [Е.] О чувстве мироздания, или физические вопросы эстетики // Знание — сила. 1993. № 4. С. 30–39.

Горелов А. А. Толстой — кто он? // Толстовский сборник. 2008. Л. Н. Толстой и русская революция: Мат-лы XXX междунар. толстовских чтений. Тула: ТГПУ им. Л. Н. Толстого, 2008. С. 29–33.

Горелов А. А. Толстой и экологический гуманизм // Лев Толстой и мировая культура: Мат-лы второго междунар. Толстовского конгресса. М., 2006. С. 86–94.

Горная З. З. Война — противное человеческому разуму и всей человеческой природе событие // Русская словесность. М., 1999. № 5. С. 2–12; № 6. С. 7–14 (продолж. статьи).

Горная З. З. Учителя, спутники жизни и «духовные братья» в творческом сознании Л. Н. Толстого // О литературе, писателях и читателях: Сб. научн. тр. памяти Г. Н. Ищука. Тверь: Тверск. гос. ун-т, 2005. Вып. 2. С. 200–211.

Грамолин А. Б. Евангелие от науки. На пути со-творения Бога (Зоедицея) // <http://xn--80afqleien.xn--p1ai/article/9>

Грамолин А. Б. Мировоззрение Льва Толстого как философия эпохи автоэволюции // Толстовский сборник. 2003: Л. Н. Толстой и судьбы современной цивилизации. Мат-лы XIX междунар. толстовских чтений, посвященных 175-летию со дня рождения Л. Н. Толстого: В 2 ч. Ч. 2. Педагогика. Философия. Краеведение. Тула, 2003. С. 152–163.

Грамолин А. Б. Сцилла и Харибда на пути развития интеллекта, или о равнодушии // «Смерть Ивана Ильича»: ассоциативные рефлексии. Сб. ст. под общ. ред. В. Д. Шмелева. Екатеринбург: Ур. ФУ: УТО, 2010. С. 75–77.

Грамолин А. Б. Три загадки Льва Толстого, или о перспективах развития духа, позволяющих преодолеть биологические ограничения // Толстовский сборник. 2000. Мат-лы XXVI междунар. толстовских чтений: В 2 ч. Ч. 2. Тула, 2000.

Грамолин А. Б. Этика Льва Толстого: прагматический аспект // Толстовский ежегодник. 2002. Под общ. ред. В. Б. Ремизова. Тула: Власта, 2003. С. 424–429.

Григорьева Т. П. Новые пророки // В книге: Новые пророки / Отв. ред. В. С. Дмитриев. СПб.: Алетейя, 1996. С. 3–65.

Грин И. И. Что такое этика, культура, религия? М.: Терра — книжный клуб, 2002. 851 с.

Гродецкая А. Г. Ответы и предания: жития святых в духовном поиске Льва Толстого. СПб.: Наука, 2000. 262 с.

Громов М. Н. Драма жизни и мысли Толстого // Л. Н. Толстой в движении эпох: философия и религиозно-нравственные аспекты наследия мыслителя и художника: Мат-лы Толстовского форума, посвященного 100-летию со дня смерти Л. Н. Толстого, Москва—Тула, 2010. В 2 ч. Ч. 2. М., 2011. С. 118–125.

Громова-Опульская Л. Д. Гоюнь и Лев Толстой — художники и учителя жизни // Яснополянский сборник, 1992: статьи, материалы, публикации. Тула, 1992. С. 80–90.

Громова-Опульская Л. Д. Конец века в восприятии позднего Л. Н. Толстого // Кануны и рубежи. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 282–285.

Гулин А. В. «Воскресение» и Воскресение. Последний роман Л. Н. Толстого // Л. Н. Толстой. Воскресение. М., 1995.

Гусейнов А. А. Вера, Бог и ненасилие в учении Льва Толстого // Свободная мысль. 1997. № 7. С. 46–55.

Гусейнов А. А. Возможно ли моральное обоснование насилия? // Вопросы философии. 2004. № 3. С. 19–27.

Гусейнов А. А. Закон насилия и закон любви (теоретический комментарий к одноименному трактату Л. Н. Толстого) // Человек. Наука. Цивилизация. К 70-летию со дня рождения В. С. Степина. М.: Канон, 2004. С. 722–738.

Гусейнов А. А. Разумная вера Л. Н. Толстого // Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур. М.: «Восточная литература» РАН, 2008. С. 288–304.

Гусейнов А. А. Учение Л. Н. Толстого о непротивлении злу насилем // Свобод. мысль. 1994. № 6. С. 68–81.

Гусейнов А. А. Что такое этика ненасилия? // Идея ненасилия в XXI веке. Сборник научных докладов (К междунар. симпозиуму-диалогу светских и религиозных ученых «Идея ненасилия и ее пределы». (Пермь, 24–25 мая 2006 г.) Пермь, 2006. С. 10–18.

Густафсон Ричард Ф. Обитатель и чужак: Теология и художественное творчество Льва Толстого / Пер. с англ. Т. Бузиной. СПб.: Акад. проект, 2003.

Давыдов Ю. Н. Макс Вебер и Лев Толстой: (к проблеме соотношения этики убеждения и этики ответственности) // Вопросы литературы. 1994. № 1. С. 77–105.

Давыдов Ю. Н. Страх смерти и смысл жизни: послеловие // Толстой Л. Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993. С. 415–421.

Дегтев В. И. Роковая черта // Литературная Россия. 1999. № 40.

Дегтярев А. Сверхтайный дневник Льва Толстого // Чудеса и приключения. 2008. № 5. С. 50–51.

Дикман Э. Размышления о письмах к Толстому из Германии // Толстовский сборник, 2003 год: Л. Н. Толстой и судьбы современных цивилизаций: Мат-лы ХХІХ междунар. толстовских чтений, посвященных 175-летию со дня рождения Л. Н. Толстого: В 2 ч. Ч. 2: Педагогика. Философия. Краеведение. Тула: ТГПУ, 2003. С. 205–213.

Долинина С. Я. Проблема России и Запада в трактовке Л. Н. Толстого и М. Е. Салтыкова-Щедрина («Анна Каренина» и цикл «За рубежом») // Яснополянский сборник. Тула: Ясная Поляна, 1992. С. 35–41.

Дудина М. Н. Экзистенциальные мотивы в педагогике и творчестве Л. Н. Толстого // «Смерть Ивана Ильича»: ассоциативные рефлексии. Сб. ст. под общ. ред. В. Д. Шмелева. Екатеринбург: Ур. ФУ: УТО, 2010. С. 4–28.

Дудина Т. П. Драматургия Л. Н. Толстого: исторический аспект // Страсти по Толстому: метафизическая драма великого человека. М.; Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2005. С. 103–122.

Дунаев М. М. Л. Н. Толстой // Он же. Православие и русская литература. Т. IV. М.: Христианская литература, 1998. С. 3–348.

Дунаев М. М. Предисловие // Новый век. Толстой. Журнал размышлений. Тула: Ясная поляна, 2005. № 1.

Ежов И. В. Л. Н. Толстой в поисках смысла жизни и проблема духовной реальности // Тульская Школа. Тула, 1998. № 2. С. 21–33.

Ежов И. В. Л. Н. Толстой: рождение духовного самосознания // Толстовский сборник, 2000 год: Мат-лы XVI междунар. толстовских чтений... В 2 ч. Ч. 2. Духовное наследие... Тула: ТГПУ им. Л. Толстого, 2000. С. 208–215.

Ежов И. В. Осознание Толстым духовной природы человека // Толстовский сборник, 2003 год: Л. Н. Толстой и судьбы современных цивилизаций: Мат-лы ХХІХ междунар. толстовских чтений, посвященных 175-летию со дня рождения Л. Н. Толстого: В 2 ч. Ч. 2: Педагогика. Философия. Краеведение. Тула: ТГПУ им. Л. Толстого, 2003. С. 163–167.

Емельянов Б. В., Пугачев О. С. Л. Н. Толстой: бессмертие бесконечного разума // Емельянов Б. В., Пугачев О. С. Русская иммортология. Конец ХІХ — начало ХХ века: историко-философские очерки. Пенза: Пензенская сельскохозяйственной академия, 2002. С. 37–39.

Ермаков В. А. Ловушка на человека: опыт апофатической антропологии // Толстой. Новый век. Журнал размышлений о Толстом, о мире, о себе. Тула: Ясная Поляна, 2006. № 2. С. 27–32.

Ермаков В. А. О чем невозможно говорить // Вопросы литературы. М., 2008. № 45–63.

Ермишкина С. А. «Зеркало русской революции...» // Страсти по Толстому: метафизическая драма великого человека. М.; Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2005. С. 81–103.

Ершова О. Е. Порывы духа и власть плоти // Мелиоративный вестник: Независимая газета. 1993. Сентябрь. № 6. С. 4.

Ершова О. Е. Хилков Д. А. — православный оппонент Л. Н. Толстого (по материалам переписки) // Толстовский ежегодник. 2001. Тула: Власть, 2001. С. 288–301.

Ефимов И. Несовместимые миры: Достоевский и Толстой / И. Ефимов // Звезда. 2002. № 11. С. 187–192.

Жуков Е. А. Единство художественно-смысловых структур «Анны Карениной» и педагогической деятельности Л. Н. Толстого // Духовное наследие Л. Н. Толстого и современность. Ч. 1. Тула, 2000. С. 273–288.

Жуков Е. А. Свет в конце тоннеля // «Смерть Ивана Ильича»: ассоциативные рефлексии. Сб. ст. под общ. ред. В. Д. Шмелева. Екатеринбург: Ур. ФУ: УТО, 2010. С. 67–74.

Захаров В. Н. Православные аспекты этнопоэтики русской литературы // Евангельский текст в русской литературе ХVІІІ–ХХ веков. Петрозаводск, 1998.

Зорина А. Д. Учение Л. Н. Толстого о смысле жизни и религии / А. Д. Зорина // Философские науки. 2006. № 8. С. 124–132.

Зорина А. Д. Учение Л. Н. Толстого о смысле жизни: Дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.05. М.: МГУ, 2007. 156 с.

Икэда Д. К ренессансу надежды и веры в сосуществование. К двадцатилетию первого визита в Россию. Б. м., 1994. 198 с.

Ильин Н. П. (Мальчевский). Соратники: Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов в борьбе за христианский гуманизм // Толстой. Новый век. Журнал размышлений о Толстом, о мире, о себе. Тула: Ясная Поляна, 2005. № 1. С. 129–147.

Исламова А. Ф. Сущность страха на тонкой грани между жизнью и смертью // «Смерть Ивана Ильича»: ассоциативные рефлексии. Сб. ст. под общ. ред. В. Д. Шмелева. Екатеринбург: Ур. ФУ: УТО, 2010. С. 60–66.

Исупов К. Г. Лев Толстой в пространстве приязни и неприязни / Вступительная статья // В книге: Л. Н. Толстой: pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: РХГИ, 2000.

Кабанков Ю. Н. Одухотворение текста. Литература в контексте религиозного сознания. Владивосток, 2006. 120 с.

Кайдаш С. Золя, Дюма, Толстой поспорили сто лет назад // Учительская газета. 1995. 31 окт. (№ 42). С. 19.

Калачев В. А. К вопросу о нравственном измерении свободы в творчестве Л. Н. Толстого // Свобода, право, рынок: сб. науч. тр. Волгоград, 2003. Вып. 4. Ч. 1. С. 103–107.

Кантор В. Лев Толстой: искушение неисторией // Вопросы литературы. М., 2000. № 4. С. 120–181.

Касаткина В. Н. Л. Н. Толстой и Ф. И. Тютчев: размышления о духовной жизни человека // Ф. И. Тютчев и Л. Н. Толстой: Два гения. М.: Русское слово, 2003. С. 244–256.

Касаткина Т. Философия пола и проблема женской эмансипации в «Крейцеровой сонате» // Вопр. литературы. М., 2001. № 2. С. 18–23.

Кашин В. В., Шмелев В. Д. Особенности толстовского религиозного поиска // «Смерть Ивана Ильича»: ассоциативные рефлексии. Сб. ст. под общ. ред. В. Д. Шмелева. Екатеринбург: Ур. ФУ: УТО, 2010. С. 78–91.

Кешишев А. Г. Антиномия духовного и плотского в художественном творчестве Л. Н. Толстого 1880–1890-х годов: Дисс. ... канд. филол. наук, 10.01.01. Армавир, 2010. 165 с.

Кириченко О. А. Диалог А. А. Фета и Л. Н. Толстого о философии буддизма и А. Шопенгауэре в связи с романом «Анна Каренина» // Восток — Запад: мат-лы науч. конф. Волгоград, 2006. С. 113–122.

Киркий А. Быть началом. Трансперсоналистические очерки по философии религии. М.: Издательство гуманистической литературы, 2003. 209 с.

Кирсанов Н. О. Оппозиция упорядоченности — неупорядоченности в художественной системе «Анны Карениной» (к постановке проблемы мифологических основ поэтики Л. Н. Толстого). С. 64—74.

Киселев А. А. Л. Н. Толстой и религия: (На основе исследования романа «Война и мир») // Христианство в истории человечества. Н. Новгород, 2000. С. 261—267.

Климова С. М. Антиномия как образ эпохи (Л. Толстой и П. Флоренский) // На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П. Флоренского и современность: сб. ст. М., 2006. С. 85—90.

Климова С. М. На пороге диалогии культуры (на примере философских исканий Н. Н. Страхова) // Вопросы философии. М., 2010. № 5. С. 115—124.

Климова С. М. Философский диалог Льва Толстого и Николая Страхова // Русская литература. СПб., 2012. № 1.

Клюзова М. Л. Л. Н. Толстой и А. Швейцер: о рационализме и мистике в этике // Вопросы философии. 2006. № 4. С. 119—127.

Клюзова М. Л. Метафизические основы нравственно-религиозного непонимания Л. Н. Толстого // Этическая мысль. Вып. 3. М.: ИФ РАН, 2002. С. 211—235.

Клюзова М. Л. Проблема человека в нравственной философии Толстого (опыт этико-аксиологического анализа) // Проблема человека: мультидисциплинарный подход: Мат-лы науч. конф. М., 1998. С. 166—169.

Кожин В. В. Лев Толстой: «Мне странно, что у моих сыновей нет патриотизма. У меня, признаюсь, есть...» // Российская газета. 1995. 4 февр.

Кожурин А. Я., Кучина Л. И. Проблемы науки и образования в социальной философии Л. Н. Толстого // Известия Санкт-Петербургского университета экономики и финансов. 2004. № 3 (39).

Козлов Н. С. Интеллектуальные, философские и социальные искания Льва Толстого // Философия и общество. 2003. № 4. С. 141—145.

Козьмина М. А. Поход за истиной. Лев Толстой в восприятии и оценке Марины Цветаевой // Толстовский ежегодник. 2001. Тула: Власта, 2001. С. 390—410.

Козьмина М. А. Приближения Максимилиана Волошина к царству Льва Толстого // Толстовский ежегодник. 2002. Под общ. ред. В. Б. Ремизова. Тула: Власта, 2003. С. 169–182.

Козьмина М. А. Тема «воспитания чувств» в повестях Н. М. Карамзина и «Детстве» Л. Н. Толстого // Толстовский ежегодник. 2002. Под общ. ред. В. Б. Ремизова. Тула: Власта, 2003. С. 318–328.

Козьмина М. А. Толстой и Паскаль: чудо духовного единения // Яснополянский сборник. 2000. Тула, 2000. С. 12–20.

Коловерова А. Категория жизни в философии Л. Н. Толстого // XXIV междунар. толстовские чтения. Тула: ТГПУ. С. 107–108.

Кондратьев А. С. Религиозно-философский аспект художественной антропологии Л. Н. Толстого // Русская литература и философия: постижение человека: Мат-лы Всероссийской науч. конф. Липецк, 2002. С. 70–75.

Кондратьев А. С. Религиозный идеал в творческом сознании раннего Л. Н. Толстого // Толстовский ежегодник. 2002. Под общ. ред. В. Б. Ремизова. Тула: Власта, 2003. С. 341–351.

Кондратьев А. С. Художественное осмысление духовного кризиса в романах «Анна Каренина» Л. Н. Толстого и «Обрыв» И. А. Гончарова. Толстовский ежегодник. 2001. Тула: Власта, 2001. С. 367–373.

Краснов Г. В. Воскресение в романе Л. Н. Толстого «Воскресение» // Русская словесность. М., 1998. № 6. С. 2–6.

Краснов Г. В. Идея воскресения в художественном и публицистическом творчестве Л. Н. Толстого // Педагогические идеи русской литературы: Сб. ст. Коломна: КГПИ, 2003. С. 117–120.

Краснов Г. В. Этюды о Льве Толстом. Коломна: КГПИ, 2005. 282 с.

Краснов П. Н. Цивилизация и тупик // Молодая гвардия. М., 2005. № 5/6. С. 143–149.

Краснова О. П. Философия жизни Толстого // Литературоведческий журнал. М., 2010. № 27. С. 5–26.

Кричевцова Н. Е. Семиотика самопознания в тексте и контексте Л. Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича»: ассоциативные

рефлексии. Сб. ст. под общ. ред. В. Д. Шмелева. Екатеринбург: Ур. ФУ: УТО, 2010. С. 29–41.

Кудишина А. А. Философия образования Л. Н. Толстого: Автореф. дисс. ... докт. филос. наук. М.: МГУ, 2000. 18 с.

Кудрявая Н. В. Духовное завещание Льва Николаевича Толстого: от педагогики 60–70-х годов XIX века к «науке жизни» как религиозно-нравственному учению // *Alma mater: вестник высшей школы*. М., 2008. № 11. С. 52–60.

Кудрявая Н. В. Л. Н. Толстой о церковном христианстве и развитии религиозного сознания // *Педагогика*. 1996. № 4. С. 65–68.

Кудрявая Н. В. Л. Н. Толстой у истоков гуманистической педагогики: неоконченный спор с западноевропейской педагогической наукой // *Толстовский ежегодник*. 2002. Под общ. ред. В. Б. Ремизова. Тула: Власта, 2003. С. 444–429.

Кудрявая Н. В. Лев Толстой о смысле жизни: образ духовного и нравственного человека в педагогике Л. Н. Толстого. М.: РИО ПФ «Красный пролетарий», 1993.

Кураев А. В. Несовместимость: зачем перед смертью Лев Толстой направлялся в Оптину пустынь?.. // *Труд*. 1994. 25 нояб. С. 5.

Курбатов В. Я. Нужная правда // *Москва*. 1999. № 12. С. 182–188.

Курбатов В. Я. Осмелившийся быть // Толстой в движении эпох: философские и религиозно-нравственные аспекты наследия мыслителя и художника: Мат-лы междунар. толстовского форума, посвященного 100-летию со дня смерти Л. Н. Толстого: В 2 ч. Ч. 1. М., 2011. С. 15–26.

Курбатов В. Я. «Попозже, Господи, попозже...» // *Страсти по Толстому: метафизическая драма великого человека*. М.; Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2005. С. 71–81

Куркина Т. Н. Историософия позднего Толстого в свете русской религиозной традиции // *Толстовский ежегодник*. 2001. Тула: Власта, 2001. С. 272–287.

Кучина Л. И. Культурологическая концепция Л. Н. Толстого: учебное пособие. СПб.: Санкт-Петербургский университет экономики и финансов, 1999.

Лазарев В. Воскресение ищущего // *Наше наследие*. 1996. № 37. С. 38–41.

Лаптева Л. П. Чешский мыслитель XV в. Петр Хельчицкий в русской историографии. Петр Хельчицкий и Лев Толстой // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 8. История*. 1996. № 3. С. 48–56.

Ласько В. А. Книги с полки яснополянской библиотеки // Культура и время. 2004. № 3/4. С. 232–243.

Ласько В. А. Сердце Толстого открыто небу и земле. Тула: «Ясная поляна», 2008. 168 с.

Ласько В. А. «Я в дверях вечности стою»: Г. Р. Державин и Л. Н. Толстой. Тула: Ясная поляна, 2009. 116 с.

Лев Толстой и Петербургские религиозно-философские собрания (1901–1903) // Толстовский ежегодник. 2002. Тула, 2003. С. 430–440.

Леонтьев А. А. Лев Толстой на фоне научной психологии: (по поводу статьи Б. С. Братуся) // Психологический журнал. 2000. № 5. С. 46–47.

Лепихов И. Рецепт: уроки метафизики Льва Толстого // Сегодня. 1996. 15 февр. С. 5.

Личутин В. Последний евангелист // Москва. 1999. № 12. С. 176–182.

Л. Н. Толстой: Энциклопедия / под ред. Н. И. Бурнашевой. М., 2009. 848 с.

Ломакина С. А. Способы выражения мировоззренческих позиций героев прошлого Л. Н. Толстого // Страсти по Толстому: метафизическая драма великого человека. М.; Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2005. С. 143–155.

Ломунов К. Н. Загадки Л. Н. Толстого // Толстой и о Толстом: Материалы и исследования. М.: ИМЛИ РАН, 2009. Вып. 3. С. 194–207.

Лотман Ю. М. Истоки «толстовского направления» в русской литературе 1830-х годов // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Таллин, 1993. Т. III. С. 49–90.

Лукацкий М. А. Философско-методологические основы педагогики Л. Н. Толстого: Автореф. дисс. ... д-ра пед. наук (Тверской областной институт усовершенствования учителей). СПб., 1999. 51 с.

Лурье Я. С. После Льва Толстого: Исторические воззрения Л. Н. Толстого и проблемы XX в. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. 168 с.

Лученицкая-Бурдина Л. Ю. Парадоксы художника: особенности индивидуального стиля Л. Н. Толстого в 1870–1890 годы. Ярославль: ЯГПУ им. К. Д. Ушинского, 2001.

Львов В. Концептуальный анализ понятия «патриотизм» в публицистике Л. Н. Толстого: из студенческих работ // Журналистика и культура рус. речи. 2007. № 3. С. 24–32.

Мадисон А. О., Миленский Е. М. Левый Лев: Толстой как хиппи, панк и анархист // В книге: Мадисона А. О., Миленского Е. М. Отражение. СПб: Новое культурное пространство, 2004. С. 87–112.

Мамлеев Ю. В. Духовное воспитание // Международные яснополянские писательские встречи. 2009. Тула: Ясная Поляна, 2010. С. 89–97.

Мардов И. Б. Лев Толстой на вершинах жизни. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 479 с. [См. рецензию: Балла Д. Прямое прочтение // Знание — сила. М., 2010. № 11. С. 80–84].

Мардов И. Б. Лев Толстой. Драма и величие любви: опыт метафизической биографии. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 632 с.

Мардов И. Б. Мнимодушевность и мнимодуховность // Толстовский сборник. 2001. Мат-лы XXVII международных толстовских чтений. Тула, ТГПУ, 2002. С. 179–192.

Мардов И. Б. О «новом жизнепонимании» Льва Толстого // Вопросы философии. 1996. № 9. С. 39–45.

Мардов И. Б. Общая душа (о народной душе, ее духовных структурах и общедушевных проблемах современности). М.: Гендальф, 1993. 285 с.

Мардов И. Б. Подвиг подмастерья (судьба и труды П. П. Николаева). Толстовский ежегодник. 2001. Тула: Власта, 2001. С. 302–324.

Мардов И. Б. Путь восхождения. Т. 1. М.: Гендальф, 1993. 448 с.

Мардов И. Б. Этапы личной духовной жизни. М.: ТОО «Радикс», 1994. 80 с.

Маркус Дж. С. Хиджра Льва Толстого: из Ясной Поляны на Кавказ? // Четки: литературно-философский журнал. М., 2010. № 3. С. 80–89.

Мелехов А. Небо, верящее в землю // Нева. СПб., 2011. № 7. С. 183–185.

Мелешко Е. Д. Каширин А. Ю. Философия толстовства: идея духовно-монистического миропонимания // Этическая мысль. Вып. 2. М.: Институт философии РАН, 2001. С. 192–202.

Мелешко Е. Д. Толстой и духовное знание // Тульская школа. Тула, 1998. № 2. С. 19–20.

Мелешко Е. Д. Учение Л. Н. Толстого и современные дискуссии о соотношении религии и нравственности в российском обществе // Толстой в движении эпох... В 2 ч. Ч. 1. М., 2011.

Мелешко Е. Д. Философия непротивления Л. Н. Толстого: систематическое учение и духовный опыт: Дисс. ... д-ра филос. наук: 09.00.05. М.: ИФ РАН, 1999. 378 с.

Мелешко Е. Д. Христианская этика Л. Н. Толстого. М.: Наука, 2006. 308 с.

Мень А. (протоирей) Богословие Л. Толстого и христианство // Он же. Культура и духовное возрождение. М., 1992.

Мень А. (протоирей). Пустынь великого ересиарха: религиозно-философские взгляды Льва Николаевича Толстого / Публ. Н. В. Григоренко-Мень // Вышгород — Таллин, 1995. № 5/6. С. 96—111.

Меситова С. А. Этическая танатология Л. Н. Толстого (толстовский опыт переживания смерти и его нравственно-религиозный смысл): Автореф. дисс. ... канд филос. наук. Тула: ТГПУ им. Л. Н. Толстого, 2003. 24 с.

Мик Д. Толстой и новые русские / Пер. с англ. Ю. Вронской // Международные яснополянские писательские встречи. 2010. Тула, 2011. С. 143—150.

Мирза-Ахмедова П. М. Классика и современность в аспекте взаимодействия. Ташкент: «Akademiyа», 2008.

Митрошенков О. А. Лев Николаевич Толстой // В кн.: Он же. Русская философия. Имена и идеи. М.: РАГС, 2007. С. 66—71.

Мицуру Э. Учение Л. Н. Толстого о непротивлении злу и его влияние на общественную мысль в Японии. Дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.05. М.: РАН ИФ, 2001. 127 с.

Моисеева Н. А. Национально-этнические детерминанты воспитательно-образовательных процессов в философии Л. Н. Толстого. М.: МГСУ, 2000. 104 с.

Моисеева Н. А. Национально-этнические детерминанты учения о человеке, религии и обществе в философии Л. Н. Толстого. М.: РГАЗУ, 2005. 160 с.

Монин М. А. Толстой и Фет: два прочтения Шопенгауэра // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 111—126.

Мурзак И. И. Культура как репетиция оркестра философских смыслов: (Л. Толстой и Ф. Феллини между утопией идей и реальностью человека) // Религиоведение. 2008. № 1. С. 163—179.

Набиев Н. Г. Человек в творчестве Л. Н. Толстого. М., 1999.

Немировская Л. З. Религия в духовном поиске Толстого. М.: Знание, 1992. 64 с.

Немировская Л. З. Философия Толстого: смысл и ценность жизни. Мировоззрение. Общество. Искусство. История. Любовь. М.: Рос. нов. ун-т, 2000. 215 с.

Нива Ж. *Tabula rasa* Паскаля и Толстого // *Континент*. 2006. № 128. С. 373–376.

Никитина Н. А. Круг познания Льва Толстого // *Философский век. Альманах. Энциклопедия как форма универсального знания: от эпохи просвещения к эпохе интернета*. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский центр истории идей, 2004. № 27. С. 354–364.

Никитина Н. А. О лирофобии Толстого // *Яснополянский сборник* 2008. Тула: Ясная Поляна, 2008. С. 211–216.

Никитина Н. А. О «страхе влияния» Льва Толстого // *Пространство и время как культурная парадигма: Мат-лы научной сессии Бухарестского университета 25–27 мая 2007*. Editura universitatii din bucuresti, 2008. С. 55–60.

Никитина Н. А. Об искусстве забывания // *Музей*. 2009. № 1. С. 18–21.

Николаева Е. В. Проблемы изучения поэтики позднего Толстого. *Толстовский ежегодник*. 2001. Тула: Власта, 2001. С. 383–389.

Николаева Н. А. Л. Толстой и философия стоиков (размышления Марка Аврелия в библиотеке Ясной Поляны) // *Мир филологии. Посвящается Лидии Дмитриевне Громовой-Опульской*. М.: Наследие, 2000. С. 246–256.

Никольский С. А. Русское мировоззрение: «Новые люди» как идея и явление: опыт осмысления в отечественной философии и классической литературе 40–60-х гг. XIX века. М.: Прогресс-Традиция, 2012. 623 с.

Никольский С. А. Смыслы и ценности русского мировоззрения в творчестве Л. Н. Толстого // *Вопросы философии*. 2010. № 9. С. 117–134.

Новиков А. И. Нравственные поиски Льва Толстого // *Он же. История русской философии X–XX вв.* СПб., 1998. С. 166–175.

Овсянников М. Ф. Эстетические взгляды Л. Н. Толстого // *Вопросы философии*. 1995. № 10. С. 120–128.

Опульская Л. Д. Художественное Евангелие от Льва Толстого // *Толстой Л. Н. Божеское и человеческое: произведения 1903–1910 гг.* М., 1994. С. 7–16.

Орвин Д. Т. Л. Н. Толстой и философия открытого отказа от философии / Пер. с англ. А. Ключанского / Толстовский ежегодник. 2002. Под общ. ред. В. Б. Ремизова. Тула: Власта, 2003. С. 412–423.

Ореханов Г. П. (свящ.) Жестокий суд России: В. Г. Чертков в жизни Л. Н. Толстого. М.: ПСТГУ, 2009. 192 с.

Осипов Ю. М. Метафизическая драма Льва Толстого // Толстой. Новый век: журнал размышлений. Тула, 2006. № 2. С. 37–57.

Осипов Ю. М. О Льве Толстом: (из переписки с С. М. Романовым из Ясной Поляны) // Философия хоз-ва. 2007. № 4. С. 270–273.

Осипов Ю. М. С чем мы прощаемся? // Слово. 2006. № 6. С. 7–19.

Остерман Л. А. Сражение за Толстого. М.: Грантъ, 2002. 296 с.

Павлова Т. А. (ред.). Ненасилие как мировоззрение и образ жизни (исторический ракурс). М.: ИВИ РАН, 2000. 302 с.

Паевская О. В. Роль идей Гегеля и Толстого в становлении современной системы образования // Русская философия между Западом и Востоком: Мат-лы V Всеросс. науч. заоч. конгр. Екатеринбург, 2001. С. 183–186.

Панаэктов О. Г. Н. П. Гимеров-Платонов и К. Н. Леонтьев: споры о Толстом. Краснодар: Кубанск. соц.-эк. ин-т, 2002.

Панченко Н. В. Л. Н. Толстой: человек, поступок, личность: (Очерки о нравственной жизни русской личности). Пермь: Б. и., 2000. 145 с.

Паперно И. «Если бы можно было рассказать себя...» / Авториз. пер. с англ. Б. Маслова // НЛО. М., 2003. № 61. С. 296–317.

Парахин Ю., Парахина Е. Лев Толстой: Россия на пути к книге Бытия. Лев Толстой и Ясная Поляна: новое, парадоксальное в Л. Н. Толстом и духовности России. Тула, 1998.

Пекарская С. М. Мировоззрение Толстого в контексте русской философии между Западом и Востоком // Русская философия между Западом и Востоком: Мат-лы V Всеросс. науч. заоч. конгр. Екатеринбург, 2001. С. 189–191.

Петров В. К. Бремя страстей человеческих: духовно-религиозная, историческая и семейная трагедия Льва Толстого // Страсти по Толстому: метафизическая драма великого человека. М.; Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2005. С. 180–195.

Половинкина Л. М. Проблема власти в философской интерпретации Л. Н. Толстого // Всеросс. науч. конф. Русская философия: преемственность и роль в современном мире: тезисы докладов и выступлений. СПб., 18–21 мая 1992 года. Ч. 1. СПб., 1992. С. 63–65.

Полосина А. Н. К проблеме Л. Н. Толстой и Ж.-Ж. Руссо // Проблемы изучения русской литературы XVIII: Межвузовский сборник научных трудов. СПб; Самара, 2005. Вып. 11. С. 335–347.

Полосина А. Н. Л. Н. Толстой и Аврелий Августин о памяти, времени и пространстве // Лев Толстой и мировая литература: Мат-лы междунар. науч. конф., Ясная Поляна, 28–30 авг. 2003 г. Тула: Ясная Поляна, 2005. С. 65–76.

Полосина А. Н. Л. Н. Толстой и Ж.-Ж. Руссо: идея совершенствования // Лев Толстой и мировая литература: Мат-лы IV междунар. науч. конф. 22–25 августа 2005. Тула, 2007. С. 269–284.

Полосина А. Н. Лев Толстой и Вольтер о веротерпимости // Вольтеровские чтения: Мат-лы международных конференций. Санкт-Петербург: РНБ, 2009. Вып. 1. С. 203–214.

Полосина А. Н. Литературно-философское наследие Ш. Монтескье в творчестве Л. Н. Толстого // Толстой и о Толстом: Материалы и исследования. М.: ИМЛИ РАН. М., 2009. С. 288–294.

Полосина А. Н. Необходимая неприятность? (Гендерные воззрения Льва Толстого) // Нева. 2011. № 1. С. 163–168.

Полосина А. Н. Руссоизм Л. Н. Толстого // Литературоведческий журнал. 2011. № 28. С. 67–76.

Полосина А. Н. Толстой — читатель Августина (по материалам яснополянской библиотеки) // Толстовский сборник 2001. XXVII международные толстовские чтения. Тула, ТГПУ, 2002. С. 167–178.

Полосина А. Н. Труды французских моралистов XVII в. Лабрюйера и Ларошфуко как источники «Круга чтения» // Толстой и о Толстом. М.: ИМЛИ РАН, 2010. Вып. 4. С. 199–208.

Помпеев Ю. Напоминание от Луки // Аврора. 1996. № 11/12. С. 18–19.

Попов А. К. «Не плоть, а дух растлился в наши дни...»: духовная катастрофа Л. Н. Толстого // Страсти по Толстому: метафизическая драма великого человека. М.; Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2005. С. 143–155.

Попов Г. А. Внутриличностные основы религиозной жизни в антропологии Л. Н. Толстого // Философские науки. 2004. № 8. С. 117–137.

Попов Г. А. Л. Н. Толстой и проблема смысла // Соц.-гум. знания. М., 2004. № 4. С. 262–274.

Попов Г. А. Л. Н. Толстой и проблема смысла жизни // Социально-гуманитарные знания. 2004. № 4. С. 262–274.

Попов Г. А. Что стоит за вопросом о жизни и смерти в религиозно-философском учении Л. Н. Толстого // Философские науки. 2004. № 3.

Порудоминский В. И. Для мира сего: послесловие // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 20 т. Т. 17. М.: Терра, 1998. С. 332–360.

Порудоминский В. И. «Особенно оживленная деятельность мозга»: сны и сновидения в духовных исканиях Толстого // Человек. М., 1997. № 6. С. 129–149.

Порудоминский В. И. «Помоги, отец!»: молитва в жизни Л. Н. Толстого // Человек. 1999. № 2. С. 162–180.

Порудоминский В. И. «...Равенство всех людей – аксиома» // Октябрь. М., 2001. № 9. С. 178–183.

Посадская О. А. Творческий диалог Л. Н. Толстого и К. Н. Леонтьева. Проблема общности и своеобразия: Дисс. ... канд. филол. наук: 10.01.01. Краснодар, 2007. 243 с.

Постникова К. М. Категории пространства и времени в осмыслении позднего Толстого // Яснополянский сборник. 2010: Сб. мат-лов и публ. Тула: Ясная поляна, 2010. С. 168–175.

Прокопчук Ю. В. Духовно-монистическая система П. П. Николаева в свете религиозно-философских взглядов Толстого // Л. Н. Толстой в движении эпох. Мат-лы междунар. толстовского форума, посвященного 100-летию со дня смерти Л. Н. Толстого: В 2 ч. Ч. 1. М., 2011. С. 122–133.

Прокопчук Ю. В. Отлучение Л. Н. Толстого от церкви в зеркале общественного мнения (по материалам Отдела рукописей ГМТ) // Лев Толстой и мировая культура. Мат-лы второго междунар. толстовского конгресса. М., 2006. С. 80–85.

Прокопчук Ю. В. Предчувствие конца. Эпоха рубежа XIX–XX веков в восприятии Толстого // Л. Н. Толстой в движении эпох... Мат-лы междунар. толстовского форума: В 2 ч. Ч. 2. М., 2011. С. 366–373.

Прокопчук Ю. В. Призрак утопии. Утопические элементы толстовского мировоззрения // Толстовский сборник. Тула: ТГПУ, 2008. С. 157–164.

Прокопчук Ю. В. Религиозно-философские идеи Л. Н. Толстого и концепция «Вечной философии» Олдоса Хаксли // Яснополянский сборник. 2012. Тула, 2012. С. 304–314

Прокопчук Ю. В. Сущность толстовского имперсонализма // Толстовский ежегодник. 2003. Тула, 2006. С. 337–350.

Пьяных М. Три богатыря: Вл. Соловьев, Ф. Достоевский и Л. Толстой в прологе к российскому трагическому XX столетию // Нева. СПб., 2000. № 10. С. 170–181.

Рассказов Ю. С. Мой Толстой. М.: Амрита-Русь, 2011. 160 с.

Рачин Е. И. Бог и человек в творчестве Л. Н. Толстого // Лев Толстой и мировая культура: Мат-лы второго междунар. толстовского конгресса. М., 2006. С. 42–50.

Рачин Е. И. «В чем моя вера?» (о трактате Л. Н. Толстого) // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 2000. С. 354.

Рачин Е. И. «Исповедь» (о трактате Л. Н. Толстого) // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 2001. С. 166.

Рачин Е. И. Истоки и эволюция мировоззрения Льва Толстого: Дисс. ... д-ра филос. наук. М.: Моск. гос. ун-т электроники и математики (Техн. ун-т), 1997. 369 л.

Рачин Е. И. Лев Толстой и русская идея. М.: Глобус, 2001. 56 с.

Рачин Е. И. Лев Толстой о жизни и ее смысле // Полигнозис. М., 1999. № 4. С. 80–90.

Рачин Е. И. Философские искания Льва Толстого. М.: РУДН, 1993. 172 с.

Ремизов В. Б. Л. Толстой в поздний период творчества: мировоззрение и художественное видение // Толстовский сборник: Этика и эстетика... Межвузовский сборник научных трудов... Тула: ТГПУ, 1992. С. 3–22.

Ремизов В. Б. Л. Н. Толстой: диалоги во времени. Тула: ТГПУ, 1998. 300 с.

Ремизов В. Б. Мировоззрение и художественное видение. На пути к пониманию творчества Льва Толстого // Лев Толстой и мировая культура. Мат-лы третьего междунар.

толстовского конгресса, 12–14 сент., 2008. М., 2010. С. 13–28.

Ремизов В. Б. Мудрая человечность. Кантианские мотивы в откровении Льва Толстого // Толстовский сборник. 2000. Мат-лы XXVI междунар. толстовских чтений. Ч. 1. Толстой в движении эпох... Тула, 2000. С. 11–32.

Ремизов В. Б. Муки и подозрения семьдесят пятого года: (Л. Н. Толстой на пути к финалу «Анны Карениной») // Толстой и о Толстом: Мат-лы и исследования. Вып. 2. РАН ИМЛИ им. А. М. Горького. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 223–245.

Ремизов В. Б. Неэвклидова геометрия толстовской духовности. О некоторых особенностях личности писателя и проблемах современного образования // Российское образование: традиции, инновации, перспективы: пед. чтения, посвященные памяти Л. Н. Толстого (Воронеж, 16 декабря 2010). Воронеж: Гос. пром.-гуманит. колледж, 2010. С. 2–10.

Ремизов В. Б. «Сила жизни» как творческий стимул Льва Толстого // Лев Толстой и мировая культура: Мат-лы третьего междунар. толстовского конгресса, 12–14 сент. 2008. ГМТ; Москва. М.: 2010. С. 117–126.

Ремизов В. Б. «Странный вопрос» о свободе воли в духовных исканиях молодого Толстого // Толстовский сборник. 2001. Мат-лы XXVII междунар. толстовских чтений: Толстой — художник, мыслитель, читатель. Тула, 2002.

Ремизов В. Б. Толстой и Монтень в их раздумьях о жизни, смерти и бессмертии // Яснополянский сборник, 1992. Тула, 1992. С. 64–73.

Рехо К. «Неделание». Лев Толстой и Лао-цзы // Проблемы Дальнего Востока. 2000. № 6. С. 152–163.

Рогожа М. М. Моральный поступок и моральное действие: критерии оценки // Этическая мысль. Вып. 10. М.: ИФ РАН, 2001. С. 39–50.

Романов С. М. В Толстом все противоречия вместе живут // Литературная Россия. М., 2000. 28 янв. (№ 4). С. 7.

Романов С. М. Лев Толстой и пустота // Литературная Россия. М., 2002. 1 марта (№ 9). С. 4.

Романов С. М. «...Плеяда наша работала лишь по его указаниям» // Слово. М., 1999. № 3. С. 34–39.

Романов С. М. «Совестный» бунт // Слово. М., 1998. № 5 (сент.-окт.). С. 89–91.

Романова Т. В. Принципы толстовской педагогики в преддверии нового века // Русская словесность. 1995. № 1. С. 87–93.

Ростовцева Л. И. Много ли человеку нужно?.. // Страсти по Толстому: метафизическая драма великого человека. М.; Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2005. С. 241–258.

Руа Ф. Знание и мудрость в наследии Л. Н. Толстого // Лев Толстой и мировая литература. Мат-лы IV междунар. научн. конф. Ясная Поляна, 22–25 авг. 2005 г. Тула, 2007. С. 259–268.

Руа Ф. Свобода по Толстому: педагогический опыт и опыт жизни // Лев Толстой и мировая литература: Мат-лы междунар. науч. конф. Ясная Поляна, 28–30 авг. 2003 г. Тула: Ясная Поляна, 2005.

Рудяк И. И. Русский полет: от Толстого до Булгакова // Страсти по Толстому: метафизическая драма великого человека. М.; Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2005. С. 228–241.

Рэдферн Д. Л. Толстой. Принципы нового мирового порядка / Перевод с англ. яз. М.: Сакура, 1993. 208 с.

Сабиров В. Ш. Идея спасения в русской философии // В кн.: Л. Н. Толстой: об этико-философском наследии Толстого. СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. С. 93–132.

Сабиров В. Ш., Соина О. С. Жизнь и смерть, любовь и не-насилие // Философия ненасилия Л. Н. Толстого: точки зрения. Екатеринбург, 2002.

Сакулин П. Н. Л. Н. Толстой и проблема свободы // Лев Толстой и Общество любителей российской словесности. М., 2008. С. 26–48.

Сараскина Л. Н., Романов С. М. Русский человек на gendex.ru: Интернет-диалог. Ясная Поляна – Москва // Толстой. Новый век: журнал размышлений. Тула, 2006. № 2. С. 142–156.

Свенцицкая И. С. Положительное значение Льва Толстого // Толстой. Новый век: журнал размышлений. Тула, 2005. № 1. С. 17–27.

Свинцов В. Вера и неверие: Достоевский, Толстой, Чехов и другие // Вопросы литературы. М., 1998. № 9/10. С. 176–207.

Семикина Ю. Г. Художественная танатология в творчестве Л. Н. Толстого 1850–1880-х годов: образы и мотивы: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Волгоград, 2002. 27 с.

Семыкин П. Н. Л. Н. Толстой — философ нашего времени // Л. Н. Толстой. Избр. филос. произв. М.: Просвещение, 1992. С. 4—13.

Сливицкая О. В. Об эффекте жизнеподобия «Анны Карениной» (ритм композиции) // Толстовский ежегодник. 2001. Тула: Власта, 2001. С. 359—366.

Слоун Д. Открытие Канта Толстым // Лев Толстой и мировая литература: Мат-лы IV науч. конф. 22—25 авг. 2005. Тула, 2007. С. 288—310.

Соболевская А. А. Спор о вере: Александра Толстая против Льва Толстого // Страсти по Толстому: метафизическая драма великого человека. М.; Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2005. С. 123—143.

Созина Е. К. Мир и миры Л. Н. Толстого // В кн.: Эволюция русского реализма XIX в.: семиотика и поэтика. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2006. С. 86—95.

Соина О. С. Л. Н. Толстой: парадоксы этического человека // Человек. 1996. № 2. С. 60—79.

Соина О. С. От этики непротivления к философии права // Человек. М., 1999. № 4. С. 27—40.

Соколова С. Н., Лыкова В. С. Проблема России и Европы в осмыслении А. С. Пушкина и Л. Н. Толстого и концепция самобытных цивилизаций Н. Я. Данилевского // Л. Н. Толстой и А. С. Пушкин: сопричастность идей, образов, судеб: Мат-лы XXV междунар. толстовских чтений. Тула, 1999. С. 310—311.

Солев К. Проблема «духовной» и «плотской» любви в мировоззрении и художественном творчестве Л. Н. Толстого, 1850—1900 годы: Дисс. ... канд. филол. наук: 10.01.01. М., 2000. 223 с.

Сухов А. Д. Л. Н. Толстой и религия // Философия и общество. 2001. № 1. С. 115—129.

Сухов А. Д. Философ ли Л. Н. Толстой? // История философии. М.: РАН ИФ, 1999. № 4. С. 185—198.

Сухов А. Д. Яснополянский мудрец // Сухов А. Д. Русская философия: характерные признаки и представители, особенности развития. М.: Канон+РООН Реабилитация, 2012. С. 267—342.

Сухов А. Д. Яснополянский мудрец: традиции русского философствования в творчестве Л. Н. Толстого. М., 2001. 145 с.

Тамарченко Н. Д. Идея непротивления у Л. Толстого: религиозно-философские версии и художественные трактовки // Изв. Рос. акад. наук. Сер. лит. и яз. 2004. № 1. С. 3–13.

Тарасов А. Б. «Божеское» и «человеческое»: поздние произведения Л. Н. Толстого // Глагол. 2002. № 8. С. 22–28.

Тарасов А. Б. В поисках высшей правды // Литературная учеба. М., 2001. № 6. С. 82.

Тарасов А. Б. Гносеологические и онтологические основы религиозного учения Л. Н. Толстого // Вопросы философии. М., 2001. № 8. С. 137–144.

Тарасов А. Б. Духовный путь Льва Толстого // Глагол. 2001. № 6. С. 24–28.

Тарасов А. Б. Какую правду проповедовал Толстой? // Литература в школе. 2003. № 3. С. 12–18.

Тарасов А. Б. О своеобразии религиозности искусства Льва Толстого и Рихарда Вагнера // Музыковедение к началу века: прошлое и настоящее. М., 2002. С. 177–185.

Тарасов А. Б. «Путаница понятий» и «свет любви» в религиозно-нравственных исканиях Константина Левина // Литературная учеба. 1996. № 1. С. 128–146.

Тарасов А. Б. Сходство и различие в истолковании нравственно-философской проблематики в «Дневнике писателя» Достоевского и в дневниках Толстого // Достоевский и современность. Новгород, 1995. С. 172–177.

Тарасов А. Б. Хронологические рамки «духовного перелома» Толстого // Литературоведческий журнал. 2001. № 15. С. 280–287.

Тарасов А. Б. Что есть истина? Праведники Льва Толстого. М.: Языки славянской культуры, 2001. 176 с.

Тарасов Б. Н. Лев Толстой — читатель Блеза Паскаля // Вопросы литературы. 1997. № 6. С. 86–101.

Тарасов Б. Н. Мыслящий тростник. Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М.: Молодая гвардия, 2004. [См. рец. Стрельцовой Г. Я.: Вопросы философии. М., 2007. № 7. С. 180–183].

Тиме Г. А. Немецкий миф о Л. Толстом и Ф. Достоевском первой трети XX века // Россия и Германия: философский дискурс в русской литературе XIX–XX вв. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 222–246.

Троицкий Д. (протоиерей). Православно-пастырское увещание графа Толстого // Роман-журнал «XXI век». 2000. № 12. С. 97–107.

Тростников В. Н. И великие поддаются соблазнам // Русский дом. М., 2008. № 9. С. 50–52.

Урусиков Д. С. Лев Толстой и Филипп Майнлендер в контексте философского пессимизма // Страсти по Толстому: метафизическая драма великого человека. М.; Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2005. С. 168–180.

Федчин В. С. Проблема человека в русской общественной мысли (XIX — нач. XX веков). Иркутск: Иркутский университет, 1993.

Фетисенко О. Л. «Со Львом Толстым я не тягаюсь и не равняюсь». (К теме «К. Леонтьев и Л. Толстой») // Филологические записки. Вып. 20. Воронеж, 2003. С. 105–117.

Философия ненасилия Л. Н. Толстого: точки зрения. Коллективная монография. Екатеринбург: Уральский ун-т, 2002.

Фомин Ю. Лев Толстой как современный мыслитель (Размышления, навеянные книгой Ги де Маллака «Мудрость Льва Толстого») // Знание — сила. 1996. № 9. С. 81–85.

Фудзинума Т. «Анна Каренина» и педагогическая деятельность Л. Н. Толстого // Толстовский ежегодник. 2001. Тула: Власта, 2001. С. 274–282.

Хагурова Н. А. Проблема смысла жизни и смерти в философии Л. Н. Толстого: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 1995.

Чередниченко И. П. «Движение жизни» как космопланетарный процесс в учении Л. Н. Толстого // Гуманитарные и социально-экономические науки. Ростов н/Д, 2000. № 1. С. 31–34.

Шаталов А. А. Лев Толстой и «педагогический анархизм»: (Сравнительный анализ оценок идеи «свободного воспитания» Л. Н. Толстого, данных в XIX — начале XX вв.) // Страницы истории отечественной педагогики. М., 1996. С. 65–70.

Шмелев В. Д. Дилемма жизни и смерти в творчестве Л. Н. Толстого // «Смерть Ивана Ильича»: ассоциативные рефлексии. Сб. ст. под общ. ред. В. Д. Шмелева. Екатеринбург: Ур. ФУ: УТО, 2010. С. 42–59.

Шумко В. В. Эволюция социально-утопических взглядов Л. Н. Толстого и творчество писателей-фантастов 1-й половины XIX века // Толстовский сборник. 2001. Мат-лы XXVII междунар. толстовских чтений. Тула: ТГПУ, 2002. С. 115–124.

Щетинина Г. И. Толстой как социальный реформатор: основные идеи и последователи. Конец XIX — XX века. М.: Институт истории РАН, 1995. 104 с.

Эбаноидзе А. Урок самоограничения // Дружба народов. М., 2003. № 9. С. 190—210.

Эльцбахер П. Сущность анархизма М.: АСТ, 2001. 272 с.

Эткинд Е. Г. «Внутренний человек» и внешняя речь: Очерки психопоетики русской литературы XVIII—XIX веков. М.: Языки русской культуры, 1999. 208 с.

Юнусова И. Ш. Л. Н. Толстой о единении // Межкультурный диалог на евразийском пространстве: Сб. ст. и тез. докл. Уфа, 2002. С. 233—235.

Юркевич А. Г. Толстой и китайская философия // Китайская философия: Энцикл. словарь / Абаев И. В., Ань Циминь, Асланова М. А. и др. Гл. ред.: Титаренко М. Л. М.: Мысль, 1994. С. 326—327.

Юшкевич П. С. Мировоззрение и мировоззрения: очерки и характеристики. М.: Либроком, 2011. С. 101—133.

Яблонский Г. Сон ясновидящего и смерть Анны // Новый журнал. Нью-Йорк, 2000. Кн. 220 (дек.). С. 271—286.

Составитель И. Бендерский

Указатель имен

- Абдо ('Абду) Мухаммад — 8, 443–452
Августин блаженный — 118
Аверинцев С.С. — 431
Адамович Г.В. — 10, 11
Аксаков С.Т. — 407, 492
Аксаков И.С. — 407
Аксаков К.С. — 407, 492
ал-'Аккад 'А.М. — 446, 447
Алданов М.А. — 381
Александр I — 17
Александр III — 412
Алексеев В. — 416–419
Алексий II — 415
Андреевский С.А. — 30
Анненков П.В. — 169, 492
Антоний Великий — 37
Антоний (митрополит) — 411
Апресян Р.Г. — 139, 146, 219
Аракчеев А.А. — 194
Аристотель — 233–235, 357, 438
Аристофан — 331
Арсеньева В.В. — 131
Афанасьев А.Н. — 335
Ахматова А.А. — 111
- Базыкина А. — 131
Байрон Дж.Г. — 136
Бакланов Я.П. — 486
- Бакунин М.А. — 379
Балюзек Л.Ф. — 490
Басё М. — 121
Басинский П. — 419, 420
Барятинский А.И. — 485
Батюшков К.Н. — 32, 136
Баумгартен А.Г. — 329
Бах И.С. — 331, 370
Бахтин М.М. — 17, 31, 96, 110, 187, 367, 368
Бёклин А. — 331
Белинский В.Г. — 92, 93, 104, 105, 132, 427
Белый А. — 14, 16, 34, 262, 366 384
Бёме Я. — 423–426, 431, 433, 434
Бердяев Н.А. — 17, 29, 250, 252, 255, 262, 308, 310, 311, 315, 317, 320, 350, 354, 362, 374–376, 378, 383, 386–388 431, 433, 434, 438–442, 463
Берлин И. — 361, 362
Берлиоз Г. — 331
Бетховен Л. ван — 309, 311, 331, 370
Бибихин В.В. — 35–48, 53
Бирман Ю. — 182, 195
Бирюков П.И. — 411, 469
Блант А. — 448–450

- Блант У.С. — 448, 449
Блинкина М.М. — 182, 183
Блок А.А. — 441
Боборыкин К.Н. — 490
Бодлер Ш. — 331
Бойко В.А. — 115
Боровиков С. — 368
Борхес Х.Л. — 24
Боткин В.П. — 169, 492
Бочаров С.Г. — 195
Бракер Н.А. — 331, 457, 459
Брамс И. — 331
Бриммер Э.В. — 487
Брокгауз Ф.А. — 408
Брюллов К.П. — 338
Булгаков В.Ф. — 16
Булгаков С.Н. — 30, 261, 350,
356, 357, 363, 379, 380, 381,
386–388
Бунин И.А. — 51, 97, 210, 366,
376
Буренин В.П. — 150
Бычков В.В. — 327, 330, 342
Бюффон Ж.-Л. — 479
- Вагнер Р.** — 331
Валери П. — 121
Варламов А. — 419
Вахрушев В.С. — 24
Верлен П. — 331
Веселовский А.Н. — 33
Виньи А.В. де — 136
Витгенштейн Л. — 37, 38, 40
Власов П.В. — 59
Вольтер Ф.-М.О. — 365, 482
Волынский А.Л. — 431
Воробьев Н.Н. — 447
Выготский Л.С. — 118, 127
Выжуро В. — 421
- Гайденок П.П.** — 141
Галаган Г.Я. — 339
- Ганди М. — 301, 302
Гартман Э. — 426
Гаршин В.М. 1 — 4
Гаспаров М.Л. — 110, 111
Гауптман Г. — 430, 432
Гегель Г.В.Ф. — 89, 141–143,
146, 147, 155, 233, 236, 356,
369, 373, 426, 427, 429, 433,
434, 441, 442, 464
Гей Н.К. — 121
Гейзенберг В. — 104
Гельфонд М.Л. — 248, 385, 463,
465, 475
Георгий о. (Ореханов) — 419
Герцен А.И. — 13, 111, 132,
427, 428
Гершензон М.О. — 63
Гессе Г. — 430
Гёте И.В. — 39, 121, 136, 364,
365, 367, 368, 370, 371, 379,
433, 438
Геффдинг Г. — 71
Глебов М.П. — 479
Глебов П.Н. — 491
Гнедич Н.И. — 136
Гоголь Н.В. — 11, 14, 108, 170,
342, 343, 345, 373, 407
Гольденвейзер А.Б. — 117, 195,
202
Гончаров И.А. — 171, 172, 492
Горичева Т.М. — 16
Горталов И.К. — 482
Горчаков А.М. — 481
Горчаков М.Д. — 490, 491, 491
Горячкин Г.В. — 447
Григорьев А.А. — 166–181
Григорьева Т.П. — 121
Грицанов А.А. — 409
Громова Л.Д. — 177
Гумилев Н.С. — 136
Гуревич Л.Я. — 131
Гус Я. — 333

- Гусев Н.Н. — 61
 Гусейнов А.А. — 8, 139, 146,
 148, 216, 219, 272, 278, 303
 Гуссерль Э. — 38, 423
 Гюго В. — 136, 365
- Д**
 Данилевский Р.Ю. — 435
 Данте Алигьери — 39, 331,
 370
 Дарвин Ч. — 89, 365, 449
 Декарт Р. — 36, 85, 233, 454
 Демичев А. — 30
 Державин Г.Р. — 80, 136
 Дерулэд П. — 59
 Джамал ад-Дин ал-Афгани —
 444
 Джеми Ш. — 277
 Джойс Дж. — 120
 Д'Идевиль А. — 133
 Дильтей В. — 37, 38, 43
 Диоген — 371
 Долинина А.А. — 444, 449
 Донсков А.А. — 177
 Достоевский М.М. — 167
 Достоевский Ф.М. — 7, 11, 12,
 15, 29, 31, 32, 35, 36, 80, 85,
 93–95, 97, 99, 100–103,
 105, 106, 119, 167, 306, 313,
 320–326, 342, 343, 373, 379,
 407, 432, 433, 436–442
 Драч Г.В. — 352
 Дружинин А.В. — 169, 492
 Дубровин А.И. — 412
 Дудышкин С.С. — 492
 Дурылин С.Н. — 46
 Дьяков Д.А. — 483
 Дюма-сын А. — 73, 132–134
- Е**
 Евклид — 13
 Евлампиев И.И. — 115
 Евстигнеев Е.А. — 161
 Егоров Б.Ф. — 426
- Ергольская Т.Н. — 130, 478,
 479, 480, 481, 483, 489
 Екатерина II — 484
 Ефрон И.А. — 408
- Ж**
 Женетт Ж. — 118
 Жирарден Э. де — 133, 134
 Жирмунский В.М. — 423
 Жорж Санд — 493
 Жуковский В.А. — 105, 136
- З**
 Загоскина Е.Д. — 483
 Зеньковский В.В. — 14, 357,
 257, 323, 325, 385, 408, 418,
 423, 452, 453, 461
 Золя Э. — 73, 370
 Зорина А.Д. — 206
 Зоценко М.М. — 17
- И**
 Ибн Каййима ал-Джавзийи —
 444
 Ибн Таймийя — 444
 Ибсен Г. — 331, 370
 Иванов В.В. — 14, 356, 431, 440
 Иванов В.И. — 354
 Иванов Н.И. — 482
 Игнатий Брянчанинов — 28, 109
 Ильин А. — 481
 Ильин В.Н. — 249, 257, 267
 Ильин И.А. — 250, 272–274
 Иоанн Кронштадтский — 412,
 413
 Иславин К.А. — 484, 492
 Исупов К.Г. — 8, 16, 24, 29
- К**
 Кабанов А.С. — 298
 Калмыкова А.М. — 131
 Каловин В.П. — 491
 Калошин П.И. — 481
 Калошина С.П. — 481, 491
 Кальвин Ж. — 333
 Кандинский В.В. — 48

- Кант И. — 38, 39, 184, 255,
264, 265, 296, 356, 438, 454,
461–467, 469, 475
Кантор В.К. — 34, 364, 365
Карамзин Н.М. — 23, 136
Карякина Н.А. — 479
Кассирер Э. — 423
Кинна Р. — 277, 290, 299
Киреевский И.В. — 94, 407
Кириллина С.А. — 444–445,
447, 449
Клапаред-Спир Е.А. — 452–
454, 458
Клапаред Э. — 452, 454
Клинггер Ф.М. — 331
Клюев Н.А. — 14
Клюзова М.Л., см. Гельфонд
Кноринг Ф.Г. — 485, 486
Коб'ейн (Куб'айн) С. — 443,
446, 451
Кожин В.В. — 21
Козовой В.М. — 121
Кокрелл С. — 445–450
Колошина С.П. — 130
Константинов О.И. — 490, 492
Короленко В.Г. — 113
Кофмель Э. — 277
Краевский А.А. — 492
Краинский Н.В. — 14
Крамской И.Н. — 150
Крамстадиус И.К. — 490
Краснощекова Е.А. — 114
Крачковский И.Ю. — 443, 444
Кропоткин П.А. — 431
Круглов А.Н. — 463
Крылов И.А. — 481
Крымский А.Е. — 443, 444
Ксенофан Колофонский — 358
Куделин А.Б. — 443
Кузминская Т.А. — 133
Курбатов В. — 419
Кутлер Ф.Ф. — 492
Кутузов М.И. — 374, 380
Кьеркегор С. — 141, 235
Ламартин А. де — 136
Лапшин И.И. — 452
Лебедева О.Е. — 48
Левин З.И. — 444
Леви-Стросс К. — 423
Левицкий С.А. — 386, 493
Лейбниц Г.В. — 38
Лекомцев Ю.К. — 33
Ленин В.И. — 364, 366, 374,
382, 384
Леонтьев Д.А. — 127
Леонтьев К.Н. — 104, 108, 333,
342–346, 354
Лермонтов М.Ю. — 107, 121,
136, 427
Лесков Н.С. — 14, 366, 407
Лессинг Г.Э. — 137, 138
Лимбах И.Ю. — 35, 48
Лисовский А. — 150
Лист Ф. — 331
Лихачев Д.С. — 380, 381
Лобачевский Н.И. — 34, 482
Лорие С.А. — 453, 463, 466
Лосев А.Ф. — 437, 438
Лотман Ю.М. — 18, 33, 111
Луцевич Л.Ф. — 407
Любич К. — 338
Лютер М. — 60, 233, 333, 365
Майер А.Ф. — 481
Майков А.Н. — 492
Макарий Великий — 38
Маковицкий Д.П. — 111–113,
124
Макферсон Дж. — 135
Малларме С. — 331
Малевич К.С. — 34, 48, 317
Мамардашвили М.К. — 36
Мандельштам О.Э. — 136

- Манн Т. — 24, 34, 39, 46, 366, 367, 433, 435, 440
 Мареева Е.В. — 306
 Мареев С.Н. — 306
 Мардов И. — 410
 Маритен Ж. — 350
 Маркс К. — 365, 366, 376, 440
 Мейер Д.И. — 484
 Мень А. — 349, 355
 Мережковский Д.С. — 308, 309, 355, 366, 386, 387, 431–435, 439
 Месербиев С. — 488
 Метерлинк М. — 331
 Мечников Ив.Ил. — 150
 Мечников Ил.Ил. — 150
 Микель-Анджело — 331, 370
 Милославский Г.В. — 444
 Мильтон Дж. — 331, 370
 Милютин А.И. — 480
 Милютин В.А. — 480
 Милютин Д.А. 480, 483
 Милютин Н.А. — 480
 Михайловский Н.К. — 361
 Молоствова З.М. — 130, 483, 485
 Мольер Ж.Б. — 373
 Монтескье Ш.М. — 484
 Мор Т. — 350
 Мотрошилова Н.В. — 138
 Музиль Р. — 45
 Мусин-Пушкин Ал-др.М. — 481
 Мусин-Пушкин Ал.М. — 481
 Мусин-Пушкин М.Н. — 483
 Мюссе А. де — 136
- Наполеон Бонапарт** — 194, 371, 374
 Некрасов Н.А. — 179, 487, 489, 491–493
 Немировская Л.З. — 32
 Нечаев С.Г. — 379
- Нётцель К. — 435–437, 440
 Нива Ж. — 123
 Никифорова Т.Г. — 177, 448
 Николаева Т.М. — 33
 Николай I — 481, 490
 Николай II — 365, 412, 471
 Николай Кузанский — 16
 Ницше Ф. — 32, 89, 235, 314, 317, 373, 374–376, 378, 412, 426
 Новик В. — 348
- Обновленский А.П.** — 408, 417
 Огарев Н.П. — 492
 Оден У.Х. — 118
 Озеров В.А. — 136
 Ольхов П.А. — 166
 Ортега-и-Гассет Х. — 316, 317, 370, 374
 Оссиан — 135
 Остен-Сакен — А.И. 130, 478–481
 Островский А.Н. — 168, 169, 174, 492
- Палама Г.** — 38
 Панаев И.И. — 179, 492
 Паперно И.А. — 205
 Парфений (Левицкий) арх. — 414
 Паскаль Б. — 80, 129, 482
 Паскевич И.И. — 131
 Пастернак Б.Л. — 46, 126
 Петрарка Ф. — 33
 Петров М. — 33
 Петров Г.И. — 414
 Петровская Е.В. — 182
 Печерин В.С. — 28
 Пико дела Мирандола — 350
 Писемский А.Ф. — 168, 170–172, 174, 492
 Платон — 235, 330, 357, 438

- Полонский М.И. — 480, 481, 492
Полосина А.Н. — 130
Постнов О.Г. — 115
Прибыткова Е.А. — 452
Пришвин М.М. — 34
Пружинин Б.И. — 166
Пруст М. — 36, 37, 41, 182
Пушкин А.С. — 13, 28, 77, 108, 111, 136, 152, 174, 175, 181, 366, 369, 371, 373
Пушкин В.Л. — 180, 368, 372, 379
Пыпин А.Н. — 179
Пювис де Шаван П.С. — 331
- Радищев А.Н.** — 25, 28, 33
Рафаэль — 31, 370, 379
Рачин Е.И. — 29
Рашидов С.Ф. — 30
Рембрандт Х. ван Р. — 39
Ремизов В.Б. — 463
Рёссель Ф.И. — 478, 480, 481
Розанов В.В. — 96, 97, 311-315, 318, 320, 323, 324, 343, 370, 386, 395, 413, 416
Роллан Р. — 257
Россбах Ш. — 277
Рубакин Н.А. — 453, 466
Румер И.Б. — 452, 453, 461, 462, 476
Русанова А.А. — 131
Руссо Ж.Ж. — 33, 131, 233, 319, 483
- Саган Ф.** — 145
Салтыков А.А. — 437
Салтыков-Щедрин М.Е. — 312, 314
Сараскина Л.И. — 409, 413
Седакова О.А. — 35
Сенека Л.А. — 233
- Сен-Тома П.** — 479, 480, 482
Сервантес М. де — 24
Сержпутовский А.О. — 489
Серио П. — 452
Синило Г.В. — 409
Сиротинина-Шаховская А.Н. — 22
Сковорода Г.С. — 16
Сливицкая О.В. — 110, 114, 183, 469
Слоун Д. — 463
Смирнов А.В. — 141
Смоленцев А. — 420, 421
Сократ — 356, 357
Солженицын А.И. — 11
Соловьев Е.Г. — 426, 427
Соловьев В.С. — 12, 14, 29, 91, 261, 350, 376, 378, 407, 432, 438
Сологуб Ф.К. — 430
Сорокин Б. — 167, 168
Сорокин П.А. — 102
Софокл — 331
Спенсер Г. — 449
Сперанский М.М. — 194
Спир (Шпир) А. — 8, 452-466, 468, 475-477
Стасов В.В. — 150, 507, 508
Стендаль (Бейль А.-М.) — 118
Степин В.С. — 219
Степун Ф.А. — 366, 374, 431
Стерн Л. — 485
Столыпин А.Д. — 490, 491
Столыпин П.А. — 66
Страхов Н.Н. — 44, 104, 167-169, 176-178, 188, 207, 464
Струве П.Б. — 32
Суворин А.С. — 364, 365, 382
Сухотин М.С. — 454
Сухотина-Толстая Т.Л. — 454
Сютаев В.К. — 39, 68, 70

- Тарасов Б.Н. — 77
 Тарковский А.А. — 115
 Тассо Т. — 331, 370
 Тахо-Годи А.А. — 23
 Темяшев А.А. — 479
 Темяшева Д.А. — 479
 Тертуллиан — 400
 Тиме Г.А. — 422
 Ткаченко А. — 420
 Токаровский А.А. — 30
 Толстая А.А. — 131, 492
 Толстая А.Л. — 131
 Толстая М.Л. — 503
 Толстая (Волконская) М.Н. — 131, 478
 Толстая М.Н. — 478, 479, 480, 483, 484, 488
 Толстая П.Н. (Горчакова) — 130, 479, 480
 Толстая С.А. — 15, 111, 410, 411
 Толстая Т.Л. — 131, 411
 Толстой В.И. — 415
 Толстой В.П. — 484
 Толстой Л.С. — 15
 Толстой Н.И. — 478, 479, 481
 Толстой Д.Н. — 479–482, 484, 489, 492
 Толстой Н.Н. — 479–486
 Толстой С.Н. — 479, 481–484
 Толстой-Американец Ф.Ф. — 484
 Томашевский Ю.В. — 110
 Топоров В.Н. — 53
 Тотлебен Э.И. — 490
 Трегубов Н.М. — 74, 424, 434
 Трофимова М.К. — 37
 Трубецкая А.М. — 485
 Трубецкой Е.Н. — 97
 Тургенев И.С. — 169–171, 174, 179, 366, 492, 493
 Тютчев Ф.И. — 80, 92, 93, 104, 106, 492
 Тютчева Е.Ф. — 130
 Уайльд О. — 333
 Уваров С.С. — 93
 Урусов С.С. — 169
 Успенский Б.А. — 14
 Успенский Г.И. — 14
 Ухтомский А.А. — 114, 126
 Федоров Н.Ф. — 16, 25, 29, 103, 381, 407
 Федотов Г.П. — 14, 32, 350
 Фейербах Л. — 315
 Феодор (Бухарев) архимандрит — 342
 Фет А.А. — 149, 184, 191, 492
 Фирсов С.Л. — 410
 Фихте И.Г. — 464
 Флеминг П. — 425
 Флоровский Г.В. — 106, 250, 259, 274, 386
 Фонвизин И.С. — 480
 Форест Ф. — 299
 Франк С.Л. — 16, 116, 125, 256, 269, 274, 350, 365, 366, 385, 400, 431, 440
 Франкл В. — 127
 Франс А. — 145
 Франциск Ассизский — 333
 Фрейд З. — 127, 235, 316
 Фриде А.Я. — 490
 Фукуяма Ф. — 99, 101, 102
 Хайдеггер М. — 148, 206, 423
 Хасанов И.А. — 184
 Хлебников В.В. — 34
 Холевинская М.М. — 455
 Хомяков А.С. — 11, 91, 105, 350, 407

- Хоптон Р. — 278, 283, 294, 298, 299, 303
Хоружий С.С. — 38, 115
Христостанопулос А. — 277, 278, 297, 299, 300
Христостанопулос Н. — 277
- Чаадаев** П.Я. — 11, 13, 14, 95, 108, 407
Чайковский П.И. — 150
Чернышевский Н.Г. — 132
Чертков В.Г. — 22, 57
Чехов А.П. 364–366, 371, 382
Чижевский Д.И. — 453
Чичерин Б.Н. — 169
Чуднов А. — 452
Чуковская Л.К. — 111
Чуковский К.И. — 530
- Шаулов** С.М. — 425
Швейцер А. — 34, 430
Шекспир В. — 118, 318, 331, 370, 373
Шелер М. — 431
Шеллинг Ф.В.Й. — 426, 464
Шенберг А. — 34
Шестов Л.И. — 29, 315, 320, 431, 463
Шиллер Ф. — 368
Шифман А.И. — 443
Шкловский В.В. — 110, 184, 193
Шлегель Ф. — 379, 437
Шмеман А. — 120
Шнейдер С. — 331
Шопенгауэр А. — 141, 233, 235, 369, 375, 426, 427–430, 442, 464
Шпенглер О. — 34, 100, 362, 366, 438–442
Шперк Ф.Э. — 30
Шпет Г.Г. — 170, 461, 476
- Штраус** Р. — 331
Штук Ф. фон — 331
- Щедрина** Т.Г. — 8, 166, 170, 452
Щербатов М.М. — 11, 28
Щербатова-Уварова П.С. — 130
- Эвридип** — 331
Эйнштейн А. — 34
Эйхенбаум Б.М. — 369
Эккерман И.-П. — 438
Эко У. — 120
Элиаде М. — 442
Энгр Ж.О.Д. — 136
Эразм Роттердамский — 350
Эрн В.Ф. — 15, 16, 32
Эртель А. — 64
Эсхил — 331
Эткинд А.М. — 14
- Юм** Д. 454, 464
Юнг К.-Г. 426, 430
Юшков В.И. 481, 482
Юшкова П.И. 130, 481, 482
- Яннарас** Хр. 43
Янцен В.В. 452
Ясперс К. 266
- Avrich** P. — 301
Bartolf Ch. — 302
Brock P. — 291, 301, 302
Doppner A. — 433
Greenwood E.B. — 303
Hala M. — 441
Hennacy A. — 302
Kennan G. — 279, 289
Lavrin J. — 301
Lukacs G. — 317
Malcolm J. — 303
Marshall P. — 278
Missey J. — 302

Schacht J. — 444

Sprengel P. von — 432

Stephens D. — 278

Thomas J. — 302

Wohlfahrt P. — 439

Woodcock G. — 278

Zebiri K. — 444

Сведения об авторах

Бендерский Илья Игоревич — аспирант кафедры философии МПГУ, научный сотрудник Государственного музея Л. Н. Толстого.

Бибихин Владимир Вениаминович (1938—2004) — философ, филолог и переводчик.

Бычков Виктор Васильевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Вениамин Новик (Новик Валерий Николаевич, 1946—2010) — игумен, церковный общественный деятель и правозащитник.

Гельфонд (Клюзова) Мария Львовна — доктор философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Тульского филиала РГТЭУ.

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович — доктор философских наук, профессор, академик РАН, заведующий кафедрой этики философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, директор Института философии РАН.

Зорина Анна Дмитриевна — кандидат философских наук, главный библиотекарь Дома русского зарубежья им. А. Солженицына.

Исупов Константин Глебович — доктор философских наук, профессор кафедры эстетики и этики РГПУ им. А. И. Герцена.

Кантор Владимир Карлович — доктор философских наук, член редколлегии журнала «Вопросы философии», профессор философского факультета НИУ ВШЭ.

Куделин Александр Борисович — доктор филологических наук, профессор, академик РАН, директор Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, заместитель академика-секретаря Отделения историко-филологических наук РАН.

Луцевич Людмила Федоровна — доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой Восточноевропейской культурологии Института культурологии и антропоцентричной лингвистики Варшавского университета (IKLA).

Мареева Елена Валентиновна — доктор философских наук, профессор Московской международной высшей школы бизнеса.

Мареев Сергей Николаевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Современной гуманитарной академии.

Мотрошилова Нелли Васильевна — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Ольхов Павел Анатольевич — доктор философских наук, профессор кафедры культурологии и политологии НИУ «БелГУ».

Петровская Елена Васильевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы РГПУ им. А. И. Герцена.

Полосина Алла Николаевна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Музея-усадьбы Л. Н. Толстого «Ясная Поляна».

Седакова Ольга Александровна — поэт, прозаик, переводчик, филолог, кандидат филологических наук, почетный доктор богословия Европейского гуманитарного университета (Минск, 2003), старший научный сотрудник Института истории и теории мировой культуры МГУ.

Сливицкая Ольга Владимировна — доктор филологических наук, Заслуженный работник высшей школы РФ, профессор кафедры литературы и детского чтения СПбГУКИ.

Тарасов Борис Николаевич — доктор филологических наук, литературовед и писатель, Заслуженный деятель науки РФ, член Правления Союза писателей России.

Тиме Галина Альбертовна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом).

Християнопулос Александр — преподаватель дисциплины «Политика и международные отношения», ун-т Лафборо, Великобритания.

Щедрина Татьяна Геннадьевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии МПГУ.

Содержание

От редакторов	5
<i>Исупов К. Г.</i>	
Чары троянского наследия: Лев Толстой в пространствах приязни и неприятия.	9
Раздел I. Антропологические развороты	35
<i>Седакова О. А.</i>	
Весть Льва Толстого. Вступительные замечания к курсу В. В. Биbihина «Дневники Льва Толстого»	35
<i>Биbihин В. В.</i>	
Дневники Льва Толстого	48
<i>Тарасов Б. Н.</i>	
Л. Н. Толстой о человеке, разуме и науке, демократии, цивилизации и прогрессе. («Диалог» писателя на страницах «Дневника» с современниками и потомками)	77
<i>Сливицкая О. В.</i>	
«Человек Толстого» как динамическое тождество	110
<i>Полосина А. Н.</i>	
«Необходимая неприятность?» (Гендерные воззрения Льва Толстого)	130
Раздел II. Философия жизни	139
<i>Мотрошилова Н. В.</i>	
Нравственно-моральное измерение экзистенциального опыта и проблема смерти в художественном творчестве Л. Толстого.	139
<i>Ольхов П. А.</i>	
Аполлон Григорьев: Лев Толстой и историзм в русской литературе	166

Петровская Е. В.

Возраст в толстовской концепции времени: «детство»,
«молодость», «старость» в «Войне и мире» 182

Зорина А. Д.

Исповедальность Льва Толстого: путь к смыслу
жизни 206

Раздел III. Непротивление злу 219

Гусейнов А. А.

Непротивление злу силой 219

Гельфонд (Клюзова) М. Л.

Сила зла и зло силы (Проблема соотношения понятий
зла и насилия в нравственно-религиозном учении
Л. Н. Толстого) 248

Християнопулос А.

Порицание Толстым насилия и лжи государства
с позиции анархизма 277

Християнопулос А.

«Одумайтесь, а то погибнете»: Голос Льва Толстого
спустя столетие после его смерти 299

Раздел IV. Красота и добро 306

Мареева Е. В., Мареев С. Н.

О соотношении красоты и добра: Толстой и Достоевский 306

Бычков В. В.

Эстетика отрицания эстетического 327

Раздел V. Отношение к христианству и православной церкви 348

Новик Вениамин, игумен.

Христианский гуманизм как возможность примирения позиций
Л. Н. Толстого и русской православной церкви 348

Кантор В. К.

Можно ли видеть в Толстом предтечу большевизма? 364

Гельфонд М. Л.

Религиозные искания Льва Толстого: Между
«Афинами» и «Иерусалимом» 385

Луцевич Л.

Отлучение Льва Толстого от церкви: история
и современность 407

Раздел VI. Культурно-исторические сопоставления 422*Тиме Г. А.*Мифообраз Льва Толстого в контексте
русско-немецкого диалога XIX—XX веков 422*Куделин А. Б.*Переписка Мухаммада 'Абду и Льва Толстого
(из истории русско-арабских культурных связей
в начале XX века) 443*Щедрина Т. Г.*Лев Толстой и Африкан Спир — русские
философы: к истории одного автографа 452

Хроника жизни и творчества Л. Н. Толстого.

Сост. И. Бендерский 478

Библиография. Сост. И. Бендерский 532

Указатель имен 561

Сведения об авторах 570

Научное издание

Философия России первой половины XX века

Лев Николаевич Толстой

Ведущий редактор *Н. А. Волынчик*

Редактор *Г. М. Соколова*

Художественный редактор *А. К. Сорокин*

Художественное оформление *А. Ю. Титова*

Технический редактор *М. М. Ветрова*

Выпускающий редактор *Н. Н. Доломанова*

Компьютерная верстка *С. В. Ветрова*

Корректор *Т. Г. Суворова*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 28.07.2014.

Формат 60х90/16. Печать офсетная. Усл.-печ. л. 36.

Тираж 2000 экз. Заказ 5541.

Издательство «Политическая энциклопедия»

127018, Москва, 3-й проезд Марьиной Рощи, д. 40, стр. 1

Тел.: 8(499) 685-15-75 (общий, факс), 8(499)709-72-95 (отдел реализации)

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в ОАО «Первая Образцовая типография»,
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14